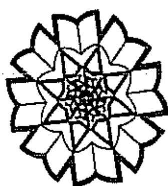


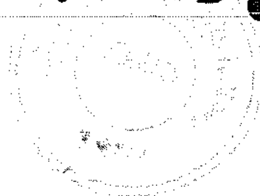
مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی

مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی سازمانی علمی ـ تحقیقاتی است که به منظور
تدوین دائرةالمعارفهای اسلامی، عمومی و تخصصی، در اسفند ۱۳۶۲ در تهران تأسیس گردید.
نخستین اثر تحقیقاتی این مرکز، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی* است
که به دو زبان فارسی و عربی منتشر می‌شود.



مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

دائرة المعارف بزرگ اسلامی



جلد

هفتم

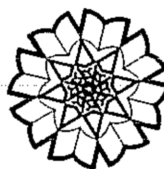
احمد بن علویه - ازبک خان

زیر نظر

کاظم موسوی بجنوردی

تهران، ۱۳۷۷





نام کتاب: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷
ناشر: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
چاپ اول: تهران، ۱۳۷۵ شمسی
چاپ دوم: ۱۳۷۷ شمسی
حروف‌چینی: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
لیتوگرافی، چاپ و صحافی:
سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
نقشه‌ها: گیتاشناسی
تعداد: ۵۰۰۰
بها: ۶۰۰۰۰ ریال

آدرس: تهران، خیابان شهید دکتر باهنر (نیاوران)، خیابان شهید آقایی (گلستان)، شمارهٔ ۲۳
صندوق پستی ۱۹۵۷۵/۱۹۷

سازمان علمی دائرة المعارف بزرگ اسلامی

الف. سرپرستی علمی و سرویراستاری:
آقای موسوی‌بجنوردی، کاظم

ب. شورای مدیران بخشها و مشاوران:
آقای آذرنوش، آذرتاش
خانم آریان، قمر
آقای ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین
آقای انواری، محیی‌الدین
آقای بلوکباشی، علی
آقای پاکتچی، احمد
آقای تبرائیان، محمدحسن
آقای تفضلی، احمد
آقای حجتی‌کرمانی، محمدجواد
آقای حدیدی، جواد
آقای خاکی، محمد
آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین
آقای رضا، عنایت‌الله
آقای رفیع، مهدی
آقای زرین‌کوب، عبدالحسین
آقای سجادی، صادق
آقای سمسار، محمدحسن
آقای شعار، جعفر
آقای صادقی، علی‌اشرف
آقای مجتبائی، فتح‌الله
آقای مجتهد شبستری، محمد
آقای مجیدی، عنایت‌الله
آقای محقق داماد، سیدمصطفی
آقای موسوی‌بجنوردی، کاظم
آقای مولوی، محمدعلی
آقای مهاجرانی، عطاءالله

ج. بخش گزینش عناوین

د. بخش پرونده‌های علمی

هـ. بخشهای علمی:
۱. ادبیات عرب
۲. ادبیات
۳. کلام و فرق
۴. تاریخ
۵. جغرافیا
۶. علوم
۷. فقه، علوم قرآنی و حدیث
۸. فلسفه
۹. عرفان
۱۰. هنر و معماری
۱۱. حقوق
۱۲. مردم‌شناسی
۱۳. ادیان
۱۴. زبان‌شناسی

و. بخش بررسی

ز. محورهای ویراستاری

ح. بخش ویرایش و چاپ

ط. کتابخانه

ی. بخش منابع خارجی

یا. بخش دائرة المعارف عربی

یب. بخش دائرة المعارف ایران

یج. بخش دائرة المعارف فلسطین

ید. بخش دائرة المعارف انگلیسی

محققان، مؤلفان، ویراستاران و همکاران

آقای آذرنوش، آذرتاش	مدیر بخش ادبیات عرب، مؤلف و ویراستار
آقای آریا، غلامعلی	مؤلف
خانم آریان، قمر	مدیر بخش ادبیات و ویراستار
آقای آل‌داود، سیدعلی	مؤلف

آقای ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین	مدیر بخش فلسفه و ویراستار
خانم اتحادیه، منصوره	مؤلف
آقای احمد، نذیر	مؤلف
خانم اخوان‌فرد، مینو	پژوهشگر بخش گزینش عناوین
آقای ارزنده، مهران	مؤلف و ویراستار
آقای استیفاء، غلامرضا	ویراستار
آقای اسحاقی‌تیموری، جعفر	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای اسعدی، مرتضیٰ	مؤلف
آقای اعوانی، غلامرضا	مؤلف
آقای امین، پرویز	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای انصاری، حسن	مدیر بخش حدیث و رجال دائرة المعارف فلسطین، مؤلف و ویراستار
آقای انصاری، حسین	دستیار بخش حدیث و رجال دائرة المعارف فلسطین
آقای انصاری، محمد	نمایندهٔ مرکز در قم
آقای انصاری‌راد، رضا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای انصاری‌راد، سعید	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای انواری، محمدجواد	دستیار بخش فلسفه، مؤلف و ویراستار
آقای انواری، محیی‌الدین	مشاور شورای مدیران و ویراستار
آقای بادکوبهٔ هزاوه، احمد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای بلوکباشی، علی	مدیر بخش مردم‌شناسی
آقای بوذرجمهر، حیدر	دستیار بخش تاریخ دائرة المعارف فلسطین، پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی و مؤلف
آقای بهرامیان، علی	مدیر بخش پرونده‌های علمی، مؤلف و ویراستار
آقای بیات، علی	مؤلف
مرحوم بینش، تقی	مؤلف
آقای پاکتچی، احمد	مدیر بخش فقه، علوم‌قرآنی و حدیث، مؤلف و ویراستار
آقای تبرائیان، محمدحسن	مدیر بخش و عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی
آقای تفضلی، احمد	مشاور شورای مدیران و مؤلف
آقای جابری‌زاده، عبدالامیر	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم جایدرپور، فریبا	دستیار بخش کلام و فرق
آقای جعفری‌نائینی، علیرضا	مؤلف و ویراستار
آقای جلالی‌پندری، یدالله	مؤلف
آقای جلالی‌مقدم، مسعود	مؤلف
آقای جهانداری، کیکاووس	عضو بخش منابع خارجی
آقای حاج‌منوچهری، فرامرز	دستیار بخش فقه، علوم‌قرآنی و حدیث، مؤلف و ویراستار
آقای حبیبی‌مظاهری، مسعود	مؤلف
آقای حجتی‌کرمانی، محمدجواد	مشاور شورای مدیران و ویراستار
آقای حدیدی، جواد	ویراستار محور
خانم حفیظی، مینا	مؤلف و ویراستار
خانم حقیقی‌ایرانی، رؤیا	عضو بخش بررسی
خانم خارچینکو، نادیژدا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای خاکی، محمد	مدیر بخش ویرایش و چاپ و ویراستار

آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین	مشاور شورای مدیران و مؤلف
آقای خسروشاهی، جلال	عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای خطیبی، ابوالفضل	دستیار بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار
آقای خورشا، صادق	ویراستار مقالات عربی
آقای دادبه، اصغر	مؤلف
آقای درخشانی، جهانشاه	مؤلف
خانم دودانگه، صغریٰ	پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
آقای دیانت، ابوالحسن	مؤلف
آقای دیانت، علی‌اکبر	عضو بخش بررسی، مؤلف، ویراستار و نمایندهٔ مرکز در تبریز
خانم رادمنش، فاطمه	مؤلف
آقای رادمنش، محمد	مؤلف
آقای رجبی، پرویز	مدیر بخش ایران‌شناسی، ویراستار و مؤلف
خانم رحمتی، فاطمه	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای رضا، عنایت‌الله	مدیر بخش جغرافیا، مؤلف و ویراستار
آقای رضازادهٔ لنگرودی، رضا	مؤلف
خانم رضائی، لیلا	دستیار بخش جغرافیای دائرة المعارف ایران
آقای رفیع، مهدی	ویراستار
آقای رفیعی، علی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای رودگر، قنبرعلی	مؤلف
خانم ریحانی‌منفرد، نسترن	مؤلف
آقای زرنگار، احمد	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
مرحوم زریاب، عباس	مؤلف
آقای زرین‌کوب، روزبه	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای زرین‌کوب، عبدالحسین	مشاور شورای مدیران
آقای سالاری، عباس	مؤلف
آقای ستوده، منوچهر	مؤلف
آقای سجادی، صادق	مدیر بخش تاریخ و ویراستار
آقای سروش، عبدالکریم	مؤلف
آقای سعیدی، عباس	مدیر بخش جغرافیای دائرة المعارف ایران، مؤلف و ویراستار
آقای سلماسی، مهدی	مؤلف
خانم سلمان‌زاده، فاطمه	مؤلف
آقای سلیم، عبدالامیر	مؤلف
آقای سلیم مظهر، محمد	عضو بخش بررسی
آقای سمسار، محمدحسن	مدیر بخش هنر و معماری، مؤلف و ویراستار
آقای سمیعی، مجید	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای سیدی، محمد	مؤلف
خانم شاهنگیان، نوری‌السادات	عضو بخش بررسی
آقای شایسته، رسول	ویراستار
آقای شریعت، کریم	عضو بخش بررسی
آقای شعار، جعفر	مشاور شورای مدیران و ویراستار
آقای شعاریان ستاری، ناصر	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف

خانم شفقی‌نژاد، سیمین‌دخت	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای شکری، رضا	مؤلف
آقای شمس نی‌ریزی، محمدجواد	دستیار بخش ادیان و عرفان و مؤلف
خانم شیبانی، زرین‌تاج	مؤلف
آقای شیخی، نادر	مسئول بخش کامپیوتر
آقای صادقی، علی‌اشرف	ویراستار محور
خانم صادقی، مریم	عضو بخش بررسی و مؤلف
خانم صدیق، کیانوش	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای صفری‌نادری، حسن	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای صفوت، داریوش	ویراستار
آقای طباطبائی، جواد	مؤلف
آقای عسکری، ضیاءالدین	عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی
آقای علاءالدینی، علیرضا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم علی‌زاده، مهبانو	دستیار بخش هنر و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم عماری، مریم	مدیر داخلی و مؤلف
آقای غلامی، یدالله	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
خانم غلامیان، سیمین	پژوهشگر بخش گزینش عناوین
آقای فاتحی‌نژاد، عنایت‌الله	مؤلف و ویراستار
آقای فرزانه، بابک	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای فرزانه، علی	ویراستار و نسخه‌پرداز
آقای فکرت، محمدآصف	مؤلف
خانم فوزی، ناهده	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای قاسم‌زاده، محمد	مؤلف
آقای قرائی گرکانی، مرتضیٰ	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
آقای قریشی، اصغر	ویراستار
آقای قیصری، احسان	مؤلف
خانم کاشیان، ایران‌ناز	دستیار و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای کرامتی، یونس	دستیار بخش علوم و مؤلف
آقای کسائی، کامران	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای کلانتری، یحیی	مؤلف
آقای کیوانی، مجدالدین	مؤلف و ویراستار
آقای گنجی، محمدحسن	عضو بخش جغرافیا و مؤلف
آقای گوینده، حمید	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای لاشیء، حسین	مؤلف
آقای لسانی‌فشارکی، محمدعلی	مؤلف و ویراستار
آقای متقی، سیدحمید	مسئول دفتر سرویراستاری
آقای مجتبائی، فتح‌الله	مدیر بخش عرفان و بخش ادیان، مؤلف و ویراستار
آقای مجتهدشبستری، محمد	مدیر بخش کلام و فرق، مؤلف و ویراستار
خانم محقق، سیمین	عضو بخش بررسی و مؤلف
آقای محقق‌داماد، سیدمصطفیٰ	مشاور شورای مدیران، مدیر بخش حقوق، مؤلف و ویراستار
آقای محمدی، غلامحسین	سرپرست و پژوهشگر بخش گزینش عناوین

خانم مستاح، رضوان	دستیار بخش ادبیات عرب و مؤلف
خانم ملاابراهیمی، عزت	مؤلف
آقای منصوری، منصور	معاون اداری و مالی و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم منفرد، افسانه	مؤلف
آقای موحد، صمد	مؤلف
آقای موسوی‌بجنوردی، کاظم	سرپرست علمی و سرویراستار
خانم موسوی جهان‌آبادی، زهرا	مؤلف
آقای مولوی، محمدعلی	مدیر بخش علوم، ویراستار مقالات فارسی و عربی و مؤلف
آقای مهاجرانی، عطاءالله	مشاور شورای مدیران
آقای مهرعلی‌زاده، قاسم	مؤلف و ویراستار
آقای میرانصاری، علی	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای ناجی، محمدرضا	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
آقای نجفی‌اسداللهی، سعید	عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی
آقای نظام‌تهرانی، نادر	عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی
خانم نظامی، مژگان	دستیار بخش جغرافیا و مؤلف
خانم نفیسی، نوشین‌دخت	مؤلف
آقای نقیبی، حسین	پژوهشگر بخش گزینش عناوین
آقای نوشاهی، عارف	مؤلف
آقای نیستانی، جواد	مسئول شاخهٔ سکه‌شناسی بخش هنر و مؤلف
آقای هادی، یوسف	ویراستار مقالات عربی
آقای هاشم‌پورسبحانی، توفیق	مؤلف
خانم هاشمی، آفاق	پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
خانم هوشمندافشار، لیلی	عضو بخش ایران‌شناسی
خانم یاوری، نگین	مؤلف
خانم یغمایی، پیرایه	مؤلف
آقای یوسفی‌اشکوری، حسن	مؤلف

محققان و کارکنان کتابخانه و مرکز اسناد و بخشهای وابسته

آقای آقاربیع، ابوالحسن	کارشناس رده‌بندی
خانم ابوطالبی، نیّره	کتابدار
خانم استخری، مهرانگیز	کتابدار
آقای بادافراس، امیرمحمد	مسئول گردش کتاب
آقای بشیری‌راد، منوچهر	عضو بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
آقای بنی‌آدم، حسین	مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای عربی
آقای جمشیدنژاد، غلامرضا	مشاور بخش فهرست‌نویسی کتابهای عربی
آقای جهانی، محمد	مسئول بخش تهیهٔ منابع
آقای حاج‌کریمی، حسین	مخزن‌دار
خانم داودآبادی، اکرم	کمک کتابدار
خانم داودآبادی، فاطمه	عضو بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
آقای درویش، حسین	عضو بخش صحافی

خانم دودانگه، صغریٰ	مسئول فهارس
خانم راکی، پوران	مسئول بخش نشریات ادواری
خانم ربیع‌زاده، محبوبه	مسئول برگه‌آرایی
خانم ریحانی‌منفرد، نسترن	ویرایشگر بخش فهرست‌نویسی
آقای سلیمانی، خلیل	مخزن‌دار
خانم صباغی، مریم	کتابدار
آقای صنعتی، مجید	عضو بخش صحافی
خانم طلوعی، کتایون	کتابدار
خانم عماری، مدین	کتابدار
آقای غفوری، علیرضا	عضو بخش زیراکس
آقای غیاث‌آبادی، ناصر	مسئول بخش زیراکس
آقای فاطمی، مسعود	عضو بخش صحافی
آقای قربانی، ناصر	عضو بخش صحافی
آقای کوشکی، احمد	تدارکات کتابخانه
آقای مافی، عباس	مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای فارسی
آقای مجیدی، عنایت‌الله	مدیر کتابخانه و مرکز اسناد مرکز
آقای محمدی، سیدعیسیٰ	عضو بخش زیراکس
آقای مدرس صادقی، مهدی	مسئول ثبت کتاب و تنظیم برگه‌های موقت
آقای مدیری، علی‌اکبر	عضو بخش صحافی
آقای منزوی، احمد	مسئول و کارشناس ارشد بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
آقای میرآفتاب، محمودرضا	مسئول بخش صحافی
خانم میرزایی، سمنبر	عضو بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی
خانم هارتونیان، پارکوهی	مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای لاتین

کارکنان اداری و مالی و بخش حروف‌چینی:

آقای امین، زین‌العابدین	رئیس حسابداری
خانم بادافراس، بهاره	مسئول دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
خانم ربیعی، منیژه	عضو دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
خانم زارعی، زهرا	عضو دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
آقای شکری، وهاب	عضو دبیرخانه
خانم طرازفرد (مشاط)، سوسن	عضو دبیرخانه و بخش حروف‌چینی
آقای عسگریان، محمدصادق	مشاور امور مالی
آقای محمود عربی، سیدحسین	مدیر امور مالی

کارکنان فنی:

آقای عتیق‌پور، محمد	مصحح مطبعی
آقای گوهری، مجید	رسّام

اَحْمَدِ بْنِ عَلَّوِیه، ابوجعفر اصفهانی کَرّانی (۲۱۲-۳۱۰ق/۸۲۷-۹۲۲م)، کاتب، شاعر و محدث شیعی.

علامهٔ حلی بر ضبط نام «عَلّویه» تصریح کرده است (ص ۱۰۴). نسبت کرانی که در پاره‌ای از مآخذ به وی داده شده است (صفدی، ۲۵۳/۷؛ سیوطی، ۳۳۶/۱)، به کران، یکی از محلات قدیم اصفهان باز می‌گردد (نک: سمعانی، ۴۵/۵؛ خوانساری، ۲۱۱/۱)، اما این نسبت در نسخهٔ حاضر از *معجم‌الادباء* (یاقوت، ۷۲/۴) که خود مأخذ اساسی برای منابع بعدی بوده، به‌صورت «کرمانی» ضبط شده است. طوسی از معروف بودن او به «ابن اسود» سخن گفته (نک: *رجال*، ۴۴۷، *الفهرست*، ۱۸) و نجاشی (ص۱۸) آن را به صورت «ابوالاسود» ضبط کرده است.

یاقوت (همانجا) به نقل از حمزهٔ اصفهانی آورده است که احمد بن علویه در علم لغت چیره دست بوده، و با ابو علی حسن بن عبدالله لُغْذَه یالُکْذَة (د ۲۱۰ق/۸۲۵م) نحوی و لغوی ساکن بغداد همنشینی داشته است.

دیدار وی با لغذه، محل تردید است، زیرا از سال مرگ لغذه چنین برمی‌آید که هرگز با یکدیگر نمی‌توانسته‌اند دیداری داشته باشند. وی نخست به مکتب‌داری و آموزش کودکان اشتغال داشت و پس از مدتی معلمی را رها کرد و در زمرهٔ ندیمان دلف بن ابی دلف عجلی (د ۲۶۵ق/۸۷۸م) و احمد بن عبدالعزیز عجلی (د ۲۸۰ق) دو تن از فرمانروایان مقتدر اصفهان درآمد و کاتب و شاعر آنان گردید و دانش و ادب خود را وقف خدمت آنان کرد (یاقوت، ۷۲/۴-۷۳)؛ چنانکه وقتی موفق عباسی، نماینده‌ای از بغداد سوی احمد بن عبدالعزیز عجلی گسیل داشت و آمرانه از او خواست تا بخشی از سپاه خویش را به سوی او روانه کند و در اختیار او گذارد، احمد بن علویه طی ابیاتی هجوآمیز به نامه و پیام او پاسخ داد (همو، ۷۶/۴-۷۷؛ برای ذکر او در عداد شاعران نامدار اصفهان، نک: ثعالبی، ۲۹۵/۳).

شهرت وی در حدیث، به سبب روایت آثار ابراهیم بن محمد ثقفی (د۲۸۳ق) است. هرچند روایات او در مواضعی از کتابهای معتبر شیعه، از جمله در کتب اربعه وارد شده (نک: دنبالهٔ مقاله)، و ابن داوود حلی از رجالیان متأخر نام او را در شمار ممدوحان آورده است (ص ۳۴)، اما به صراحت از سوی رجال شناسان توثیق نشده است (نک: مامقانی، ۶۸/۱). کسانی چون محمدبن‌حسن‌بن‌ولید (طوسی، همانجا)، سعد بن عبدالله اشعری (مفید، ۱۵۴)، حسین بن محمد بن عامر (ابن قولویه، ۱۸۶؛ طوسی، *رجال*، ۴۴۸؛ قس: کلینی، ۴۲۸/۷)، عبدالله بن حسین مؤدب (طوسی، همان، ۴۸۴؛ قس: ابن بابویه، ۱۲۶)، ابوجعفر احمد بن یعقوب اصفهانی (طوسی، *تهذیب*...، ۸۶/۳-۸۷) و محمد بن احمد بن محمد بن بشر بن بطّال (نجاشی، ۸۸) از او نقل حدیث کرده‌اند.

احمد بن علویه دعاهایی به سبک ادعیهٔ مأثور انشا می‌کرده که یاقوت بر ۸ مورد از آنها آگاهی یافته است (۷۳/۴). نجاشی (همانجا) از یک اثر او با عنوان *الاعتقادفی‌الادعیه* یاد کرده، و طوسی(*رجال*، ۴۴۸) از *دعاء الاعتقاد* تصنیف وی سخن گفته است. محمد تقی مجلسی، *دعاء الاعتقاد* وی را احتمالاً با *دعاء عدیله* یکی دانسته (نک: ۳۷/۱۴؛ نیز نک: نوری، ۹۳/۱) و امین (۲۲/۳) نیز کتاب *الاعتقاد* یاد شده در زمرهٔ مآخذ کفعمی در *البلد الامین* را همان *دعاء الاعتقاد* احمد بن علویه پنداشته است (نیز نک: آقابزرگ، ۲۲۴/۲).

اثر منظوم برجای مانده از وی «نونیهٔ» اوست که دربارهٔ غدیر خم سروده شده است. این قصیده به «الالفیه» و «المحبره» شهرت یافته (ابن شهرآشوب، *معالم*...، ۲۳) و شمار ابیات آن، حدود ۸۳۰ بیت بوده است (همانجا؛ علامهٔ حلی، همانجا؛ نیز نک: یاقوت، ۷۶/۴) که در جای جای کتاب *مناقب* ابن شهر آشوب افزون بر ۲۰۰ بیتِ این قصیده آمده است (۶۱/۲، ۱۴۱-۱۴۲، جم ؛ نیز نک: امینی، ۳۴۸/۳) و امین موارد پراکنده در *مناقب* ابن شهر آشوب را در *اعیان الشیعة* گرد هم آورده است (۲۳/۳-۲۶).

یاقوت ضمن شرح حال او، ابیات دیگری نیز از وی نقل کرده است: ۶ بیت برگزیده از قصیده‌ای در مدح احمد بن عبدالعزیز عجلی، ۳ بیت در هجو نای‌زنی حمدان نام، ۲ بیت دربارهٔ غنا، ۴ بیت در موعظه، ۲ بیت در رنج پیری و ۳ بیت در هجو موفق عباسی (۷۳/۴-۷۷؛ نیز نک: نویری، ۱۲۲/۱۰-۱۲۳، که ۱۰ بیت دیگر از اشعار او را آورده است). ابن ندیم نیز از مجموعه‌ای از سروده‌های احمد بن علویه، در ۵۰ برگ که گویا *دیوان* او بوده، یاد کرده است (ص ۱۹۲؛ نیز نک: GAS,II/634). همچنین یاقوت (۷۳/۴) اثری با عنوان *رسالة فی الشیب و الخضاب* به وی نسبت داده است.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن بابویه، محمد، «مشیخة الفقیه»، همراه ج ۴ فقیه من لایحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن داوود حلی، حسن، *الرجال*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ ابن‌شهرآشوب، محمد، *معالم العلماء*، به‌کوشش محمدصادق آل بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ همو، *مناقب آل ابی طالب*، قم، المطبعة العلمیه؛ ابن قولویه، جعفر، *کامل الزیارات*، نجف، ۱۳۵۶ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ خوانساری، محمد، *روضات الجنات*، قم، ۱۳۹۰ق؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طوسی، محمد، *تهذیب الاحکام*، به‌کوشش حسن موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ همو، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ همو، *الفهرست*، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ علامهٔ حلی، حسن، *ایضاح الاشتباه*، به‌کوشش محمد حسون، قم، ۱۴۱۱ق؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۷ش؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۲ق؛ مجلسی، محمدتقی، *روضة المتقین*، قم، ۱۳۹۹ق؛ مفید، محمد، *الامالی*، به‌کوشش استاد ولی و غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به‌کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، قم، ۱۳۸۲ق؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، قاهره، المؤسسة المصریة العامه؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: GAS.

ایران‌ناز کاشیان

اَحْمَدِبْنِ عَلِیِّ بْنِ اِخْشید، ابوالفوارس، نک: آل اخشید.

اَحْمَدِبْنِ عَلِیِّ بْنِ عَبّاس، نک: ابن نوح سیرافی.

اَحْمَدِبْنِ عَلِیِّ میکالی، نک: آل میکال.

آحْمَدِ بْنِ عیسیٰ، از نخستین نورشناسان در جهان اسلام (سدۀ ۳ق/۹م). از زندگانی وی هیچ‌گونه آگاهی در دست نیست و کتاب *المناظر و المرایا المحرقه*، یگانه اثری است که از وی باقی مانده است.

احمد بن عیسی در این کتاب، نخست دربارۀ چشم و چگونگی دیدن بحث می‌کند و چنین می‌گوید: یک نیروی نوری (قوة نوریة) از چشم بیرون می‌آید و مخروطی نوری ایجاد می‌کند که رأس آن در چشم و قاعدۀ آن در جسم مرئی است؛ آنگاه وی ساختمان چشم و چگونگی رسیدن پرتوهای نور از نقاط گوناگون به سطح خارجی آن، بازتاب پرتو نور از سطوح درخشان، چگونگی تصویر در آیینه، و نیز مسألۀ انکسار نور را وصف می‌کند (ص ۱-۶۳). سپس دربارۀ اختلاف مناظر و اینکه چرا اجسام هرچه از چشم دورتر شوند، کوچک‌تر به‌نظر می‌رسند، تا جایی که به کلی ناپدید می‌گردند، دربارۀ هاله (حلقهٔ نورانی) و رنگین کمان و علت پدید آمدن آن و آراء پیشینیان دربارۀ آن سخن می‌گوید (ص ۶۳ -۷۴) و آنگاه بار دیگر به موضوع اختلاف مناظر باز می‌گردد (ص ۷۵-۱۲۳). بحثی دربارۀ دوبینی (حَوَل) و نیز تأثیر الکل در چگونگی دید و نیز مطالب دیگری دربارۀ ساختمان چشم و بیماریهای مربوط به بینایی، همراه با نقل قولهایی از پزشکان یونانی در پی می‌آید (ص ۱۲۳-۱۳۴).

در سراسر کتاب از دانشمندان یونانی بسیار نام برده می‌شود: از اقلیدس و کتابهای *المناظر* و *اصول* وی، آنتمیوس و اثر او دربارۀ انعکاس شعاع از آیینه‌های سوزان، ارشمیدس و داستان کاربرد مجموعه‌ای از آیینه‌های مسطح، برای آتش زدن کشتیهای دشمن، ارسطو و آراء وی دربارۀ هاله و رنگین کمان، نیز سخن او دربارۀ علت دوبینی مستان، سوفسطاییان و نظریات ایشان دربارۀ خطای چشم، و سرانجام از بقراط و جالینوس و سخنان آنان دربارۀ تشریح چشم و بیماریهای آن (ص ۷۱، ۷۴، ۸۹، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۰؛ نیز نک: صبره، مقدمه، 63، 37).

در این اثر از هیچ‌یک از دانشمندان جهان اسلام نام برده نمی‌شود، و نیز تصور نمی‌رود منظور مؤلف از پیشینیان (الاوائل) که چندین بار به ایشان اشاره می‌کند (ص ۶۲، ۶۳، ۱۳۴، جم)، دانشمندان سده‌های نخستین اسلام بوده باشد؛ از این‌رو، و نیز به سبب برخی نارساییهای علمی که در سراسر این اثر دیده می‌شود، به‌نظر می‌رسد که کتاب *المناظر* احمد بن عیسی، پیش از دیگر کتب عربی مربوط به این فن، و احتمالاً پیش از ۲۵۰ق/۸۶۴م نوشته شده است (کراوزه، 760-759؛ نیز نک: صبره، همانجا).

این اثر در قیاس با تألیفات دانشمندان کهن یونان، نشانۀ تحول عمده‌ای در علم مناظر نیست، اما به علت تاریخ کهن و گستردگی مطالب آن، ارزش بررسی مفصل را دارد. در عین حال، عبارت ناشیانۀ «کتاب فیه المناظر و المرایا المحرقة تألیف احمد بن عیسی علی مذهب اقلیدس فی علل البصر» در صفحه عنوان آن ـ که بی‌گفت و گو مربوط به ناسخ است ـ موجب داوری شتاب زده‌ای شده است که باید در آن تأمل کرد (نک: صبره، همانجا).

از این کتاب دو نسخۀ خطی شناخته شده است، یکی نسخۀ کتابخانۀ راغب پاشا به شمارۀ ۹۳۴ و دیگری نسخۀ کتابخانۀ لاله‌لی به شمارۀ (۲)۲۷۵۹ که هر دو نسخه فاقد تاریخ کتابت است. کراوزه نسخۀ راغب پاشا را با قید تردید مربوط به سدۀ ۶ق/۱۲م می‌شمارد. نسخۀ لاله‌لی در ۸۷۰ق/۱۴۶۶م به ملکیت محمد بن ابی الفتح صوفی، ستاره‌شناس مصری (زوتر، 185) درآمده، و احتمالاً مدت کوتاهی پیش از این تاریخ استنساخ شده بوده است (*دفتر کتبخانه* ...، ۲۱۷؛ کراوزه، همانجا؛ صبره، مقدمه، 37). نسخۀ لاله‌لی ناقص است و در حدود ۸ صفحه از پایان آن از میان رفته است. از این اثر گزیده‌هایی نیز به خط عبری در واتیکان نگهداری می‌شود (صبره، همانجا).

مآخذ: احمد بن عیسی، *المناظر و المرایا المحرقة*، تصویر نسخۀ خطی کتابخانۀ راغب پاشا، شم ۹۳۴؛ *دفتر کتبخانۀ لاله‌لی*، آستانه، ۱۳۱۱ق؛ نیز:

Krawse, M., « Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker», *Beiträge zur Erschliessung arabischen Handschriften in Istanbul und Anatolien*, Frankfurt, 1981, vol. II; Sabra, A.I., *The Optics of Ibn al- Haytham*, London, 1989, vol. II; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

بخش علوم

آحْمَدِ بْنِ عیسَی بْنِ زِیْد، ابوعبدالله، نوادۀ زیدبن‌علی‌بن‌حسین ابن علی بن ابی طالب (ع)، از علویان مشهور اوایل خلافت عباسی و از عالمان معروف زیدی مذهب. وی چون روزگاری متواری می‌زیست، به «مختفی» شهرت یافت.

دربارۀ زندگی وی اختلافاتی در میان روایات دیده می‌شود. مادرش عاتکه دختر فضل بن عبدالرحمان بن عباس بن ربیعة بن حارث بن عبدالمطلب بود (بخاری، ۶۵). به روایت همو (ص ۶۶) وی در ۱۵۸ق متولد شده، در حالی که به نقل محمد بن منصور مرادی از خود احمد بن عیسی او در دوم محرم سال ۱۵۷ به‌دنیا آمده است (ابوالفرج، *مقاتل*، ۶۲۷)، و به روایتی دیگر سال تولد او ۱۵۹ق، یا بعد از این تاریخ بوده است (جنداری، ۵). احمد ظاهراً در کوفه زاده شده است. وی کودک بود که پدرش درگذشت و از این‌رو از پدرش حدیث نشنید (همانجا).

به نقل ابوالفرج (همان، ۴۰۵)، پدرش عیسی همراه محمد بن عبدالله نفس زکیه و برادرش ابراهیم در قیامهای ضد عباسی شرکت داشت و بعد از این دوره بود که متواری شد. پس از مرگ عیسی، صبّاح زعفرانی، احمد و زید دو پسر او را به بغداد برد و به حضور مهدی خلیفۀ عباسی رسید و مهدی آن دو را نواخت و تحت کفالت خویش گرفت (همان، ۴۲۰-۴۲۳). آن دو همچنان در دارالخلافه به‌سر می‌بردند، تا آنگاه که محمد امین کشته شد و امر خلافت در بغداد پریشان گردید. زید پیش از این بر اثر بیماری درگذشته بود، ولی احمد از فرصت استفاده کرد و متواری شد (همان، ۴۲۳). به روایتی دیگر کسی که آن دو را نزد مهدی برد، ابن علاق صیرفی نام داشت و احمد و زید به اذن مهدی به مدینه رفتند و زید در آنجا درگذشت و احمد همچنان در آنجا بود تا آنکه در اوایل خلافت هارون به خلیفه خبر رسید که گروهی از زیدیه بر او گرد

آمده‌اند، و او دستور داد تا احمد را به زندان انداختند (همان، ۴۲۳-۴۲۵).

در روایت یعقوبی (۴۲۳/۲) آمده است که هارون، احمد را در رافقه در ۱۸۸ق زندانی کرد، اما پس از مدتی از زندان گریخت و به بصره درآمد و با شیعیان به مکاتبه پرداخت و آنان را به خویش دعوت کرد. هارون به دنبال او کسان فرستاد، ولی نتوانست او را دربند کند. پس دوست و وکیل احمد را که حاضر نام داشت، دربند کرد و او سوگند یاد کرد که نهانگاه احمد را نشان ندهد و به همین جهت به دستور هارون مصلوب شد. ابوالفرج (همان، ۶۲۰-۶۲۱) نقل کرده است که هارون، احمد و قاسم بن علی بن عمر بن علی بن حسین را از حجاز فراخواند و زیر نظر فضل بن ربیع محبوس کرد، لکن آن دو پس از مدتی به کمک گروهی از زیدیه گریختند (نیز نک: تنوخی، ۱۴۰). احمد مدتی در خانهٔ کسی به نام محمد بن ابراهیم در بغداد پنهان بود و چون هارون از حال وی مطلع شد، احمد به بصره رفت و هارون نتوانست او را گرفتار کند (ابوالفرج، همانجا). ابوالفرج داستان مربوط به حاضر را نقل کرده، ولی گفته است که حاضر نه در دورهٔ هارون، که در زمان مهدی به جهت آنکه موضع اختفای عیسی پدر احمد را نشان نداد، کشته شد (همان، ۶۲۵، نیز ۴۲۷-۴۲۸). با اینهمه، ابوالفرج روایتی را که حاکی از ارتباط احمد و حاضر در بصره و مناطق اطراف اهواز بوده، نقل کرده است. در این روایت آمده است که هارون امر کرد تا آن دو را گرفتار کنند و نزد او ببرند (همان، ۶۲۵). ذهبی (سیر، ۷۲/۱۲) به نقل از مدائنی گفته که هارون در سال ۱۸۵ق خبردار شد که احمد در عبادان خروج کرده است (نیز نک: صفدی، ۲۷۱/۷). قاضی نعمان روایت خروج احمد در عبادان را به تفصیل آورده است، روایتی که با آنچه پیش از این دربارهٔ احمد گفته شد، دوگانگی دارد. او روایت کرده که در ۱۸۵ق هارون دستور داد تا احمد را که در عبادان دست به پی‌ریزی قیامی برضد خلیفه زده بود، دستگیر کنند. در آن دوره احمد همراه پسر ادریس بن عبدالله محض در بصره و نواحی اطراف اهواز فعالیت داشتند. فرستادهٔ هارون که ابوالساج نام داشت، با حیله و مکر، احمد و پسر ادریس را گرفتار کرد، ولی آن دو گریختند و در بصره پنهان شدند و پس از مدتی به کوفه رفتند (۳۳۱/۳-۳۳۳). بنابر نقل قاضی نعمان (همانجا)، احمد دوباره به بصره بازگشت و در آنجا پنهان زیست تا مرگ او در رسید.

در روایتی که محلی (۵/۲) نقل کرده، محمد بن زکریای غَلّابی از احمد بن عیسی آنگاه که در بصره متواری بوده، شنیده است هنگامی که هارون در پی علویان بود، قاسم بن ابراهیم رَسّی به یمن، عبدالله بن موسیٰ بن عبدالله بن حسن بن حسن به شام، و خود به ری گریختند. پس از درگذشت هارون (۱۹۳ ق)، این ۳ تن در موسم حج گرد هم آمدند و هریک داستان خویش باز گفتند. احمد به آنان می‌گوید که سالها در ناحیهٔ وِرذنین (از نواحی ری) به‌طور پنهانی به زندگی خود ادامه داد و نام خود را به ابوحفص جصاص تغییر داد و با زنی ازدواج کرد. پسرش محمد نیز در آنجا با زنی از موالی عبدالقیس ازدواج کرد و صاحب فرزندی به‌نام علی شد. همین منبع (همانجا) گزارش می‌کند که در ۲۱۹ق احمد بن عیسی در منزل محمد بن منصور مرادی در کوفه با قاسم رسی بیعت می‌کند. این دو روایت که از سوی منابع زیدی گزارش شده است، می‌تواند تا اندازه‌ای ابهام موجود در روایات دیگر، دربارهٔ زندگی احمد در سالهای اختفا را برطرف کند. بر این اساس می‌توان گفت که احمد در سالهایی که پنداشته می‌شد در بصره پنهان است، مدتها در نواحی ری و یا مناطق دیگر به‌سر می‌برده است.

گفته‌اند که احمد در اواخر عمر نابینا شد و متوکل خلیفهٔ عباسی که در پی او بود، وی را در خانهٔ دامادش در کوفه یافت و چون او را نابینا دید، به حال خود واگذاشت (بخاری، ۶۶). بنابر نقل ابوالفرج (*مقاتل*، ۶۳۲) متوکل به آن جهت در طلب احمد بود که می‌پنداشت زیدیه از وی طرفداری می‌کنند و اگر خروج کند، یاریش می‌نمایند. از فرزند احمد چنین نقل شده که وی در شب ۲۳ رمضان ۲۴۷ وفات یافته است (همان، ۶۲۷). بنابر نقل ابوالفرج (همان، ۶۳۲) احمد یک هفته پیش از قتل متوکل (د ۲۴۷ق) درگذشت (نیز نک: همو، *الاغانی*، ۱۲۹/۵). ابن طباطبا چنین پنداشته که احمد توسط متوکل به قتل آمده است (ص ۸۱). بخاری مرگ او را در ۲۴۰ق پنداشته است (همانجا). به گفتهٔ ابن صوفی، مدفن احمد در بصره بوده است (ص ۱۸۸).

احمد بن عیسی جز اینکه به عنوان یک رجل سیاسی د دورهٔ عباسی شناخته است، عالم و محدثی زیدی مذهب نیز به شمار می‌رود. ابوالفرج (*مقاتل*، ۶۱۹) دربارهٔ او گفته است که احمد به فضل و علم شناخته بود و در میان خانواده‌اش بر همه تقدم داشت. او به کتابت حدیث می‌پرداخت و جمعی از وی حدیث نوشته‌اند. ذهبی نیز از او به «شیخ بنی هاشم و کبیر هم» یاد کرده است (سیر، همانجا). ابونصر بخاری هم او را عالم، فقیه بزرگ و زاهد خوانده است (همانجا). همچنین به‌گفتهٔ ابن ابی الرجال، احمد به «فقیه آل محمد» ملقب بوده است (۲۱۶/۱). جنداری نقل کرده است که احمد ۳۰ بار با پای پیاده حج گزارد (ص ۵).

از مشایخ وی حسین بن علوان و محمد بن بکر ارحبی را می‌توان نام برد و در میان شاگردان وی افزون بر دو پسرش علی و محمد، محمد بن منصور مرادی عالم بزرگ زیدی مذهب کوفه نامبردارست (نک: احمد ابن عیسی، ۲۵/۱، ۴۵، ۴۹، ۹۱۴/۲؛ ابوالفرج، همانجا). احادیث احمد توسط الهادی الی الحق در *النکاح* و در *الامالی* و نیز توسط «ائمهٔ خمسهٔ زیدی» یعنی محمد بن منصور مرادی، ابوالحسین هارونی، ابوطالب هارونی، الموفق بالله جرجانی و فرزندش مرشدبالله در تألیفاتشان روایت شده است (جنداری، همانجا).

گفته شده است که احمد بر این باور بود که ابوبکر و عمر بر نیکی و درستیند (ابن صوفی، همانجا). نیز گفته‌اند که وی معتقد بود امامت در غیر اولاد سبطین نیز به شرط دارا بودن عدالت جائز است (جنداری، همانجا).

بنابرگفتهٔ ابن صوفی (همانجا) احمد صاحب فرزندانی به نامهای ابوالقاسم محمداکبر، احمد، حسین، علی و ابوجعفر محمد بود. چنانکه

گذشت، محمد (ابوجعفر محمد و نه ابوالقاسم محمد، نک: همانجا) صاحب فرزندی به نام علی بود که صاحب الزنج ادعا داشت که خود همان علی است (نیز نک: محلی، ۵/۲). این ادعا توسط برخی از نسب شناسان تأیید، و از سوی بسیاری دیگر رد شده است. گرچه از روایتی که محلی دربارهٔ اختفای احمد در ری نقل کرده است، شاید بتوان از درستی ادعای صاحب الزنج نشانی یافت (نک: طبری، ۴۱۲/۹، ۴۸۷-۴۸۸؛ ابن صوفی، ۱۸۸-۱۹۰؛ ابن حزم، ۵۶-۵۷؛ ابن اثیر، ۲۰۵/۷-۲۰۶؛ ابن عنبه، ۲۹۱).

ابوالفرج اصفهانی (همان، ۶۸۹)، از کتب احمد در احکام، و فخرالدین رازی (ص ۱۴۲) از کتاب وی در فقه یاد کرده است. ذهبی نیز در *میزان الاعتدال* (۱۲۷/۱) از *کتاب الصیام* احمد نام برده است. اینکه آیا احمد صاحب تألیف بوده، یا نه، ثابت نیست. مسلم این است که محمد بن منصور مرادی احادیث روایت شده توسط احمد را که در ابواب گوناگون فقهی بوده، همراه احادیث دیگران در کتابی جمع کرده بود که همواره در تاریخ فقه زیدی از اهمیت بسیاری برخوردار بوده است. این کتاب که به *امالی* احمد بن عیسی و نیز علوم *آل محمد* (ص) نامبردار بوده، توسط المنصوربالله عبدالله بن حمزه، امام مشهور زیدی *بدائع الانوار فی محاسن الآثار* نیز نامیده شده است (مؤیدی، ۲۰۰/۱). کتاب یاد شده علاوه بر آنکه مشتمل بر احادیث احمد است، در بسیاری موارد نظریات و آراء فقهی او را نیز در بر دارد. این کتاب همواره نزد محدثان و عالمان زیدی مذهب رواج داشته است. *امالی* احمد یک بار سابقاً با عنوان علوم *آل محمد* (ص) به چاپ رسیده بود و اخیراً نیز به کوشش علی بن اسماعیل بن عبدالله مؤید صنعانی در بیروت (۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م) در ۳ مجلد به چاپ تحقیقی رسیده است.

محمد بن منصور مرادی کتاب دیگری نیز داشته که به *مسائل احمد ابن عیسی و القاسم بن ابراهیم* شهرت داشته، و سزگین از آن یاد کرده است (GAS, I/563). ابوعبدالله علوی، عالم مشهور زیدی مذهب کوفه در مقدمهٔ *الجامع الکافی* که از منابع مهم فقه زیدی است، می‌گوید از آنجا که زیدیان در کوفه در مسائل فقهی بر مذهب احمد بن عیسی و قاسم ابن ابراهیم رسی و حسن بن یحیی بن حسین بن زید بن علی بن حسین و محمد بن منصور مرادی اعتماد و تکیه دارند، اقوال آنان را در این کتاب جمع آورده است و در ذکر اقوال احمد بر کتابهای محمد بن منصور که مشتمل بر احادیث و اقوال و آراء فقهی احمد است، تکیه کرده است (۲/۱). وی از کتاب *مسائل* یاد می‌کند و طریق خود را به مؤلفش نشان می‌دهد (۵/۱).

برای تفصیل بیشتر دربارهٔ برخی از جوانب حیات احمد بن عیسی می‌توان به تألیف ویلفرد مادلونگ با عنوان *امام قاسم بن ابراهیم* رجوع کرد (ص 84-80).

مآخذ: ابن ابی الرجال، احمد، *مطلع البدور*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن صوفی، علی، *المجدی*، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، قم، ۱۴۰۹ق؛ ابن طباطبا، ابراهیم، *منتقلة الطالبیة*، به‌کوشش محمد مهدی خرسان، نجف، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ ابن‌عنبه، احمد، *عمدة الطالب*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابوعبدالله علوی، محمد، *الجامع الکافی*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ همو، *مقاتل الطالبیین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ احمد بن عیسی، *امالی* (*رأب الصدع*)، تدوین محمد بن منصور مرادی، به کوشش علی بن اسماعیل صنعانی، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ بخاری، ابونصر سهل، *سر السلسلة العلویة*، به‌کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/ ۱۹۶۲م؛ تنوخی، محسن، *الفرج بعد الشدة*، قم، منشورات رضی؛ جنداری، احمد، «تراجم الرجال»، در مقدمهٔ جلد اول *شرح الازهار*، صنعا، ۱۳۴۱ق؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام‌النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و صالح سمر، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، *میزان‌الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طبری، *تاریخ*؛ فخرالدین رازی، *الشجرة المبارکة*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۹ق؛ قاضی نعمان، *شرح الاخبار*، به‌کوشش محمدحسین جلالی، قم، ۱۴۱۲ق؛ محلی، حمید، *الحدائق الوردیة*، به کوشش یوسف بن محمد مؤید حسنی، دمشق، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ مؤیدی، مجدالدین، *لوامع الانوار*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

GAS; Madelung, W., *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm*, Berlin, 1965.

حسن انصاری

اَحْمَدِ بْنِ عیسیٰ عَلَوی (د ۳۴۵ق/۹۵۶م)، معروف به مهاجر، نیای بنی مهاجر در حضرموت. نسب وی از طریق نیای بزرگش علی عُریضی، به امام جعفر صادق (ع) می‌رسد (فخرالدین رازی، ۱۱۱). نیای او محمد از مدینه به بصره کوچ کرد و در آنجا ساکن شد (امین، حسن، ۳۱/۴). احمد در بصره زاده شد. پدر او در این شهر نقیب علویان بود و او خود نیز از پیشوایان و بزرگان علوی به شمار می‌رفت. وی تا ۳۱۷ق در بصره زیست و در این سال به علت ناامنی عراق و حملهٔ قرمطیان به بصره، به همراه فرزند خود عبدالله و برخی دیگر از سادات از بصره هجرت کرد و ظاهراً مقصد او مکه بود، اما به سبب اشغال مکه از سوی قرمطیان، حدود یک سال در مدینه ماند و در ۳۱۸ق وارد مکه شد و حج گزارد. پس از آن با تمامی همراهان آهنگ یمن کرد و در آبادی هجرین رحل اقامت افکند و پس از آن به جاهای دیگر کوچ کرد و سرانجام به حُسیسه رفت و در آنجا درگذشت (امین، محسن، ۵۹/۳؛ شاطری، ۱۵۳/۱-۱۵۴، برای دیگر روایات دربارهٔ خط سیر هجرت او، نک: زرکلی، ۱۹۱/۱؛ *دانشنامه*). وی به سبب همین هجرت از بصره به حضرموت، به «مهاجر» ملقب شد (امین، حسن، همانجا).

احمد اهل فضل و دانش بود و در فقه، حدیث، ادب و علوم عقلی دست داشت (شاطری، ۱۵۵/۱-۱۵۶). از دو بیت شعری که برای محمد ابن جریر طبری، فقیه و مورخ بزرگ (د ۳۱۰ق/۹۲۲م) ارسال داشته، و از پاسخ وی، روشن می‌شود که با عالمان و متفکران روزگار خود در ارتباط بوده است (نک: خطیب، ۱۶۶/۲؛ نیز نک: امین، حسن، ۳۰/۴).

هنگام ورود احمد به حضرموت، مذهب اباضی پیروان بسیار داشت و او با آنان به مبارزه برخاست (همو، ۳۱/۴). گرچه مذهب او دقیقاً معلوم نیست، اما اینکه در آغاز ورود به حضرموت در جبیل ـ که شیعه نشین بود ـ ساکن شد (شاطری، ۱۵۴/۱)، می‌تواند احتمال شیعی بودن

او را تقویت کند؛ اما شاطری (۱۵۶/۱-۱۵۷) بر آن است که او بر مذهب شافعی بود و این مذهب را او و فرزندانش در آن دیار رواج داده‌اند.

اعقاب احمد، نخست در حسیسه ماندند و برخی از آنان به اطراف مهاجرت کردند. نخستین کسی که از این خاندان در «تریم» ساکن شد، شریف علی بن علوی بود. از همان زمان (۵۲۱ق/۱۱۲۷م) این شهر به معنی اعم مرکز خاندان «با علوی»، یعنی اعقاب علوی خوانده شده است (امین، محسن، همانجا؛ *دانشنامه*). فرزند احمد، عبدالله (د ۳۸۲ق/ ۹۹۲م) نیز از عالمان و صوفیان روزگار خود در یمن و حضرموت بود (شاطری، ۱۵۸/۱-۱۶۱).

مزار احمد اکنون در شعب مَخْدَم (شعب احمد) در بیرون حسیسه زیارتگاه است (همو، ۱۵۸/۱؛ *دانشنامه*).

مآخذ: امین، حسن، *الموسوعة الاسلامیة*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۲م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ *دانشنامه*؛ زرکلی، *اعلام*؛ شاطری، محمد، *ادوار تاریخ الحضرمی*، جده، مکتبة الارشاد؛ فخرالدین رازی، *الشجرة المبارکة*، به کوشش مهدی رجائی، قم، ۱۴۰۹ق.

حسن یوسفی اشکوری

اَحْمَدِ بْنِ فَرِیغون، نک: آل فریغون.

اَحْمَدِ بْنِ کَیّال، نک: کیال، احمد.

اَحْمَدِ بْنِ مُبارِزُالدّینْ مُحَمَّد، نک: آل مظفر.

اَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّد، نک: آل قزوینی.

اَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّد، شِیخ، نک: آل خلیفه.

اَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ اَغْلَب، نک: بنی اغلب.

اَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَلَف، نک: ابوجعفر احمد بن محمد بن خلف.

اَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعیدِ هَمْدانی، نک: ابن عقده.

اَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ طاهِر، نک: طاهریان.

اَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدُالصَّمَدِ شیرازی، خواجه ابو نصر (د ح ۴۳۴ق/۱۰۴۳م)، وزیر سلطان مسعود و مودود غزنوی.

مهم‌ترین مأخذ دربارهٔ زندگی او، *تاریخ* ابوالفضل بیهقی مورخ معاصر اوست. پدر احمد، ابو طاهر محمد، دبیر و نویسنده‌ای چیره دست بود و ریاست دیوان رسایل حسام الدوله ابوالعباس تاش، سپهسالار سامانیان را در خراسان بر عهده داشت (عتبی، ۶۱) و در نویسندگی با صاحب بن عباد برابری می‌کرد (همانجا). احمد عبدالصمد نزد پدرش پرورش یافت و سپس در دیوان آلتونتاش (ﻫ م) که از سوی غزنویان در خوارزم فرمان می‌راند، به کار پرداخت و دیری نپایید که به مقام وزارت (کدخدایی به تعبیر بیهقی، ۸۶، ۳۱۷) وی رسید (عتبی، ۶۴؛ ناصرالدین، ۴۵). احمد عبدالصمد در این منصب و نیز در مأموریتهای نظامی شایستگی بسیار از خود نشان داد. چنانکه در ۴۲۲ق وقتی که منجوق - یکی از فرماندهان سپاه خوارزم - به قصد قتل آلتونتاش، شورشها به راه انداخت، به فرمان احمد که پیش‌تر از توطئهٔ او آگاهی یافته بود، کشته شد (بیهقی، ۳۱۶-۳۱۷، ۳۲۳-۳۲۴).

احمد عبدالصمد در جنگ آلتونتاش با علی تکین، پادشاه قراخانی بخارا و سمرقند (رویداد دبوسیه: ۴۲۳ق/۱۰۳۲م)، پیوسته در میدان نبرد همراه آلتونتاش بود و تدبیر و رشادت نشان می‌داد. چه وقتی آلتونتاش در این جنگ زخم مهلکی برداشت، احمد خود با علی تکین قرار صلح نهاد و از این راه توانست سپاه غزنوی را از مهلکه نجات دهد. اندکی پس از این رویداد، آلتونتاش درگذشت و احمد پیش از آنکه سپاه دشمن از این حادثه آگاه شود، باقی ماندهٔ سپاه را به سلامت به خوارزم رساند (همو، ۳۴۵-۳۵۴؛ نیز نک: ابن اثیر، ۵۰۴/۹ - ۵۰۵). او پس از مرگ آلتونتاش و جانشینی پسرش هارون نیز در مقام خود باقی ماند (بیهقی، ۳۵۵).

پس از مرگ احمد بن حسن میمندی (۴۲۴ق)، سلطان مسعود، احمد عبدالصمد را به وزارت نشاند. پسر او عبدالجبار نیز از سوی سلطان مسعود کدخدای هارون شد و روانهٔ خوارزم گردید (همو، ۳۶۷-۳۶۸، ۳۷۳-۳۷۴، ۳۷۶؛ گردیزی، ۴۲۷).

در جمادی الآخر ۴۲۵ احمد عبدالصمد از سوی سلطان مسعود برای سرکوب شورشی روانهٔ ختلان شد (بیهقی، ۴۰۳-۴۰۴). در این هنگام هارون در خوارزم شورید و عبدالجبار پسر احمد گریخت و دشمنان احمد نزد سلطان چنین نمایاندند که وی هارون را به عصیان واداشته، و فرزندش عبدالجبار را پنهان کرده است (ابن اثیر، ۵۰۵/۹). سلطان نیز وزیر را سرزنش کرد که «خوارزم در سرِ پسرت شد و وزیر را جز خاموشی روی نبود» (بیهقی، ۶۸۱)، اما آنگاه که هارون به تدبیر احمد عبدالصمد - که در این زمان در بلخ و تخارستان به سر می‌برد - هلاک شد، بدگمانی سلطان مسعود نیز از میان رفت (همو، ۴۳۷، ۴۶۷، ۶۸۴ - ۶۸۵). احمد عبدالصمد پس از آرام کردن شورشهای نواحی ختلان و تخارستان در صفر ۴۲۶ به غزنین بازگشت و مورد استقبال سلطان قرار گرفت (همو، ۴۴۰). اما در رجب همین سال خبر قتل عبدالجبار و دیگر بستگان احمد به دست اسماعیل خندان، برادر هارون در خوارزم (همو، ۴۷۴) و سرپیچی او از فرمان سلطان و تبدیل خطبه به نام خلیفهٔ عباسی در رسید (همو، ۵۰۰). از این تاریخ خوارزم از دست غزنویان بیرون شد و تلاشهای احمد نیز در باز پس گیری خوارزم ثمری نبخشید (دربارهٔ رویدادهای خوارزم، نک: همو، ۶۸۶-۶۹۰).

احمد عبدالصمد تا پایان حیات سلطان مسعود همچون برخی از دولتمردان برجسته، مانند ابو نصر مشکان (ﻫ م) که به بقای دولت غزنوی می‌اندیشیدند، تدبیرها و نظریات خود را آشکارا بیان می‌داشت. به ویژه بارها بر سیاست سلطان در برابر ترکمانان سلجوقی خرده می‌گرفت. مثلاً سلطان مسعود در ۴۲۶ق پس از آنکه بی توجه به اندرزهای احمد عبدالصمد، از اهالی آمل مالی گزاف ستاند و موجب شورش آنان شد (همو، ۴۶۰-۴۶۳، ۴۶۸)، خواست برای گرفتن مال خراج به گرگان و طبرستان رود. وزیر بدان سبب که خراسان در معرض تهدید ترکمانان بود، سلطان را از این کار باز داشت، ولی سلطان بدانجا روانه شد و ترکمانان به خراسان تاختند (همو، ۴۴۴-۴۴۷). از آنجا که

ترکمانان سلجوقی به سبب پیشینهٔ آشنایی با احمد عبدالصمد در خوارزم، مستقیماً با او مکاتبه می‌کردند، مخالفان وی در نیشابور، نزد سلطان سعایت کردند که او سلجوقیان را به هجوم به خراسان بر انگیخته است. افزون بر آن، جدایی خوارزم از قلمرو سلطان نیز سبب بدگمانی مسعود به احمد عبدالصمد شد، اما به پایمردی ابو نصر مشکان و خاصه پس از صلح مسعود با پسران علی تکین به تدبیر احمد، بدگمانی سلطان برطرف شد (همو، ۴۶۹-۴۷۴، ۴۷۷-۴۸۰، ۴۹۶-۴۹۷). سپس در ربیع الاول ۴۲۸ او را برای سرکوب شورشی به هرات فرستاد (همو، ۵۱۸-۵۱۹، ۵۲۱-۵۲۳).

احمد عبدالصمد که به خوبی از اهمیت خراسان برای بقای دولت غزنوی در برابر تهدید ترکمانان سلجوقی آگاه بود، هر بار که سلطان می‌خواست آنجا را ترک گوید، با مخالفت وزیر و برخی دیگر از دولتمردان حکومت مواجه می‌شد، اما سلطان در ۴۲۸ق به رغم مخالفت وزیر به هند لشکر کشید و وی را همراه پسر خود مودود برای مقابله با ترکمانان به بلخ گسیل کرد (همو، ۵۳۰-۵۳۵).

پس از جنگ دندانقان و شکست سپاه غزنوی از ترکمانان سلجوقی (برای تفصیل، نک: همو، ۶۱۳-۶۳۶) و هزیمت آلتونتاش حاجب در بلخ از برابر ترکمانان، مسعود در اوایل ۴۳۲ق پسر خود مودود را همراه با احمد عبدالصمد- در مقام «کدخدایی» این شاهزاده- به یاری آلتونتاش به هُپیان (قس: بیهقی، ۶۵۲: هیبان، منطقه‌ای در شمال کابل) روانه کرد. احمد عبدالصمد که از لجاجت سلطان به ستوه آمده بود، با آنکه تمایلی بدین مأموریت نداشت، با او شرط و پیمان کرد تا لشکر به یاری آلتونتاش برد (همو، ۶۴۳-۶۴۴، ۶۵۰-۶۵۷؛ نیز نک: گردیزی، ۴۳۷؛ ابن بابه، گ ۱۶۲ ب؛ حسینی، ۴۹؛ ابن اثیر، ۴۸۴/۹-۴۸۵).

سلطان مسعود در غیاب احمد عبدالصمد در کارها با ندیم مشهور خود، ابو سهل حمدوی (ه م) رأی می‌زد. ابوسهل نیز پیوسته جانب احمد را نگاه می‌داشت و خود از ابراز رأی تن می‌زد. یک بار که مسعود خواست بلخ و تخارستان را به پورتکین (بوری‌تکین قراخانی) واگذارد، ابوسهل حمدوی نامه‌ای به احمد نوشت و او با این کار مخالفت کرد (بیهقی، ۶۵۸ - ۶۵۹). هنگامی که سلطان خواست با دربا ریان و خزاین و حرم خود به هندوستان رود، به احمد نامه‌ای نوشت که برای مقابله با هجوم ترکمانان به بلخ و تخارستان عزیمت کند. سپهسالاران و دولتمردان حکومت با این تصمیم سلطان سخت به مخالفت برخاستند، اما کاری از پیش نبردند. سرانجام در نهان به احمد متوسل شدند و خواستند تا «این پیر ناصح نامه‌ای مشبع نویسد و این خداوند را بیدار کند». احمد عبدالصمد نیز طی نامه‌ای به مسعود، او را از این کار باز داشت، اما سلطان راه هندوستان پیش گرفت.

پس از قتل سلطان مسعود، پسرش مودود در غزنه بر تخت سلطنت نشست و او نیز احمد عبدالصمد را به وزارت خود برگزید (گردیزی، ۴۴۰-۴۴۶؛ قس: ابن بابه، گ ۱۶۳ الف؛ ابن اثیر، ۴۸۸/۹؛ نیز نک: باز ورث، ۳۲/۲-۳۵). احمد عبدالصمد در این دوره دو سال وزارت کرد (ناصرالدین، ۴۵)، تا اینکه به گفتهٔ بیهقی (ص ۳۷۵-۳۷۶) ارتکین، سپهسالار سلطان مودود او را نسبت به وزیر بدگمان کرد و همین امر موجبات قتل او را فراهم آورد (نیز نک: *ایرانیکا*). به روایت ناصرالدین منشی کرمانی (همانجا) او را به زندان افکندند و مسمومش کردند (قس: فصیح، ۱۶۵/۲، که درگذشت او را در ۴۳۶ق آورده است).

مورخان کفایت احمد عبدالصمد را در امر وزارت بسیار ستوده‌اند (نک: بیهقی، ۳۷۵؛ گردیزی، ۴۲۷). ناصرالدین منشی کرمانی (همانجا) وی را «دستور وزرای جهان و قانون مدبران زمان» دانسته، و منوچهری دامغانی (ص ۹) او را شمس الوزرا خوانده است؛ همچنین به شجاعت و دلاوری احمد عبدالصمد در نبردها نیز اشاره کرده‌اند (بیهقی، همانجا؛ عقیلی، ۱۹۳). گفته‌اند که پس از وزارت یافتن «اندک مایه روزگار بزیست و درگذشته شد» (بیهقی، ۳۳۱). او در ادب عرب دستی قوی داشت. عتبی قطعه‌ای شیوا از نامه‌ای که وی به عربی به یکی از دوستانش نوشته، آورده است (ص ۶۵-۶۶؛ نیز نک: بیهقی، ۳۷۵). از میان شاعران عصر غزنوی، منوچهری دامغانی در چندین قصیده او را ستوده است (ص ۷-۱۱، جم). عبدالحمید، پسر او نیز سالها به روزگار ابراهیم بن مسعود و جانشینش مسعود سوم وزارت راند (ناصرالدین، ۴۶-۴۷).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بابه، احمد، *رأس مال الندیم*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ نور عثمانیه، شم ۳۲۹۶؛ بازورث، ادموند کلیفورد، *تاریخ غزنویان*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش قاسم غنی وعلی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۲۴ش؛ حسینی، علی، *اخبار الدولة السلجوقیة*، به کوشش محمد اقبال، لاهور، ۱۹۳۳م؛ عتبی، محمد، «تاریخ یمینی»، ضمن *شرح الیمینی* (*فتح الوهبی*) از احمد منینی، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ عقیلی، حاجی بن نظام، *آثار الوزراء*، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۲۷ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ منوچهری، احمد، *دیوان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ناصرالدین منشی کرمانی، *نسائم الاسحار*، به‌کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نیز: *Iranica*.

ابوالفضل خطیبی

اَحْمَدِبْنِ مُحَمَّدِبْنِ عیسیٰ، ابوجعفر احمد بن محمد بن عیسی ابن عبدالله بن سعد بن مالک بن احوص بن سائب بن مالک بن عامر اشعری، محدث امامی در سدهٔ ۳ق/۹م. پدرش ابوعلی محمد بن عیسی به گفتهٔ نجاشی (ص ۳۳۸) که او را «شیخ القمیین» و «وجه الاشاعره» خوانده است، نزد امام رضا (ع) حدیث شنیده، و از امام جواد (ع) روایت می‌کرده، و نزد «سلطان» (احتمالاً حاکم قم) نیز از منزلت خاصی برخوردار بوده است. وی کتابی با عنوان *کتاب الخطب* داشته است.

از جزئیات زندگی احمد بن محمد چندان چیزی دانسته نیست، چنانکه نجاشی (ص ۸۲) گفته است، وی امام رضا (ع) را دیده بوده، لیکن از آنجا که به احتمال قوی از ایشان حدیثی روایت نکرده، چنین بر می‌آید که هنگام ملاقات با آن امام، عمر وی چندان نبوده است (نیز نک:

طوسی، *رجال*، ۳۶۶، که او را در شمار اصحاب امام رضا (ع) آورده است). احمد از اصحاب امامان جواد و هادی (ع) به شمار آمده است، ولی چون در قم می‌زیست، تنها گاه گاهی این دو امام را ملاقات کرده، و بدین جهت احادیث چندانی از آنان روایت نکرده است (نک: «الرجال»، ۵۹؛ نجاشی، همانجا؛ طوسی، همان، ۳۹۷، ۴۰۹).

در روایتی که کشی (ص ۵۹۶) نقل کرده، احمد زمانی به دستور امام جواد (ع) در مدینه به خدمت آن امام رسیده بوده است. در این روایت تصریح شده که وی از سوی ایشان نامه‌ای برای زکریا بن آدم، نمایندهٔ امام در قم برده بوده است. در روایت مذکور، کنیهٔ احمد به صورت ابوعلی آمده است.

از میان مشایخی که وی از آنان حدیث شنیده، می‌توان احمد بن محمد بن عمرو بن ابی نصر بزنطی، حسن بن سعید بن حماد اهوازی و برادرش حسین، حسن بن عباس بن حریش رازی، حسن بن علی بن فضال کوفی، حسن بن علی بن زیاد وشاء، حسن بن محبوب سراد، سعید ابن جناح ازدی بغدادی، صفوان بن یحیی بجلی، عثمان بن عیسی عامری کلابی، علی بن حدید بن حکیم مداینی، علی بن حکم نخعی، محمد بن ابی عمیر ازدی، محمد بن خالد بن عبدالرحمان برقی و محمد ابن سنان زاهری را نام برد. احمد از طریق این مشایخ و برخی دیگر، راوی بسیاری از احادیث امامیه است، چنانکه به طریق همین مشایخ بسیاری از متون حدیثی امامیه را در ضبط خویش داشته است. از این رو نام این مشایخ در جای جای *رجال* نجاشی و *الفهرست* طوسی به عنوان حلقهٔ اتصالی میان احمد و مشایخ قدیم‌تر امامیه آمده است. طبیعی است که احمد بن محمد بن عیسی که اهل قم بود، برای شنیدن حدیث امامی، می‌بایست به کوفه سفر کند و در آنجا که مرکز مهم حدیث امامی بود، نزد مشایخ معتبر حدیث، بهرهٔ علمی بَرد، از این رو بیشتر مشایخ وی کوفی بوده‌اند.

احمد از محدثان برجستهٔ امامی در دورهٔ قبل از محمد بن یعقوب کلینی به شمار می‌آید. چنانکه نجاشی (همانجا) دربارهٔ وی تعبیر «شیخ القمیین و وجههم و فقیههم، غیر مدافع» را به کار برده، و طوسی نیز در *الفهرست* (ص ۲۵) او را با تعبیری نزدیک به همین مضامین ستوده است. ابن حجر عسقلانی در *لسان المیزان* (۲۶۰/۱) از وی نام برده، و او را «شیخ الرافضة بقم» خوانده است. چنانکه نجاشی (همانجا) گفته، وی مانند پدرش با حاکم قم در ارتباط بوده است و این خود، نشان از مرتبهٔ وی میان اهل قم دارد (نیز نک: طوسی، همانجا). احمد به قومیت عربی عنایتی خاص داشته، و کتابی نیز با عنوان *فضائل العرب* تألیف کرده است (نک: بخش آثار). بر پایهٔ روایتی از کلینی (۳۲۴/۱) وی در این مورد، گرفتار تعصب بوده است.

احمد در عقاید خود سختگیر بود و با مخالفان به شدت برخورد می‌کرد. وی با غالیگری سخت مخالف بوده، و با غالیان مبارزه می‌کرده است. در یک مورد نقل شده که وی به یونس بن عبدالرحمان، محدث و متکلم مشهور امامی، بدگمان بود، اما بعدها به سبب خوابی که دیده بود، توبه کرد و از عقیده‌اش عدول نمود (کشی، ۴۹۶، ۴۹۷). نیز گفته‌اند که احمد از حسن بن محبوب روایت نمی‌کرد، چرا که وی در روایت ابن محبوب از ابو حمزهٔ ثمالی تردید داشت، اما گفته شده است که احمد از این تردید پشیمان شد و پیش از مرگ از نظر خود بازگشت. کشی به نقل از نصر بن صباح، این حکایت را نقل کرده (ص ۵۱۲)، و نجاشی (همانجا) آن را به نقل از کشی آورده است. با این وصف چنانکه در میان اسناد حدیث امامی دیده می‌شود، احمد از ابن محبوب بارها روایت کرده است. نیز چنانکه ابن غضائری اشاره کرده، احمد بن محمد ابن عیسی، احمد بن ابی عبدالله برقی، محدث مشهور امامی را به سبب روایاتی که نقل می‌کرد، از قم بیرون راند، اما بعد از مدتی او را به قم باز گرداند و از وی عذرخواهی کرد و آن هنگام که برقی درگذشت، در تشییع پیکر او با پای برهنه شرکت کرد تا پشیمانی خود را از کردهٔ خویش نشان دهد (نک: علامهٔ حلی، ۱۴-۱۵؛ *الضعفاء*، ۳). ابوسعید سهل بن زیاد آدمی نیز از جمله کسانی بود که توسط احمد به سبب غلوی که بدان متهم بود، از قم رانده شد. چنانکه در *الضعفای* منسوب به ابن غضائری آمده (ص ۱۳)، احمد نه تنها سهل را از قم بیرون راند، بلکه از وی برائت جست و دیگران را از استماع احادیث او بر حذر داشت (نجاشی، ۱۸۵). دیگری محمد بن علی بن ابراهیم معروف به ابوسُمَیْنه بود که هنگام ورود به قم، مدتی نزد احمد بن محمد بن عیسی، منزل کرد و آن زمان که گرایش او به غلو آشکار شد، توسط احمد از قم رانده شد (*الضعفاء*، ۲۳؛ نجاشی، ۳۳۲).

ابن بابویه (*التوحید*، ۱۱۹-۱۲۰) تصریح کرده که احمد احادیثی دربارهٔ رؤیت خداوند در *النوادر* روایت کرده بوده که البته از دیدگاه ابن بابویه همگی صحیح و به معنی شناخت قلبی خداوند است و نبایـد آن احادیث را به معنی رؤیت ظاهری و از طریق چشم دانست. در میان راویان وی می‌توان سعد بن عبدالله اشعری، علی بن ابراهیم قمی، محمد بن یحیی عطار، احمد بن ادریس اشعری، داوود بن کورهٔ قمی، محمد بن حسن صفار، عبدالله بن جعفر حمیری و حمید بن زیاد را نام برد (ابوغالب زراری، ۱۵۹؛ نجاشی، ۸۲-۸۳؛ طوسی، *الفهرست*، ۲۵، ۱۱۸). احمد در برخی منابع زیدی به عنوان شیخ حسن بن علی ناصر اطروش، از ائمهٔ زیـدی مشهور، شناخته شده است (نک: مؤیـدی، ۲۱۸/۱).

از تاریخ مرگ احمد اطلاعی در دست نیست. تنها چنانکه از ابن غضائری نقل شده، احمد در زمان مرگ برقی (د ۲۷۴ یا ۲۸۰ق) زنده بوده است (نک: علامهٔ حلی، همانجا).

آثار: مهم‌ترین کتاب احمد بن محمد بن عیسی همان کتاب *النوادر* است که از آثار مورد اعتماد امامیه بوده، و از منابع مهم حدیثی آنان است (برای نمونه، نک: ابن بابویه، *فقیه*...، ۳/۱). این کتاب توسط داوود ابن کورهٔ قمی تنظیم شده بوده است (نجاشی، ۸۲؛ طوسی، همان، ۲۵). کتابی با عنوان *النوادر* به احمد بن محمد بن عیسی منسوب است که یک بار به صورت چاپ سنگی همراه کتاب *فقه الرضا*، و اخیراً در قم

(۱۴۰۸ق) به چاپ رسیده است. انتساب این کتاب به احمد محل تردید است و هیچ قرینهٔ استواری در اینکه کتاب، بخشی از کتاب النوادر است، وجود ندارد. گرچه می‌توان این کتاب را تألیف وی به شمار آورد، ولی بحث از انتساب آن به حسین بن سعید اهوازی نیز می‌تواند به طور جدی دنبال شود؛ چه احمد بن محمد بن عیسی مهم‌ترین راوی کتابهای حسین بن سعید بوده است (نجاشی، ۵۹). به هر روی، مجلسی در *بحار الانوار* (۱۶/۱، ۳۳-۳۴) از این نسخه یاد کرده، و انتساب تألیف آن را به حسین بن سعید و احمد بن محمد بن عیسی مورد بحث قرار داده است، گرچه انتساب آن را به حسین بن سعید به صورت قوی‌تری مطرح کرده است. در بحث از این نسخه، آنچه باید مورد توجه جدی قرار گیرد، آن است که این نسخه ظاهراً با کتاب *فقه الرضا* مربوط بوده است و چنانکه از جای جای آن پیداست، بخشهایی از کتاب *فقه الرضا* با این نسخه خلط شده است. این سؤال در میان است که چرا این دو کتاب با یکدیگر پیوند خورده و بخشهایی از *فقه الرضا* در کتاب موسوم به *النوادر* راه یافته است؟

از دیگر کتابهای وی *التوحید*، *فضل النبی (ص)*، *المتعة*، *الناسخ و المنسوخ*، *الاظلة*، *المسوخ*، *فضائل العرب* و کتابی در حج را نجاشی (ص ۸۳) و طوسی (همانجا) نام برده‌اند. ابن ندیم نیز آثاری با عنوانهای *الطب الکبیر*، *الطب الصغیر* و *المکاسب* را بدو منسوب کرده است (ص ۲۷۸). ابن شهر آشوب (ص ۱۴) کتابی با عنوان *الملاحم* و در جای دیگر (ص ۲۴) *نوادر الحکمة فی التفسیر* را به وی نسبت داده است. ظاهراً انتساب کتاب اخیر به وی ناشی از یک اشتباه بوده است.

مآخذ: ابن بابویه، محمد، التوحید، به کوشش هاشم حسینی، قم، موسسة النشر الاسلامی؛ همو، فقیه من لایحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۴۱۰ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ق؛ ابن شهر آشوب، محمد، معالم العلماء، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوغالب زراری، احمد، رسالة فی ذکر آل اعین، به کوشش محمد رضا حسینی، قم، ۱۴۱۱ق؛ «الرجال»، منسوب به احمد برقی، همراه الرجال ابن داوود حلی، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ الضعفاء، منسوب به ابن غضائری، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ طوسی، محمد، رجال، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ همو، الفهرست، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ علامهٔ حلی، حسن، رجال، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ کشی، محمد، معرفة الرجال، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مؤیدی، مجدالدین، لوامع الانوار، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق.

حسن انصاری

اَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُظَفَّر، نک: آل محتاج.

اَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّدِ حَیمی کوکَبانی (۱۰۷۳-۱۱۵۱ق/۱۶۶۳-۱۷۳۸م)، خطیب، ادیب، شاعر و مورخ یمنی. وی در شهر شبام (در دامنهٔ کوه کوکبان در یمن) زاده شد و به همین سبب در برخی منابع کوکبانی و گاه شبامی خوانده شده است (شوکانی، ۱۰۳/۱؛ صنعانی، یوسف، ۱۷۳/۱؛ بغدادی، *هدیه*، ۱۷۲/۱-۱۷۳؛ صنعانی، محمد، ۲۵۲). کتاب *تقاریظ نشر العرف* اثر محمد صنعانی تنها منبعی است که حاوی اندک اطلاعی از زندگانی وی است و آن هم به اندازه‌ای نیست که بتوان شرح حال روشنی از او به دست داد. نسب وی به نشوان بن سعید حمیری (د ۵۷۳ق/۱۱۷۷م)، یکی از دانشمندان معروف یمن می‌رسد (شرف الدین، ۲۴۳/۴؛ صنعانی، محمد، همانجا). احمد در زادگاه خویش در محضر پدر و علمای شبام و کوکبان پرورش یافت و به کار ادب و انشا و ترسل پرداخت (شرف الدین، همانجا). سپس به دربار امامان زیدی یمن راه یافت و پیش از آنکه منصور حسین بن متوکل به امامت برسد، در لشکرکشیهای وی «خطیب جهاد» بود و سپس خطیب شبام شد و تا زمان استیلای مهدی صاحب المواهب (د ۱۱۳۰ق) بر بخشهایی از یمن، همچنان این مقام را حفظ کرد (صنعانی، محمد، ۲۵۳). احمد در حدود سال ۱۱۴۰ق به صنعا کوچید و در آنجا از ۱۱۴۸ق به سبب بیماری عبدالقادر نزیلی به جای وی خطیب صنعا شد (همانجا). احمد از یاران خاص منصور حسین بن متوکل بود و در ایام حکومت وی در صنعا، تا زمان مرگ همچنان در مقام خطیبی باقی ماند (همو، ۲۵۳-۲۵۴، ۲۵۷؛ قس: بغدادی، همانجا). پس از مرگ احمد، محمد بن اسماعیل خطبه‌ای در بزرگداشت وی خواند که محمد صنعانی قطعه‌ای از آن را نقل کرده است (ص ۲۵۷-۲۵۸).

احمد علاوه بر خطابه، در شعر نیز چیره دست بود و با شاعران و امیرانی چون ابراهیم بن زید جحاف حبوری، حسین بن عبدالقادر بن ناصر، یحیی بن حسن بن احمد حیمی مکاتباتی منظوم داشته است (همو، ۲۵۴-۲۵۶). ۳ دیوان به وی نسبت داده‌اند که کوچک‌ترین آنها به انواع جناس اختصاص دارد (همو، ۲۵۴؛ بغدادی، *ایضاح*، ۵۰۰/۱).

آثار چاپی: ۱. *حدائق النمام فی الکلام علی ما یتعلق بالحمام*. این اثر به کوشش عبدالله محمد حبشی در صنعا و بیروت (۱۹۸۶م) به چاپ رسیده است. ۲. *سیرة الحبشة*. این اثر به کوشش مراد کامل در قاهره (۱۹۷۲م) به چاپ رسیده است. ۳. *عطر نسیم الصبا*، در ادب. این اثر به کوشش احمد مطاع در صنعا (۱۳۶۱ق) به چاپ رسیده است.

آثار خطی: ۱. *تحقیق من عرف بالرحلة الی بلاد الشرف*. نسخه‌ای از آن در موزهٔ بریتانیا موجود است (حبشی، ۹۵؛ زرکلی، ۲۴۲/۱). ۲. *طیب السمر فی اوقات السحر*، به نثر مسجع. وی در این کتاب به شرح احوال بزرگان یمن پرداخته است. هر چند این کتاب از بهترین تألیفات وی در تاریخ به شمار می‌آید، اما به سبب متصنع بودن، استفاده از آن دشوار است. این کتاب که در ۲۴ صفر ۱۱۴۳ در صنعا به پایان رسیده، در ۲ جلد و ۴ جزء نوشته شده است: در محاسن کوکبان، در ذکر بزرگان صنعا، در ذکر بزرگان شبام، و در ذکر بزرگان کوکبان تا صعده. نسخه‌های متعددی از این کتاب در دست است (صنعانی، محمد، ۲۵۲؛ *فهرس...*، ۱۸۲/۷؛ سید، ۲۶۷؛ زرکلی، همانجا). ۳. *نجوم اللیل الطالعة علی غرر الخیل*. نسخه‌ای از آن در دانشگاه ریاض موجود است

(همانجا). ۴. *الوشی المرقوم علی الدر المنظوم*، در ادب. این کتاب شرح رسالهٔ الواثق بالله مطهر بن محمد بن مطهر است و به سبک شرح *لامیة العجم* صفدی نوشته شده است (شرف الدین، ۲۴۳/۴؛ کحاله، ۸۹/۲-۹۰).

آثار منسوب: ۱. *الاصداف المشحونة باللآلی المکنونة*، در شرح قصیدهٔ محمد بن عبدالله بن امام شرف الدین (صنعانی، یوسف، ۱۶۷/۱؛ شوکانی، ۱۰۳/۱). ۲. *عراض اقراط الذهب فی المفاخرة بین الروضة و بئر العزب* (حبشی، ۲۱۸؛ صنعانی، محمد، ۲۵۳). ۳. شرحی بر رسالهٔ عبدالله بن علی موسوم به *الروض المطلول* که به سبک رسالهٔ ابن زیدون نوشته شده است (همانجا). ۴. شرحی بر قصیدهٔ مولا محمد بن حسین ابن عبدالقادر (همو، ۲۵۲).

مآخذ: بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ حبشی، عبدالله، *مراجع تاریخ الیمن*، دمشق، ۱۹۷۲م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سید، ایمن فؤاد، *مصادر تاریخ الیمن فی العصر الاسلامی*، قاهره، ۱۹۷۴م؛ شرف الدین، احمد حسین، *تاریخ الیمن الثقافی*، مطبعة کیلانی الصغیر، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ شوکانی، محمد، *البدر الطالع*، بیروت، ۱۳۴۸ق؛ صنعانی، محمد، *تقاریظ نشر العرف لنبلاء الیمن*، صنعا، مرکز الدراسات و البحوث؛ صنعانی، یوسف، *نسمة السحر*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ *فهرس بالکتب العربیة التی وردت علی الدار من سنة ۱۹۲۹ - ۱۹۳۵*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م.

رضوان مساح

اَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّدْ شیخ بْنِ زِیْدان، نک: سعدیان.

اَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّدْ عِرْفان، نک: احمد رای بریلوی.

اَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّدِ قَزْوینی، نک: آل قزوینی.

اَحْمَدِ بْنِ مَحْمود (یا محمد)، معروف به ملازاده و معین‌الفقرا، از نویسندگان سدهٔ ۸ و ۹ق و صاحب *تاریخ ملازاده*. آگاهی ما دربارهٔ خانواده و زندگانی احمد اندک و منحصر به اطلاعات پراکنده‌ای است که خود او در *تاریخ ملازاده* به دست می‌دهد. از گفته‌های او در معرفی مزار رکن‌الدین عبدالرحیم بن احمد شارستانی جد مادری و جمال‌الدین محمد بن عبدالرحیم شارستانی دایی خود، چنین بر می‌آید که خانوادهٔ مادری وی اهل فضل و عرفان بودند (ص ۶۶). او همچنین دربارهٔ خواجهٔ پارسا محمد بن حافظ بخاری (د ۸۲۲ق/۱۴۱۹م) از مشایخ طریقت نقشبندیهٔ معاصر خود به گونه‌ای سخن رانده که گویی مرید وی بوده است و لقب معین الفقرا نیز بر صوفی بودن او دلالت دارد.

تاریخ ملازاده تنها اثری است که از او برجا مانده است. این کتاب دربارهٔ مزارهای مشاهیر و صوفیانی است که تا نیمهٔ اول سدهٔ ۹ق/۱۵م در بخارا مدفون شده‌اند. معرفی مزارات البته به گونه‌ای پراکنده در برخی از کتابهای پیشین، به ویژه تاریخ شهرها مانند *تاریخ بیهق* و *تاریخ قم*، دیده می‌شود، ولی بعدها در شناسایی مزارات کتابهایی مستقل چون *شد الازار*، *تاریخ ملازاده*، *مزارات کرمان* و جز آنها تألیف گردید.

تاریخ ملازاده در عین اختصار، از مهم‌ترین مآخذی است که در وصف مقابر نخبگان بخارا و نیز شرح احوال رجال این شهر به دست ما رسیده است. امتیاز دیگر آن این است که مؤلف از مآخذی مانند *تاریخ بخارای* ابوعبدالله محمد بن احمد بخاری وزّاق (د ۴۱۲ق/۱۰۲۱م) سود جسته (ص ۵) که تاکنون به دست ما نرسیده است.

تاریخ تألیف کتاب را اندکی پس از ۸۱۴ ق دانسته‌اند؛ زیرا آخرین شخصیتی که مؤلف در اثر خود از او یاد کرده، بابا مبارک چهار طاقی است که در ۸۱۴ ق درگذشته است (ص ۷۵؛ بارتولد، ۱۵۴، حاشیه؛ پریتساک، 95؛ گلچین، ۱). در این کتاب ۱۶۰ تن از علما، فقها، مشایخ صوفیه، سلاطین و قضات بخارا که مزارشان در این شهر، یا اطراف آن بوده، شناسانده شده‌اند. نثر کتاب بسیار ساده، روان و تا اندازه‌ای متأثر از سبک و روش ترجمه و تلخیص *تاریخ بخارای* نرشخی است که در برخی موارد مؤلف از این مأخذ سود برده است (نک: ص ۴).

از *تاریخ ملازاده* چندین نسخه موجود است (نک: گلچین، ۳-۶؛ استوری، I(2)/953). فراوانی نسخه‌های کتاب نشانهٔ اهمیت این اثر در آسیای میانه است (بارتولد، ۱۵۳؛ پریتساک، 94). این کتاب نخستین بار در ۱۳۲۲ق به کوشش ملا سلطان بن ملا صابر بخاری به ضمیمهٔ ترجمه و تلخیص *تاریخ بخارای* نرشخی در بخارا و سپس در ۱۳۲۸ق، خلاصه‌ای از آن به ضمیمهٔ *تحفة الزائرین* اثر ناصرالدین حنفی بخاری در همان شهر به چاپ سنگی رسید (نک: گلچین، ۵) و در ۱۳۳۹ش نیز در تهران به کوشش احمد گلچین معانی چاپ شده است.

مآخذ: احمد بن محمود، *تاریخ ملازاده*، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ بارتولد، و. و.، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ش؛ گلچین معانی، احمد، مقدمه و حاشیه بر *تاریخ ملازاده* (نک: هم، احمد بن محمود)؛ نیز:
Pritsak, O., «Āl-i Burhān», *Der Islam*, Berlin, 1952, vol. XXX; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1972.

علی میرانصاری

اَحْمَدِ بْنِ مُدَبِّر، نک: ابن مدبّر.

اَحْمَدِ بْنِ مَسْروق، نک: ابوالعباس مسروق.

اَحْمَدِ بْنِ موسَی بْنِ جَعْفَر (د ح ۲۰۳ق/۸۱۸م)، از فرزندان امام موسیٰ کاظم (ع)، معروف به «سید السادات» و «شاه چراغ». آگاهیها دربارهٔ زندگی احمد بن موسیٰ (ع) بسیار اندک است و در منابع جز به چند مقطع از زندگی او پرداخته نشده است. دربارهٔ رابطهٔ احمد با پدر بزرگوارش این اندازه آورده‌اند که امام کاظم (ع) او را گرامی می‌داشت و ملکی از خود موسوم به «یسیره» (؟) را بدو بخشید (نک: مفید، ۳۰۳؛ بیهقی، گ ۸۷ الف). او را به بخشندگی، دلیری و پارسایی ستوده‌اند (همانجاها).

دربارهٔ نقش او در انتقال دانش اهل بیت، بیهقی آورده که احمد احادیث بسیاری را، از جمله از پدرش روایت می‌کرده است (همانجا)، اما از این «احادیثِ فراوان» نمی‌توان چیزی در کتب امامیه یافت؛ تنها یک روایت از طریق شخصی به نام احمد بن موسیٰ از علی بن جعفر نامی از محمد بن مسلم در *کافی* کلینی (۴۰۶/۴) و به نقل از او در *تهذیب* طوسی (۱۰۲/۵) آمده که به احمد بن موسیٰ کاظم (ع) نسبت داده شده است (نک: اردبیلی، ۷۲/۱-۷۳؛ نیز قس: روایت کلینی، ۲۸۳/۶، با یک واسطه از «احمد بن موسیٰ» نامی). از این‌رو دربارهٔ جایگاه رجالی وی

در کتب اصلی رجال شناسی امامیه، سخنی نیامده است و تنها برخی از متأخرین برپایهٔ مدح نقل شده از سوی شیخ مفید (نک: سطور پیشین)، حدیث وی را «حسن» شمرده‌اند (مجلسی، ۱۴۵؛ نیز نک: حر عاملی، ۱۳۳/۲۰) و حتی بر توثیق وی تصریح داشته‌اند (مثلاً نک: مامقانی، ۹۷/۱؛ نیز برای تضعیف وی، نک: تستری، ۶۶۱/۱).

آورده‌اند که پس از شهادت امام کاظم (ع)، علی بن موسیٰ الرضا (ع) که پدر جانشینی او را تصریح کرده بود، ودایع امامت را از ام احمد همسر امام کاظم (ع) مطالبه کرد و مادر احمد آنها را تسلیم وی داشت. سپس احمد در حضور مردمی که او را پیشوا می‌پنداشتند، امامت برادر را تصدیق و با وی بیعت کرد (ابن بابویه، محمد، ۲۰/۱ به بعد؛ نیز نک: ملک الکتاب، ۱۴۴-۱۴۵). گفته‌اند که پس از امام کاظم (ع) شماری از پیروان، امامت را از آنِ احمد دانسته‌اند (نک: کشی، ۴۷۲؛ اشعری، ۲۹-۳۰). کشی (همانجا) از میان این کسان، ابراهیم و اسماعیل پسران ابوسمال را یاد کرده، گونه‌ای از «وقف» را به آنان نسبت می‌دهد و در توضیح می‌افزاید هنگامی که شنیدند احمد در قیام ابوالسرایا (ﻫ م) با وی همراهی کرده است، به‌کار خود درماندند و از او بازگشتند و بر امامت موسیٰ بن جعفر (ع) توقف کردند. به هر روی تأیید همراهی احمد با ابوالسرایا در گزارشهای تاریخی طبری و ابوالفرج اصفهانی دربارهٔ جریان این قیام دیده نمی‌شود.

در برخی از منابع نیز از گرایش گروهی به امامت احمد بن موسیٰ پس از امام رضا (ع) سخن به میان آمده است. منابع فرقه‌شناختی امامی، از فرقه‌ای یاد می‌کنند که پس از امام رضا (ع)، قائل به امامت احمد شدند. به گفتهٔ آنان احمدیه امامت جواد (ع) را به سبب خردسالی نپذیرفته، آن را مستلزم تکلیف بر فرد نامکلف می‌دانستند و همچون گروهی از فطحیه، انتقال امامت به برادر را صحیح می‌شمردند (نک: نوبختی، ۷۲، ۷۴، ۹۳-۹۴؛ اشعری قمی، ۹۳؛ سیدمرتضیٰ، ۹۵/۱-۹۶؛ نیز نک: خوارزمی، ۳۲؛ شهرستانی، ۱۶۹/۱؛ برای نفی انتقال امامت به برادر جز در مورد حسنین (ع)، نک: ابن بابویه، علی، ۱۸۷-۱۸۹). استفاده از لفظ «امام» را در کتاب زرکوب (د ۷۸۹ق) و دیوان شاه داعی شیرازی (سدهٔ ۹ق)، شاید بتوان از بقایای چنین باوری تصور کرد (نک: زرکوب، ۱۹۷؛ شاه داعی، ۸۵/۲-۸۶).

بعضی از نسب شناسان برآنند که از احمد بن موسیٰ (ع) فرزندی باقی نماند (نک: عمری، ۱۰۷؛ فخرالدین رازی، ۷۷)، اما برخی دیگر برای او اعقابی برشمرده‌اند (مثلاً نک: بیهقی، گ ۸۸ الف).

دربارهٔ آمدن احمد بن موسیٰ (ع) به ایران و انگیزهٔ آن، حکایات گوناگونی وجود دارد. برپایهٔ حکایت علی بن زید بیهقی، احمد در بغداد ساکن بود و آنگاه که خبر درگذشت ناگهانی امام رضا (ع) به او رسید، با همراهانی بسیار، به خون خواهی برادر و انتقام از مأمون خروج کرد و روی به ایران نهاد. برپایهٔ این حکایت او در قم و ری با سپاهیان مأمون جنگید و سرانجام به خراسان آمد و در جایی نزدیک اسفراین طی جنگ با لشکریان مأمون کشته شد و مدفن او در همانجا زیارتگاه گردید (نک: گ ۸۷ ب).



آرامگاه احمدبن موسیٰ (شاهچراغ)

در حکایاتی دیگر آمده است که احمد مدتی پیش از درگذشت امام رضا (ع) و مقارن با ولایت عهدی او همراه جماعتی قصد ایران کرده بود تا به برادر ملحق شود. البته در این حکایات که خبر آنها قدیم تر از سدهٔ ۸ق نیست، سبب و مسیر حرکت احمد به طرف فارس، به صورتهایی گوناگون عنوان شده است (نک: جنید، *شد الازار*، ۲۸۹؛ سپهر، عباسقلی، ۲۳۲/۷؛ روضاتی، ۷۸-۸۰؛ بحرالعلوم، ۳۰۸). آورده‌اند که عامل مأمون در نزدیکی شیراز با او جنگید و هنگامی که یاران احمد شنیدند امام رضا (ع) وفات یافته است، متفرق شدند. احمد چون نتوانست باز گردد، به سوی شیراز رفت و سرانجام در همانجا وفات یافت (نک: حمدالله، *تاریخ...*، ۲۰۴؛ جنید، همانجا؛ فرصت، ۴۴۵؛ قس: سپهر، عباسقلی، ۲۳۳/۷). با آنکه بعضی گفته‌اند افراد احمد با عساکر قتلغ نامی جنگیدند (نک: بحرالعلوم، همانجا)، اما این نام با رجال دورهٔ اتابکان فارس (حک ۵۴۳ - ۶۸۵ق) که ترک نژاد بوده‌اند، سازگارتر است و ممکن است به کار رفتن آن دربارهٔ دشمنان احمد بن موسیٰ (ع) ناشی از نوعی خلط بوده باشد، چنانکه اتابک ابوبکر سعد بن زنگی که گفته‌اند پیکر احمد در زمان او پیدا شد، ملقب به

قتلغ بود (نک: وصاف، ۱۵۵، ۱۹۰ به بعد؛ زرکوب، ۱۹۸).

جایگاه واقعی قبر احمد بن موسیٰ (ع) نیز محل تأمل است و در این مورد سخن از اسفراین و مکانهای دیگر رفته است (نک: بیهقی، همانجا؛ اعتمادالسلطنه، *مرآة...*، ۲۲۹۷/۴؛ روضاتی، ۷۷-۸۰). دفن احمد را در مقبرۀ پدر، به رغم قولی که در این باره آمده است، مردود شمرده‌اند (نک: مامقانی، ۹۷/۱؛ آل‌یاسین، ۲۰۰-۲۰۲). عُمَری و ابن عنبه به محل قبر اشاره نکرده‌اند و بیهقی اساس واقع بودن آن را در شیراز صرفاً اشتهاری غلط نزد عامه می‌پندارد (بیهقی، همانجا). سخن بیهقی به صراحت نشان می‌دهد که در سدۀ ۶ق، شیراز به عنوان مدفن احمد شهرت داشته است، در حالی که بر پایۀ اقوال زرکوب (همانجا) و جنید شیرازی (همان، ۲۸۹-۲۹۰)، عموماً تصور بر آن است که زمان کشف این مدفن در شیراز، سدۀ ۷ق است (نک: بحرالعلوم، ۳۰۸- ۳۰۹؛ روضاتی، ۸۰).

برخی از منابع متأخر، اکتشاف قبر را به زمان عضدالدولۀ دیلمی نسبت داده‌اند (نک: مجدالاشراف، ۱۰ به بعد). این نسبت را از آن جهت می‌توان مورد تأمل قرار داد که اگر فردی از بزرگان اهل بیت در شیراز وفات یافته بود، شاید عضدالدولۀ دیلمی شیعی بدان عنایتی خاص مبذول می‌داشت و با توجه به علاقه‌ای که به ساختن ابنیه و عمارات داشته (نک: مقدسی، ۳۲۹، ۳۳۹، ۳۴۱؛ ابن جوزی، ۲۸۹/۱۴)، مقبره‌ای برای او می‌ساخت. بعضی با فرض صحت داستان عضدالدوله، پنداشته‌اند که حوادث زمان بالمآل منجر به اکتشاف مجدد قبر در دورۀ اتابکی شده است (نک: تشید، ۱۷۱). در این زمان جسد شخصی را یافتند که بر خاتم او نقش «العزة لله احمد بن موسیٰ» دیده می‌شد (نک: زرکوب، جنید، همانجاها). به‌گفتۀ جنید شیرازی، بر مدفن احمد «گنبد بساختند و بعد از آن اتابک ابوبکر بلندتر از آن کرد و در چند صباح نور از آن می‌تافت، چنانکه بسیار کس می‌دیدند» (*تذکره...*، ۳۳۵). عنوان «شاه چراغ» برای احمد، ظاهراً برگرفته از یک داستان، حاکی از ساطع شدن نوری از محل جسد در زمان عضدالدوله بوده است (نک: تشید، ۱۷۰-۱۷۱).

در ایران بقاع دیگری منتسب به احمد بن موسیٰ (ع) وجود دارد که بعضی خود به «شاه چراغ» معروف هستند (نک: نراقی، ۱۷۰-۱۷۴؛ ایزدپناه، ۱۶/۲-۱۸، ۷۳؛ پاپلی، ۶۱۹، ۶۳۲).

بقعۀ احمد بن موسیٰ: بقعۀ احمد بن موسیٰ از قدیم در زمرۀ مزارات مشهور بوده است (نک: حمدالله، *نزهة...*، ۱۱۵-۱۱۶؛ ابن بطوطه، ۲۲۲/۱). در پی کشف مدفن، به دستور اتابک ابوبکر بن سعد بن زنگی بقعه‌ای بر آن ساخته شد که به تدریج رونق یافت. در ۷۴۴ق/۱۳۴۳م تاشی (طاش) خاتون مادر ابو اسحاق اینجو (ه م) برای آن قبه‌ای مرتفع و هم پیوسته به بقعه مدرسه‌ای ساخت که بعدها از بین رفت (زرکوب، ۱۹۷-۱۹۸؛ جنید، *شدالازار*، ۲۸۹-۲۹۲؛ فرصت، ۴۴۵). او قرآنهایی برای مقبره وقف کرد و در حدود سال ۷۵۰ق قبر خود را در جوار آن تدارک دید (جنید، همان، ۲۹۲؛ کریمی، ۸۱-۸۳). ابن بطوطه در همین دوره از قرائت و ختم قرآن در آنجا یاد می‌کند و دربارۀ سرایی برای اطعام مسافران و مدرسه‌ای که تاشی خاتون ساخته بود، سخن می‌گوید. به گفتۀ همو تاشی خاتون هفته‌ای یک شب به زیارت مقبره می‌رفت و قضات و فقها و سادات شیراز هم جمع می‌شدند و کسی برای حاضران وعظ می‌کرد و در پایان طبل و شیپور می‌زدند (۲۲۳/۱).

به گفتۀ تاورنیه (نیمۀ سدۀ ۱۱ق) بنای آجری شاه چراغ به سبب توجه مردم، بهتر از دیگر اماکن مذهبی شیراز حفظ شده است (II/401) و تداول عنوان «شاه چراغ» دست کم به این دوره می‌رسد (نک: همانجا).

تعمیرات: ساختمان شاه‌چراغ چندبار، اغلب به علت زلزله، آسیب دیده، و در سده‌های متأخر تعمیرات قابل ملاحظه‌ای در آن صورت گرفته است. بنابر متن یک وقف نامه، در ۹۱۲ق/۱۵۰۶م حبیب الله شریفی متولی مقبره، آن را بازسازی و در ساختمان و تزیینات آن دگرگونیهایی ایجاد کرد. تعمیراتی دیگر در پی خرابی ناشی از زلزله در ۹۹۷ق، به پشتوانۀ موقوفات، و سپس تعمیراتی در سالهای ۱۱۴۲ و ۱۱۴۶ق انجام گرفت. نادرشاه افشار پس از تعمیر بنا، امر به ساختن قندیلی از طلا داد که تا زلزلۀ ۱۲۳۹ق برجا بود. در این زمان که حکمرانی فارس با حسینعلی میرزا فرمانفرما بود، با فروش آن و نیز با درآمد موقوفات میمند به بازسازی کلی بنا و ساختن گنبد پرداختند. رواج بیتی در میان مردم شیراز پیش از ویرانی آن گنبد، نشان از ترک‌دار بودن آن دارد. ضریح نقره‌ای نیز در ۱۲۴۳ق برای مزار ساخته شد (نک: استرابادی، ۱۱۴؛ نواب، ۶۹، ۷۵۳؛ فسایی، ۵۱۲/۱-۵۱۴، ۱۱۸۶/۲-۱۱۸۷؛ هدایت، ۱۰۶/۱۰؛ فرصت، ۴۴۶؛ مجدالاشراف، ۸۶-۸۷؛ کریمی، ۸۴ - ۸۵؛ مصطفوی، ۶۴؛ سامی، ۵۷۹). در ۱۲۵۸ یا ۱۲۵۹ق فرهاد میرزا حکمران شیراز ساختمان را آیینه‌کاری کرد (هدایت، ۲۷۶/۱۰؛ فسایی، ۷۸۲/۱). گنبد که دیگر بار بر اثر زلزلۀ ۱۲۶۹ق شکسته شده بود، به دستور ظهیرالدوله تعمیر شد. افزون بر آن در ۱۲۷۳ق مؤیدالدوله تعمیراتی در حجره‌ها و صحن صورت داد (اعتمادالسلطنه، *مرآة*، ۱۲۷۵/۲، *المآثر...*، ۶۶؛ فسایی، ۱۱۸۷/۲). درهای سیمین رواق در ۱۲۸۹ و ۱۳۰۹ق توسط ظل‌السلطان مسعود میرزا و حاجی نصیرالملک، و ضریح نقره‌ای بار دوم در ۱۳۰۶ق ساخته شد (فرصت، ۴۴۶- ۴۴۷؛ هدایت، ۱۰۶/۱۰؛ بهروزی، *بناهای...*، ۱۶۵). طرحهایی از آغاز سدۀ ۱۳ق در دست است که گنبد را از نوع شلغمی و پوشیده از کاشیهایی با طرح بازوبندی نشان می‌دهد (دیولافوآ، 443؛ فرصت، تصویر ۵۰). ویرانی بنای شاه‌چراغ بر اثر زلزلۀ سالهای ۱۳۳۹ و ۱۳۴۰ق نیز منجر به اقدام برای تجدید عمارت و دگرگونی طرح آن گردید (نواب، ۷۳۸، ۷۴۳، ۷۵۳؛ سپهر، عبدالحسین، ۱۳۸).

در سالهای ۱۳۳۶-۱۳۴۲ش گنبد بازسازی، و تغییراتی در بقعه داده شد. نقاشیهای روی گچ مربوط به دورۀ صفویه را که با گچ و آیینه پوشانده شده بود، بیرون آوردند («ساختمان...»، ۱۲؛ مصطفوی،

همانجا؛ مهراز، ۴۷۸ـ ۴۷۹). در ۱۳۴۵ش در نقرهٔ طلا و میناکاری کنونی که ساختهٔ دست هنرمندان اصفهان است، به جای در نقره‌ای ظل‌السلطانی نصب و در قدیم به موزه منتقل شد. در دههٔ ۱۳۵۰ش اجرای طرح توسعه و نوسازی مجموعهٔ شاهچراغ و بناهای اطراف آن آغاز گردید (نک: سامی، ۵۸۱؛ *طرح توسعه*، جم).

مقبرهٔ احمد بن موسیٰ (ع) اکنون در ضلع غربی صحنی نوساز واقع است که بقعهٔ محمد بن موسیٰ (ع) را نیز در بر دارد. این صحن جدید دارای رواقهایی در پیرامون و دو ورودی اصلی و دو خروجی به سوی جامع عتیق و بازار است. قبور بعضی دانشمندان، ادیبان و عارفان در حیاط و بقعهٔ شاهچراغ قرار داشته است، از جمله میرزا ابوالقاسم سکوت (د ۱۲۳۸ق)، وصال شیرازی (د ۱۲۶۲ق)، فرزندان وصال، جلال‌الدین مجدالاشراف (د ۱۳۳۱ق) و دیگران (فرصت، ۴۴۷؛ بهروزی، همان، ۱۶۳).

بنای کنونی: در مرقد کنونی هیچ نشانی از بنای سدهٔ ۷ق دیده نمی‌شود (ویلبر، 105). صرف نظر از ایوان ۱۰ ستونی جدید، بر مبنای تصاویر موجود، بنا بیشتر به وضع سدهٔ ۱۳ق آن مشابهت دارد (نک: دیولافوآ، همانجا). با این حال بیشترین بخش آن نوسازی و به شیوهٔ سنتی تزیین شده است (بررسی محلی). تزیینات ستونها و طاق ایوان از چوب است. در دو گوشهٔ این ایوان از قدیم تا کنون دو گلدستهٔ کاشی کاری وجود دارد. گنبد که در فاصلهٔ سالهای ۱۳۳۶ تا ۱۳۴۲ش بازسازی شده، به شکل شلغمی با شکمی فرورفته‌تر از گنبد قدیم و با پوششی از کاشی معرق با طرح اسلیمی است. این گنبد تا حدودی شکل «سَرْوَک» را که گنبد متداول در شیراز بوده، حفظ کرده است (سامی، همانجا؛ پیرنیا، ۱۲۸). داخل حرم را با آیینه‌کاری ساده و رنگین بر بدنه‌ها، مقرنسها و کاربندیها تزیین کرده‌اند. بر گریو گنبد کتیبه‌ای به قلم ثلث حاوی سورهٔ فتح به تاریخ ۱۲۴۶ق به صورت آیینه‌کاری وجود دارد. بر بخشهایی از دیوار حرم (به ویژه بر گیلوییها) کتیبه‌هایی به قلم خوش ثلث و نستعلیق و بیشتر بر زمینهٔ لاجوردی نوشته شده که اشعار و کتابت برخی، از وقار و فرهنگ و یزدانی (فرزندان وصال) است. از گچبری بر زمینهٔ رنگی و نیز نقاشی برای تزیین بدنه‌ها استفاده شده که بیشتر بازمانده از سده‌های گذشته است (فرصت، ۴۴۶؛ سامی، ۵۸۰؛ روحانی، ۴۷۵؛ بررسی محلی). ضریح نقره‌ای کنونی که تاریخ ۱۳۴۲ش و ۱۳۸۳ق بر آن دیده می‌شود، به دست هنرمندان شیرازی ساخته شده، و دارای ۳ کتیبه به قلمهای ثلث و نستعلیق شامل آیاتی از سوره‌های نور و انسان و نیز قصیده‌ای به فارسی است. مزار و ضریح چنانکه در دیگر بقاع شیراز هم دیده می‌شود، در زیر گنبد قرار ندارد (سامی، ۵۸۳؛ مصطفوی، ۶۴؛ بررسی محلی). بقعه در ۱۳۱۸ش به شمارهٔ ۳۶۳ به ثبت تاریخی رسیده است.

موقوفات: شاهچراغ از قدیم موقوفاتی داشت که میمند و توابعش (ملک تاشی خاتون) و بعضی دهات، املاک، گرمابه‌ها، دکانها و ... از آن جمله بوده است. تاشی خاتون مدرسه و زاویه‌ای برای مقبره ساخت و مصحفی مذهّب در ۳۰ جزء به خط پیریحیی جمالی صوفی و به تاریخ کتابت ۷۴۶ق وقف آن کرد که اکنون در موزهٔ پارس نگاهداری می‌شود (نک: امداد، ۱۴۳؛ کریمی، ۸۱، ۸۳). در زمان شاه اسماعیل صفوی بر املاک موقوفهٔ میمند افزوده شد (نواب، ۶۹؛ فسایی، ۱۵۶۵/۲؛ کریمی، ۸۴؛ دانش پژوه، ۲۳۴/۵، ۲۳۶ـ ۲۳۷). اسنادی وجود دارد که چگونگی امور املاک موقوفه و مخارج بقعه را در دورهٔ قاجار نمایان می‌سازد (نک: همو، ۲۳۳/۵ به بعد). در سالهای ۱۳۰۴ـ۱۳۰۷ق ظاهراً از مازاد درآمد موقوفات شاهچراغ، در نزدیکی آن کاروان‌سرایی ساخته شد (فسایی، ۱۲۲۵/۲ـ۱۲۲۶؛ فرصت، ۵۰۴). از حدود ۵۰ سال قبل به این سو تصرفاتی در املاک موقوفهٔ میمند پدید آمده است (نک: سامی، ۵۰۲).

مؤسسات فرهنگی: کتابخانه‌ای که به دنبال وقف قرآنها و احتمالاً کتب دیگر برای بقعه، توسط تاشی خاتون، به تدریج فراهم شد، از حوادث مصون نماند. در آغاز سدهٔ ۱۰ق کتابخانه بازسازی و دایر شد. (کریمی، همانجا). کتابخانهٔ فعلی حاصل احیای کتابخانهٔ از دست رفتهٔ قدیم است و عمدتاً از کتب اهدایی خطی و چاپی تشکیل شده، و فهرست کتابهای خطی آن انتشار یافته است (نک: بهروزی، *فهرست...*، ۱/«الف ـ ب»).

موزه: بقعه دارای موزهٔ کوچکی است از آثار پیش از اسلام و دورهٔ اسلامی ایران شامل قرآنهای خطی، کاشیهای دوره‌های مختلف، درهای نقره و جز آن (سامی، ۵۸۱؛ بررسی محلی).

مآخذ: آل یاسین، محمدحسن، *تاریخ حرم کاظمین*، ترجمهٔ غلامرضا اکبری، کنگرهٔ جهانی حضرت رضا (ع)، ۱۳۷۱ش؛ ابن بابویه، علی، *الامامة و التبصرة من الحیرة*، به کوشش محمد رضا حسینی، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ ابن بابویه، محمد، *عیون اخبار الرضا*، به کوشش مهدی حسینی لاجوردی، قم، ۱۳۷۷ق؛ ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و دیگران، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق؛ اردبیلی، محمد، *جامع الرواة*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ استرابادی، محمد مهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ اشعری قمی، سعد، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۹۶۳م؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *المآثر و الآثار*، تهران، ۱۳۰۶ق؛ همو، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ امداد، حسن، *شیراز در گذشته و حال*، شیراز، ۱۳۳۹ش؛ ایزدپناه، حمید، *آثار باستانی وتاریخی لرستان*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بحرالعلوم، جعفر، «تحفة‌العالم»، همراه ج ۴۸ *بحارالانوار* مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ بهروزی، علینقی، *بناهای تاریخی و آثار هنری جلگهٔ شیراز*، شیراز، ۱۳۵۴ش؛ همو، *فهرست کتب خطی*، شیراز، ۱۳۶۰ش؛ بیهقی، علی، *لباب الانساب*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۳۶۵۶؛ پاپلی، محمدحسین، *فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور*، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ پیرنیا، محمد کریم، «گنبد در معماری ایران»، *اثر*، ۱۳۷۰ش، شم ۲۰؛ تستری، محمدتقی، *قاموس الرجال*، قم، ۱۴۱۰ق؛ تشید، علی‌اکبر، *قیام سادات علوی*، تهران ، ۱۳۳۱ش؛ جنید شیرازی، ابوالقاسم، *تذکرهٔ هزار مزار* (ترجمهٔ *شدالازار*)، ترجمهٔ عیسی بن جنید شیرازی، به کوشش نورانی وصال، شیراز، ۱۳۶۴ش؛ همو، *شدالازار*، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸ش؛ حر عاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، به کوشش محمد رازی، بیروت، ۱۳۸۹ق؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *نزهة‌القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، تهران، ۱۳۶۲ش؛

خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۳۴۹ق؛ دانش پژوه، محمدتقی، *نسخه‌های خطی*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ روحانی وصال، *گلشن وصال*، تهران، ۱۳۱۹ش؛ روضاتی، محمد علی، *جامع الانساب*، اصفهان، ۱۳۳۵ش؛ زرکوب شیرازی، احمد، *شیرازنامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ «ساختمان گنبد حضرت شاه چراغ»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۴۱ش، س۱، شم ۱؛ سامی، علی، *شیراز شهر جاویدان*، شیراز، ۱۳۶۳ش؛ سپهر، عباسقلی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش ابراهیم میانجی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ سپهر، عبدالحسین، *یادداشتهای ملک المورخین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سید مرتضی، علی، *الفصول المختارة من العیون و المحاسن*، نجف، ۱۳۶۵ق؛ شاه‌داعی‌شیرازی، محمود، *کلیات*، به کوشش محمددبیرسیاقی،تهران،۱۳۴۸ش؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق؛ *طرح توسعه و نوسازی مجموعهٔ دینی شاهچراغ*، مهندسین مشاور داخلی، ۱۳۵۱ش؛ طوسی، محمد، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۹۰ق؛ عمری، علی، *المجدی فی انساب الطالبیین*، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، تهران، ۱۴۰۹ق؛ فخرالدین رازی، *الشجرة المبارکة*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۹ق؛ فرصت، محمد نصیر، *آثار العجم*، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فسایی، حسن، *فارسنامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کریمی، بهمن، *راهنمای آثار تاریخی شیراز*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، *الاصول من الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۴۹ق؛ مجدالاشراف، محمدرضا، *آثار الاحمد*، ۱۳۲۲ق؛ مجلسی، محمدباقر، *الوجیزة*، تهران، ۱۳۱۲ق؛ مصطفوی، محمدتقی، *اقلیم پارس*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ مفید، محمد، *الارشاد*، قم، مکتبة بصیرتی؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ ملک الکتاب شیرازی، *ریاض الانساب و مجمع الاعقاب (بحر الانساب)*، بمبئی، ۱۳۰۲ق؛ مهراز، رحمت الله، *بزرگان شیراز*، تهران،۱۳۴۸ش؛ نراقی، حسن، *آثار تاریخی شهرستانهای کاشان و نطنز*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ نواب‌شیرازی، علی‌اکبر، *تذکرهٔ دلگشا*، به کوشش منصور رستگارفسایی، شیراز، ۱۳۷۱ش؛ نوبختی، حسن، *فرق الشیعة*، به کوشش هلموت ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م؛ وصاف، *تاریخ*، بمبئی، ۱۲۹۹ق؛ هدایت، رضاقلی، *ملحقات تاریخ روضة الصفای ناصری*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ بررسی محلی مؤلف؛ نیز:

Dieulafoy, Jane, *La Perse*, Tehran, 1989; Tavernier, Jean-Baptiste, *Suite des voyages*, Arouen, 1713; Wilber, Donald N., *The Architecture of Islamic Iran, the Ilkhānid Period*, Princeton, 1955.

یدالله غلامی

اَحْمَدِ بْنِ نَصْرِ خُزاعی، ابو عبدالله (مق ۲۷ شعبان ۲۳۱ق/۵ مهٔ ۸۴۶م)، محدث مشهور که در زمان واثق، خلیفهٔ عباسی (۲۲۷-۲۳۲ق) برای برپایی شورشی کوشید.

احمد از خاندانی معتبر و مشهور برخاسته بود. سلسله نسب او به بنی کعب بن عمرو، تیرهٔ خزاعه از قبیلهٔ بزرگ یمنی أزْد می‌رسید (خطیب، ۱۷۳/۵). جد وی، مالک بن هیثم، از نخستین گروندگان به دعوت عباسی و از نقیبان دوازده‌گانهٔ مراحل نخست دعوت بود (نک: *اخبار الدولة*، ۲۰۲، ۲۱۶) که پس از پیروزی عباسیان نیز، از بزرگان دولت ایشان به شمار می‌آمد، چنانکه ابومسلم در جنگ با عبدالله بن علی، عموی منصور، او را به فرماندهی جلوداران لشکر خود گماشت (ابن اثیر، ۴۶۵/۵). مالک که از نزدیکان ابومسلم به شمار می‌رفت، متهم بود که یک بار در استهزای خلیفه منصور با او همراهی کرده است (همو، ۴۶۹/۵). و آورده‌اند که مالک اندکی پیش از کشته شدن ابومسلم او را از رفتن به نزد خلیفه بر حذر داشت (همو، ۴۷۲/۵) و منصور پس از قتل ابومسلم، درصدد قتل مالک نیز بود، اما او با خلیفه از در سازش درآمد (همو، ۴۷۷/۵- ۴۷۸) و توانست منزلت خویش را حفظ کند، چنانکه در ۱۴۲ق امارت موصل یافت (ازدی، ۱۷۷).

پدر احمد نیز ظاهراً نزد عباسیان مقامی بلند داشت و بازارچه‌ای منسوب به او در جانب شرقی بغداد موسوم به «سُوَیقة نصر» که گفته‌اند آن را مهدی عباسی به وی بخشیده بود (سمعانی، ۱۱۶/۵؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۶۵/۱۱؛ مزی، ۵۰۵/۱؛ یاقوت، ۲۰۱/۳)، مؤید این معنی است.

نسب مروزی که در برخی منابع به احمد داده‌اند (نک: خطیب، ۱۷۷/۵؛ ذهبی، *تاریخ*، ۵۵)، احتمالاً مربوط است به سابقهٔ اقامت جد وی در شهر مرو. دربارهٔ تاریخ تولد احمد در مآخذ اشاره‌ای نیست، اما می‌دانیم که از مالک بن انس (د ۱۷۹ق) و نیز حَمّادبن زید (د ۱۷۹ق) حدیث روایت می‌کرده‌است (ابن ابی‌حاتم، ۱(۱)/۷۹؛ خطیب، ۱۷۴/۵). همچنین منابع از کشته شدن او به هنگام پیری و سپید مویی یاد کرده‌اند (مثلاً نک: همو، ۱۷۸/۵).

احمد بن نصر از آغاز زندگی در حلقهٔ اصحاب حدیث بود و افزون بر مالک و حماد، از سفیان بن عُیینه و محمد بن ثور و هُشَیم بن بشیر و برخی دیگر از بزرگان فقها و محدثان عراق و حجاز روایت می‌کرد و محدثان بزرگی همچون احمد بن ابراهیم دورقی و پسرش عبدالله و نیز یحیی بن معین و محمد بن عبدالله بن مبارک مُخرمی از وی روایت می‌کردند (ابن ابی‌حاتم، همانجا؛ خطیب، ۱۷۴/۵؛ مزی، ۵۰۶/۱-۵۰۷). خبری نیز به وی نسبت داده‌اند که بر مبنای آن، می‌توان به حضور او نزد هارون، خلیفهٔ عباسی، پی برد (نک: ازدی، ۲۹۴).

آنچه موجب شهرت احمد بن نصر، خاصه نزد نویسندگان حنبلی مذهب شده، ماجرای مقاومت او در برابر اعتقاد رسمی خلافت به خلق قرآن است و این موضوع چندان اهمیت و گستردگی یافته که دیگر فعالیتهای او را در پردهٔ ابهام گذارده است، اما نخستین فعالیت شاخص او سالها قبل از آن آغاز شده بود: می‌دانیم که طولانی شدن ایام اقامت مأمون در خراسان و اعتماد عمدهٔ او بر قدرت خراسانیان موجب بروز شورشها و ناآرامیهای متعدد در منطقهٔ عراق و خاصه مرکز مهم خلافت یعنی بغداد شد، تا آنجا که پس از اعلام ولایت عهدی امام رضا(ع)، مأمون را در بغداد از خلافت افکندند و با ابراهیم بن مهدی (ه م) به خلافت بیعت کردند (برای تفصیل، نک: طبری، ۵۵۴/۸ - ۵۵۷). این شورشهای متعدد که از نظر ماهیت و نیز اسباب درونی با یکدیگر همگونی و هماهنگی نداشت، هیچ کدام از گرایش و حس برتری بخشی به عنصر عربی تهی نبود.

در ۴ رمضان ۲۰۱، فردی به نام سهل بن سلامه [انصاری] به انگیزهٔ امر به معروف و نهی از منکر و جلوگیری از تعدیهای سپاهیان بغدادی قیام کرد و گروه بسیاری از جمله احمد بن نصر به او پیوستند و گفته شده است که مردم ناحیهٔ شرقی بغداد با او به عنوان یکی از رؤسای قیام،

بیعت کردند (همو، ۱۳۶/۹؛ خطیب، ۱۷۶/۵، به نقل از صولی). این قیام اگر چه رنگ مذهبی داشت، ولی تشخیص دقیق اهداف آن و نیز نقش احمد بن نصر در روزهای پر آشوب بغداد آسان نیست. در آن شورش برخی نکات قابل بررسی به نظر می‌رسد، مانند: بیعت منصور بن مهدی و خزیمة بن خازم و فضل بن ربیع با سهل بن سلامه و همچنین بیعت مطلب بن عبدالله خزاعی که به مأمون گرایش داشت (نک: طبری، ۵۵۳/۸، ۵۶۶) و اینکه ابراهیم بن مهدی بر سهل بن سلامه سخت گرفت و او را به بند کشید و حتی چنین وانمود کرد که او را کشته است (همو، ۵۶۲/۸ـ۵۶۴) و سپس مأمون، چون به بغداد درآمد، سهل بن سلامه را گرامی داشت و به او مال بخشید، همگی نشان از اهمیت سیاسی این جنبش دارد. نقش احمد بن نصر را نیز در این ماجرا، هر چه بود، نمی‌توان دست کم گرفت؛ گرچه در شرح حال او در برخی منابع، تنها با صفت «امّار بالمعروف و قوّال بالحق» از وی یاد شده و به جزئیات کمتر توجه شده است (مثلاً نک: ازدی، ۱۷۸؛ ابن جوزی، *مناقب*، ۳۹۸؛ ذهبی، *سیر*، ۱۶۶/۱۱ـ۱۶۷؛ سبکی، ۵۱/۲).

از دیگر فعالیتها و جزئیات زندگی وی تا ۲۳۱ق آگاهی دیگری در دست نیست. بر مبنای گزارش طبری، یحیی بن معین و ابن دورقی و ابن ابی خیثمه نزد احمد بن نصر گرد می‌آمدند و از گردانندگان ماجرای خلق *قرآن* بدگویی می‌کردند. خود احمد بن نصر هم که از اصحاب حدیث بود، زبان به بدگویی از واثق و دشنام به او می‌گشود و خلیفه نیز از رفتار و گفتار او بی اطلاع نبود (۱۳۵/۹).

اعتباری که احمد بن نصر به سبب منزلت پدران خویش یافته بود، موجب شد تا وی برای کاستن از قدرت اعتزالی مشربانی همچون احمد ابن ابی دؤاد (ه م) که راهبران اعتقادی ۳ خلیفهٔ عباسی، مأمون، معتصم و واثق بودند، در رأس جنبش قرار گیرد. دربارهٔ جزئیات این جنبش و اهدافی که احمد و یاران او در سر می‌پروراندند و نیز هویت دقیق رهبران آن در منابع به نکتهٔ مهمی بر نمی‌خوریم. ابو هارون سراج و شخص دیگری به نام طالب که گفته‌اند بیش از دیگران در جمع‌آوری افراد و خرج مال، پشتیبان احمد بودند و یکی در جانب شرقی و دیگری در جانب غربی بغداد برای او بیعت می‌ستاندند، اسامی شناخته شده‌ای نیستند (همو، ۱۳۵/۹ـ۱۳۶؛ خطیب، ۱۷۶/۵). به هر حال، پنج شنبه شب، ۳ شعبان ۲۳۱ قرار بر قیام نهاده شد، اما به روایتی که طبری آورده است، برخی از گروندگان به جنبش ــ که گویا بر اثر نوشیدن نبیذ هوش از سرشان رفته بود و شاید نیز برپایهٔ طرحی از پیش تعیین شده ــ یک شب پیش از موعد، برای اعلام قیام و دعوت دیگر یاران طبل کوفتند. البته کسی به اجابت دعوت آنان بر نخاست. محمد بن ابراهیم که از سوی برادرش اسحاق بن ابراهیم بر بغداد حاکم بود، غلام خود را گسیل کرد تا علت کار آنان را جست و جو کند. به هر حال، پس از اندکی تعقیب و گریز، راز ایشان آشکار شد: طالب و ابو هارون سراج به دام و حبس افتادند و احمد بن نصر خود در منزلش گرفتار آمد. وی در دفاع از خود گفت که اگر در خانهٔ او ابزاری از برای برپایی فتنه یافتند، خونش رواست، ولی چیزی نیافتند. پس او را در بند و زنجیر، همراه دو غلام و دو پسر و یکی دیگر از یارانش به سامره نزد واثق فرستادند (۱۳۵/۹ـ۱۳۷).

خلیفه، احمد بن ابی دؤاد و یارانش را فرا خواند و مجلسی برای محاکمهٔ احمد تشکیل داد. وضع مجلس چنین نشان می‌داد که واثق نمی‌خواست با احمد دربارهٔ شورشی که قصد داشت برپا کند، سخن بگوید (همو، ۱۳۷/۹ـ ۱۳۸)؛ چنانکه در آغاز از عقیدهٔ او دربارهٔ *قرآن* پرسید. در این مناظره ــ که خطیب‌بغدادی (همانجا)گزارش آن‌را مفصل‌تر آورده است ــ احمد *قرآن* را تنها «کلام الله» خواند و سپس هم به استناد احادیث منسوب به پیامبر(ص) مدعی رؤیت خداو تشبیه شد. اطرافیان خلیفه خونش را مباح دانستند، ولی احمد بن ابی دؤاد که خود را مخالف کشته شدن او نشان می‌داد ــ و گویا نمی‌خواست وی را بدین‌سبب بکشند ــ کوشید اظهارات او را ناشی‌از ناخوشی و بی‌خردی قلمداد کند. ولی واثق سفرهٔ چرمین خواست و با شمشیر بر گردن احمد زد و سپس هم یکی از کارگزاران او، سیما دمشقی نام، سر احمد را برید (نک: طبری، همانجا؛ خطیب، ۱۷۶/۵ـ۱۷۷؛ نیز نک: یعقوبی، ۲۰۷/۳).

شرح این وقایع که مبتنی بر گزارشهای طبری و خطیب بغدادی است، به روشنی نشان می‌دهد که پرسش از احمد دربارهٔ *قرآن*، بهانه‌ای بیش برای از میان بردن او نبوده است. رفتارهای پیشین احمد نیز، نشان از حس مهتری جویی او دارد؛ تا بدانجا که او را به کوشش در راه کسب خلافت متهم کردند (نک: ابن جوزی، *مناقب*، ۳۹۸). به یک نکتهٔ اساسی در شرح قیام و جنبش احمد بن نصر باید به دیدهٔ دقت نگریست: اگر این نکته‌ها که در شرح این قیام آورده و گفته‌اند کسانی با او بیعت می‌کرده‌اند و نیز اگر اتهام کوشش برای کسب خلافت، درست باشد، این مسأله که فردی با افکار و عقاید احمد بن نصر، قصد داشته بر خلیفه بشورد و هوس خلافت در سر داشته است، سخت جالب توجه به نظر می‌رسد؛ زیرا چنین می‌نماید که احمد گذشته از اعتقاداتی که در توحید و خلق *قرآن* به وی نسبت می‌دهند، در مسألهٔ خلافت و امامت نیز اعتقادی خاص داشته است. رفتار بی رحمانهٔ واثق نیز با او بی ارتباط با این قضیه به نظر نمی‌رسد.

به هر حال، در اول رمضان همان سال، پیکر او را در سامره به دار کشیدند و سرش را در بغداد در برابر انظار عموم به نمایش گذاردند (ابن حبیب، ۴۹۴؛ یعقوبی، همانجا؛ خطیب، ۱۷۸/۵؛ ابن ابی یعلی، ۸۲/۱؛ قس: ابن جوزی، *صفة*، ۳۶۳/۲، *المنتظم*، ۱۶۹/۱۱، که اول رمضان را روز قتل وی آورده است) و در رقعه‌ای که بر سر او آویختند، نوشتند که او به رغم حجت آوردن خلیفه در خلق *قرآن* و نفی تشبیه و پیشنهاد توبه، لجاج ورزید و خلیفه خونش را روا و خودش را مستحق لعن دانست (طبری، ۱۳۹/۹). در متنی که خطیب بغدادی از این رقعه آورده است (همانجا)، امضای محمد بن عبدالملک ابن زیات وزیر مشهور بر آن هست، ولی در هیچ یک از گزارشها نقشی پیدا و نهان از او در این ماجرا دیده نمی‌شود (نیز نک: مزی، ۵۱۰/۱؛ سبکی، ۵۲/۲ـ۵۳).

داستانی نقل کرده‌اند (اسفراینی، ۴۹) که بنابر آن، واثق از قتل احمد پشیمان شده بود و ابن زیات و احمد بن ابی دؤاد را سرزنش می‌کرد، ولی آن دو به تأکید، قتل احمد بن نصر را به صلاح دولت دانستند و خود را نفرین کردند که اگر چنان نبوده باشد، هر یک به بلایی دچار شوند و بعدها هر دو به همان نفرینی که خود یاد کرده بودند، گرفتار آمدند. داستانی شبیه به همین ماجرا را خطیب بغدادی (همانجا) آورده، اما مربوط به زمان متوکل است (نیز نک: سبکی، ۵۳/۲) و به دو نفر پیشین، «هرثمه»ای نیز افزوده شده است که البته نمی‌تواند هرثمة بن اعین سردار مشهور (مق ۲۰۰ق : طبری، ۵۴۲/۸ـ۵۴۳) باشد (قس: اسفراینی، همانجا، که از «ثمامه» نام برده است). افزون بر آن، خشم گرفتن متوکل بر ابن زیات و احمد بن ابی دؤاد، مربوط به تمایل ایشان به خلافت فرزند واثق به جای متوکل بود (نک: ه‌د، ابن زیات؛ نیز نک: طبری، ۱۵۴/۹)؛ چنانکه بعدها نیز متوکل یک به یک از عمر بن فرج (همو، ۱۶۱/۹) و ابوالوزیر (همو، ۱۵۴/۹) و ایتاخ (همو، ۱۶۸/۹) که در آن ماجرا دست داشتند، انتقام گرفت. اما به هر روی وی که همگان را از بحث دربارهٔ قرآن منع کرد، چون به خلافت نشست، دستور داد پیکر احمد را از دار به زیر آوردند، ولی غوغایی بر پا شد و کسانی مخالفت کردند و حتی چند نفری دستگیر شدند. گفته‌اند که متوکل تا استقرار بیشتر بر قدرت از آن رأی بازگشت، تا در ۳ شوال ۲۳۷ پس از مغضوب واقع شدن ابن ابی دؤاد، پیکر احمد به زیر آورده شد و همراه سرش در جانب شرقی بغداد در مقبرهٔ معروف مالکیه دفن گردید (نک: همو، ۱۹۰/۹؛ خطیب، ۱۸۰/۵؛ ابن جوزی، همان، ۱۷۰/۱۱؛ هروی، ۷۴). گرچه تاریخ دقیقی برای دفن احمد در مآخذ ذکر شده، ولی بر دار ماندن پیکر بی‌جان او، در مدتی حدود ۶ سال، ناپذیرفتنی می‌نماید و هیچ بعید نیست که تاریخ واقعی دفن او مربوط به اوایل حکومت متوکل باشد.

پافشاری احمد بر اعتقاد خود، موجب‌قرار گرفتن‌وی درماجراهای «محنه» شد، تا بدانجا که نویسندگان حنبلی مذهب و عموماً اصحاب حدیث، دیگر موضوعات را در زندگی او فرو نهاده و چنین نشان داده‌اند که دلیل اصلی قتل احمد، مقاومت او در برابر اعتقاد دستگاه خلافت و شجاعت در ابراز عقیده بوده است. به همین دلیل هم بعد از گزارشهای کلی در برخی منابع، بلافاصله از موضع او در برابر خلق قرآن یاد شده است (مثلاً نک: ابن عبدربه، ۴۵۶/۲؛ ابن قتیبه، ۳۹۳؛ ابن جوزی، *صفة*، ۳۶۳/۲، ۳۶۴؛ صفدی، ۲۱۲/۸). بعدها هم بر او «شهید» اطلاق کردند (ذهبی، *تاریخ*، ۵۵) و احمد بن حنبل و یحیی بن معین او را ثنا گفتند و ستودند (خطیب، ۱۷۵/۵، ۱۷۷؛ ابن جوزی، همانجا؛ مزی، ۵۱۰/۱) و یکی از ۴ تنی دانسته شد که در «محنه» صبر پیشه کردند (خطیب، ۱۷۷/۵؛ سبکی، ۵۲/۲؛ نیز نک: ابن عساکر، ۳۴۹). برای سر بی جان او هم کرامات و داستانهای شگفت نقل می‌شد (مثلاً نک: عبدالله بن احمد، ۱۴۱؛ خطیب، ۱۷۷/۵، ۱۷۹؛ ابن جوزی، همانجا؛ سمعانی، ۱۱۶/۵؛ مزی، ۵۰۹/۱؛ ذهبی، سیر، ۱۶۸/۱۱؛ نویری، ۲۶۸/۲۲ـ۲۶۹). و برخی از آن داستانها، خود از اعتقادات تشبیهی تهی نیست (مثلاً نک: خطیب، ۱۷۹/۵؛ مزی، ۵۱۳/۱؛ ابن جوزی، همان، ۳۶۵/۲؛ دربارهٔ ستایش احمد بن نصر از احمد بن حنبل، نک: ابن ابی یعلی، ۸۰/۱). از طریق احمد بن نصر چند حدیث در منابع نقل شده که رنگ اعتقاد تشبیهی دارند (مثلاً نک: مزی، ۵۱۴/۱؛ ذهبی، همان، ۴۶۷/۸).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری و محمد رؤاس قلعه‌جی، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ همو، *مناقب الامام احمد بن حنبل*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ همو، *المنتظم*، به کوشش محمد و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدر آباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عساکر، علی، *تبیین کذب المفتری*، دمشق، ۱۳۴۷ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ *اخبار الدولة العباسیة*، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ازدی، یزید، *تاریخ الموصل*، به کوشش علی حبیبه، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ اسفراینی، ابوالمظفر، *التبصیر فی الدین*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۹۴۰م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، حوادث و وفیات ۲۳۱ـ ۲۴۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طبری، *تاریخ*؛ عبدالله بن احمد، *مسائل الامام احمد بن حنبل*، به کوشش زهیر شاویش، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ نویری، احمد، *نهایة الأرب*، به کوشش محمد جابر عبدالعال حسینی، قاهره، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ هروی، علی، *الاشارات الی معرفة الزیارات*، به کوشش سوردل، دمشق، ۱۹۵۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، نجف، ۱۳۵۸ق.

علی بهرامیان

اَحمَدِ بْنِ نِظامُ الْمُلک، ابونصر وزیر (د ۵۴۴ق/۱۱۴۹م)، از پسران خواجه نظام الملک طوسی، وزیر معروف سلجوقی. احمد، به قوام الدین، صدرالاسلام، نظام الملک دوم و ضیاء الملک ملقب بود. وی ۴ سال (۵۰۰ـ۵۰۴ق) وزارت سلطان محمد بن ملکشاه (۴۹۸ـ۵۱۱ق) و نیز بعد از ۱۲ سال وقفه، مدت یک سال (۵۱۶ـ۵۱۷ق) وزارت خلیفهٔ عباسی المسترشد بالله (۵۱۲ ـ ۵۲۹ق) را بر عهده داشت. از سالزاد احمد اطلاعی در دست نیست، اما می‌دانیم که در بلخ زاده‌شد و دوران‌رشد و جوانی‌را در اصفهان سپری‌کرد (حسینی، ۸۳).

نکتهٔ شایان توجه دربارهٔ مشاغل سیاسی احمد و دیگر اعضای خاندان وی این است که برخلاف نظام الملک اول که شوکت و منزلتش را صرفاً مدیون استعداد و لیاقت شخصی خود بود، پسران و نوادگان دولتمردش هیچ یک از این خصوصیات بهره‌مند نبودند و می‌توان گفت که هر یک از آنها از برکت نفوذ و شهرت وی به وزارت یا مقامات دیگر دست یافتند، چنانکه گفته‌اند ملکشاه سلجوقی (حک ۴۶۵ـ ۴۸۵ق) هنگام عزل خواجه نظام‌الملک، او را متهم به شرکت در امور سلطنت و واگذاری کلیهٔ مشاغل مهم مملکتی به خویشان و دست نشاندگان خود

کرد. ترکان خاتون همسر ملکشاه نیز در نکوهش خواجه گفت که او مملکت سلطان را میان ۱۲ پسر خود تقسیم کرده است و آن را همانند تیول شخصی اداره می‌کند (خواندمیر، ۱۶۵). در حقیقت ۵ تن از پسران، ۲ تن از نوادگان و یکی از نبیره‌های خواجه نظام الملک بر مسند وزارت تکیه زدند، اما هیچ یک در قدرت و شوکت به مرتبهٔ او نرسیدند (لمبتون، 264).

حیات سیاسی احمد نیز گویای همین ادعاست. گفته‌اند که وی پس از قتل پدر در ۴۸۵ق/۱۰۹۲م و هرج و مرج ناشی از آن، از کار دولت کناره گرفت و در همدان سکنیٰ گزید و تا ۵۰۰ق/۱۱۰۶م در آنجا بماند (ابن اثیر، ۴۳۷/۱۰ـ۴۳۸؛ اقبال، ۱۶۳). در آن سال، سلطان محمد بن ملکشاه که وزیر خود سعدالملک آوی را به اتهام ارتباط با اسماعیلیه به قتل رسانید، به سبب پایگاه خاص خاندان نظام الملک و اعتبار آنان نزد مردم، احمد را که در این زمان برای شکایت از رئیس همدان نزد او آمده بود، به وزارت برگزید (بنداری، ۹۴؛ ابن اثیر، همانجا). اما بنداری از قول انوشروان بن خالد، وزیر خلیفه المسترشد که معاصر احمد بوده و شخصاً او را می‌شناخته، آورده است‌که وی مقام خود را مدیون انتسابش به خواجه نظام الملک بود، نه لیاقت شخصی. به همین سبب هم پس از عزل از وزارت، ظاهراً بر اثر دسیسهٔ رقیب خود خطیر الملک، ۱۲ سال در زندان به سر برد (ص۹۸).

از جملهٔ وقایع نخستین دورهٔ وزارت احمد، داستان سیدابوهاشم حسنی رئیس همدان بود که چون سلطان محمد بر او خشم گرفت، احمد که از پیش با او عداوت می‌ورزید، سلطان را واداشت تا در ازای مالی کلان، ابوهاشم را به وی سپارد، اما ابوهاشم در برابر، مالی بس هنگفت به سلطان داد تا از آن کار درگذرد و به روایتی وزیر را به او تسلیم کند (راوندی، ۱۶۲ـ۱۶۵؛ میرخواند، ۳۰۸/۴ـ۳۰۹). این داستان نیز مانند غالب روایات و وقایع تاریخی دورهٔ سلجوقیان به گونه‌های مختلف نقل شده است. در واقع این روایات چندان با هم متفاوتند که حتی از مجموعهٔ آنها نیز نمی‌توان حقیقت این واقعه را به تمامی دریافت. مثلاً بنداری ارتباطی میان خشم سلطان بر رئیس همدان و احمد نمی‌بیند (ص ۹۴، ۹۵) و راوندی بر آن است که «سلطان را حُبّ مال بر حفظ وزیر غالب آمد» (ص ۱۶۴). از سوی دیگر میرخواند (همانجا) و حمدالله مستوفی (ص ۴۴۶ـ۴۴۷) برآنند که احمد به عللی ــ که در آثار هیچ کدام مذکور نیست ــ با علاءالدوله ابوهاشم همدانی عداوت می‌ورزیده و همین امر اسباب رنجش سلطان را از او فراهم آورده بوده است. در حالی که به گفتهٔ ابن اثیر، احمد هنگام اقامت در همدان از سوی ابوهاشم آزار می‌دیده است (۴۳۸/۱۰). با اینهمه، سرانجام حادثهٔ مزبور معلوم نیست. شاید فایدهٔ حفظ و نقل این روایات، فقط اطلاع بر بی‌نظمی حاکم بر جامعه در عهد سلطان محمد سلجوقی باشد و تنها نتیجه‌گیری مستند و قابل اعتمادی که می‌توان به آن اشاره کرد، این است که در اواخر دولت سلجوقیان عزل و نصب و حتی جان دولتمردان بیشتر بسته به هوس و طمع سلاطین بود، نه مبتنی بر مصالح مملکتی.

در وزارت احمد، لشکر سلطان محمد قوای امیر سیف‌الدوله صدقهٔ مزیدی، معروف به ملک العرب را در ۵۰۱ ق/۱۱۰۸م شکست داد و سرزمینهای تحت سلطهٔ او را به تصرف درآورد. همچنین در ۵۰۳ ق سپاهیان سلجوقی به فرماندهی احمد به قلع و قمع اسماعیلیان و تسخیر قلعهٔ الموت پرداختند. اما به علل جوّی و بروز قحطی مجبور به عقب نشینی شدند. در همان سال، فدائیان اسماعیلی قصد جانِ احمد کردند و او را زخم زدند، اما احمد جان به سلامت برد (همو، ۴۷۸/۱۰). سلطان محمد که ناکامی در برانداختن اسماعیلیه را متوجه احمد می‌دانست، در ۵۰۴ ق او را عزل کرد. دربارهٔ این بخش از زندگی احمد نیز در تواریخ اختلافاتی مشاهده می‌شود. به روایت بنداری چنانکه گفته شد، او از آن موقع تا ۱۲ سال بعد در زندان بود، اما به گفتهٔ ابن اثیر او این سالها را در خانهٔ خود در بغداد گذراند (۶۰۲/۱۰) تا در ۵۱۶ ق به پایمردی برادر خود شمس الملک، وزیر محمود بن محمد بن ملکشاه (حک ۵۱۱ـ۵۵۲ ق)، به وزارت المسترشد بالله نشست.

وزارت دوم احمد نیز نافرجام بود و با عزل شمس الملک پایان یافت (ابن جوزی، ۲۳۴/۹ـ۲۳۵؛ ابن اثیر، ۶۰۲/۱۰، ۶۱۴ـ۶۱۵). احمد در این دوره از وزارت خود همراه با خلیفه در جنگ با دُبیس بن صدقه شرکت کرد (همو، ۶۰۸/۱۰). نخجوانی آورده که چون خلیفه در ایام وزارت احمد خواست برای تعمیر باروی بغداد، ۱۵٬۰۰۰ دینار از مردم بستاند، احمد آن مبلغ را از مال خود داد و نگذاشت که مردم را زحمتی رسد و خلق به ستایش او پرداختند (ص ۳۰۱) و این با نظر انوشروان بن خالد که احمد را وزیر راست کردار دانسته، سازگار است. با اینهمه، به نظر همو، وی به دوران وزارت خود کارها را به درستی راه نمی‌برد و آرزوهای مردم به نومیدی بدل شد و او در این مقام، قدرتی نیافت و در برابر کَرَمش از خلق خواری کشید و از معاصران و برادران خود جز خیانت ندید (نک: بنداری، ۹۸).

احمد از ۵۱۷ ق که از وزارت عزل شد تا هنگام وفات، ساکن نظامیهٔ بغداد بود و در گوشهٔ عزلت می‌زیست، از میان شاعران عصر سلجوقی، محمد بن احمد ابیوردی (۵۶۲/۱ـ۵۶۷، ۵۹۸ـ۶۰۲) و قاضی اَرَّجانی (نک: اقبال، ۱۶۶، ۱۶۸) در قصایدی وی را ستوده‌اند.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی عبدالرحمان، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ ابیوردی، محمد، دیوان، به کوشش عمر اسعد، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ اقبال آشتیانی، عباس، *وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۳۸ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة النصرة*، *مختصر تاریخ دولة آل سلجوق* عمادالدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ حسینی، علی، *اخبار دولة السلجوقیة*، به کوشش محمد اقبال، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *دستور الوزراء*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نخجوانی، هندوشاه، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نیز:

Lambton, A.K.S., «The Internal Structure of the Saljuq Empire», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V.

نگین باوری

اَحْمَدِبْنِ یَحْیَی الْمُرْتَضیٰ، نک: آل طباطبا.

اَحْمَدِبْنِ یَحْیَی الْهادی، نک: احمد ناصر.

اَحْمَدِبْنِ یوسُف (د ۲۱۳ق/۸۲۸م)، کاتب و شاعر دورۀ عباسی. وی در روستایی نزدیک کوفه زاده شد، اما تاریخ تولد او دانسته نیست (صولی، ۱۴۳؛ صفدی، ۲۷۹/۸). نیای بزرگ وی صُبَیح مردی قبطی از موالی بنو عجل بود (صولی، ۱۴۴؛ صفدی، همانجا). نیای وی قاسم مدتی در دستگاه خلافت اموی به کتابت مشغول بود و در آغاز حکومت عباسی، دبیری عبدالله بن علی، عموی منصور را بر عهده داشت (صولی، ۱۴۳-۱۴۴). پدر وی نیز مدتی در خدمت عبدالله بن علی بود (همو، ۱۴۴، ۱۴۷؛ یاقوت، ۱۷۲/۵) و هنگامی که عبدالله بن علی از بیم جان خویش پنهان شد، او نیز بترسید، اما منصور وی را گرامی داشت (نک: صولی، ۱۵۰، ۱۵۱). از آن پس چندی دیگر نیز در دستگاه خلافت عباسی شغل کتابت را داشت (همو، ۱۴۴؛ یاقوت، ۱۷۲/۵-۱۷۵).

احمد گویا در کوفه پرورش یافت و از این رو برخی از محققان از جمله امین، وی را در شمار شیعیان دانسته‌اند (۲۰۸/۳)، اما هیچ دلیل موجهی برای چنین ادعایی در دست نیست. چنانکه پیداست تقریباً تمامی افراد خاندان وی اهل شعر و ادب و کتابت بوده‌اند (صولی، ۱۴۸ به بعد). قاسم برادر بزرگ‌تر احمد نیز شاعر بود و صولی از برخی جنبه‌ها وی را از همگنانش برتر دانسته است (ص ۱۶۳-۱۶۴). اهمیت این خاندان چندان بوده که صولی شرح مفصلی به زندگانی یکایک آنان اختصاص داده است (ص ۱۴۳-۲۳۶)، اما در این میان، درخشان‌ترین چهره، احمد است که توانست پس از کشته شدن امین، به مأمون بپیوندد (یاقوت، ۱۶۷/۵-۱۶۹؛ جهشیاری، ۲۴۹؛ صفدی، ۲۸۰/۸).

سبب تقرب او را به مأمون، معمولاً نامه‌ای می‌دانند که او در توجیه قتل امین به دست برادر نوشته است (کردعلی، ۲۲۱/۱-۲۲۲؛ یاقوت، همانجا)؛ با اینهمه، هنگام قتل امین، معلوم نیست که احمد در بغداد بوده است، یا در خراسان؟ (نک: کردعلی، ۲۲۱/۱). به هر حال از آن پس وی که کاتبی گمنام بیش نبود، در شمار یکی از دبیران برجستۀ دستگاه خلافت درآمد و چندان قدرت یافت که بسیاری از مآخذ وی را وزیر مأمون نامیده‌اند (مسعودی، ۳۰۴؛ ابن ابار، ۱۱۳؛ یاقوت، ۵/ ۱۶۲-۱۶۳). هر چند که سوردل وزارت وی را باور ندارد (نک: EI^2)، اما برخی مآخذ کهن در این باب به صراحت سخن گفته‌اند و مثلاً تنوخی (۳۴۷/۳) وزارت او را از زبان خود وی گزارش کرده است. شاید به گفتۀ حسن ابراهیم حسن (۲۶۱/۲) وزارت وی وزارت «تنفیذ» بوده است و نه «تفویض»؛ با این حال مقام و اهمیت وی کمتر از وزیران نبود، چه وی افزون بر تصدی دیوان رسائل (ابوالفرج، ۵۶۹/۱۹؛ ابن کثیر، ۲۸۱/۱۰)، تصدی دیوان ضیاع (رقیق الندیم، ۵۱) و تصدی صدقات (زکات) بصره (ابن ابار، ۱۱۵؛ ابن عبدربه، ۱۴۵/۲) و برخی منصبهای دیگر (تنوخی، همانجا؛ کردعلی، ۲۲۳/۱) را نیز بر عهده داشت. افزون بر اینها وی روابط بسیار صمیمانه‌ای با مأمون داشت، به گونه‌ای که گاه در امور بسیار خصوصی وی نیز مداخله می‌ورزید (ابن طیفور، ۱۲۹-۱۳۰؛ ابوالفرج، ۵۷/۱۹؛ یاقوت، ۱۷۵/۵-۱۷۶؛ ابن خلکان، ۲۸۹/۱). وی همزمان کاتب، مشاور و ندیم مأمون بود و امور حکومت توسط او و دو تن دیگر از دبیران و مشاوران دربار اداره می‌شد (جاحظ، *البیان*...، ۲۶۲/۲-۲۶۳، *رسائل*، ۱۹۰/۲؛ تنوخی، ۳۴۷/۳-۳۵۰؛ یاقوت، ۱۶۳/۵)

احمد بن یوسف در دوره‌ای شغل کتابت را بر عهده داشت که دبیران و کاتبان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بودند، چه آنان در حقیقت امور تبلیغاتی و سیاسی دستگاه خلافت را بر عهده داشتند و با خطابه‌ها و نامه‌های استوار و ادیبانه و گاه حکیمانۀ خویش همۀ امور دستگاه خلافت را توجیه می‌کردند (نک: صفوت، ۳۱۷/۳-۳۳۴) و احمد ضمن آنکه از امور حکومت آگاهی داشت (حسن، همانجا)، در این امر نیز از چیره‌دستی بسیار برخوردار بود (رقیق الندیم، ۲۱۹؛ کردعلی، ۲۲۸/۱). به این سبب احمد بن یوسف افزون بر قدرت و شوکت، از بخششهای بی دریغ خلیفه و به تبع از ثروت و مکنت فراوان نیز برخوردار بود (ابن طیفور، ۱۲۹؛ یاقوت، ۱۶۵/۵-۱۶۶).

احمد را می‌توان در شمار کاتبان برجسته‌ای دانست که در خلافت عباسی اهمیت فراوان داشتند. به همین سبب از وی به عنوان یکی از بلغای دهگانه نام برده‌اند (ابن ندیم، ۱۳۹-۱۴۰؛ نیز نک: یاقوت، ۲۴۲/۱۵). آشکار است که در این امر، هوش و استعداد و نیز تسلط کافی وی در ادبیات و علوم ادبی آن زمان دخیل بوده است، با این حال برخی از منابع دربارۀ او سخن به اغراق گفته‌اند (ابن طیفور، همانجا؛ ابن طقطقی، ۳۱۱)، و او را در کتابت یگانۀ زمان خویش دانسته‌اند (ابن ابار، ۱۱۳؛ حصری، ۴۴۹/۲). همچنین زیرکی و حاضر جوابی او را ستوده (نک: صولی، ۲۰۸-۲۰۹) و گفته‌اند که خوش محضر و نیک گفتار بوده است (ابن تغری بردی، ۲۰۶/۲). وی بنا به سنت اشراف آن روزگار، در عیاشی و شرابخواری نیز سرآمد اقران خود بود (رقیق الندیم، همانجا؛ علاق، ۲۳۷- ۲۳۸، ۲۴۱)؛ با این حال راستگویی و جوانمردی او نیز زبانزد مردم و اهل ادب بود، چنانکه وقتی مأمون دربارۀ غسان بن عباد از وی پرسید، با آنکه وی را خوش نمی‌داشت، خوبیهای او را برشمرد (طبری، ۶۲۰/۸، ۶۲۱؛ صولی، حصری، ابن طقطقی، همانجاها).

گفته‌اند که او نخستین کس بود که پس از روزگار حجاج بن یوسف سنت تبریک و تقدیم پیش کش را در جشنهای نوروز و مهرگان احیا کرد (ابوهلال، ۱۳۹/۱؛ صولی، ۲۱۲؛ قلقشندی، ۴۱۹/۲-۴۲۰). همین مآخذ قطعه شعری را که وی هنگام تقدیم هدیۀ نوروزی به پیشگاه خلیفه سروده است، آورده‌اند (صفدی، ۲۸۰/۸، ۲۸۱؛ یاقوت، ۱۸۰/۵-۱۸۱).

احمد بن یوسف در کتابت از عبدالحمید بن یحیی و جاحظ پیروی کرده است (بستانی، ۱۳۲/۲-۱۳۳؛ علاق، ۳۹) و در نوشته‌های نسبتاً ساده و بی تکلف خود، سجع را به شیوه‌ای خاص به کار می‌برده (کردعلی، ۲۱۹/۱)، اما ویژگی مهم نامه‌های وی استشهاد فراوان به

آیات قرآن کریم است (برای نامه‌های وی، نک: صفوت، ۳/۳۱۶-۴۲۳). این شیوه در طبع مأمون بسیار مقبول می‌افتاد، چه استشهاد به آیات قرآن کریم قبول عامه را در پی داشت (به عنوان نمونه، برای پاسخ احمد ابن یوسف به معترضان صدقات بصره، نک: ابن عبدربه، ۲/۱۴۵؛ ابن ابار، ۱۱۵؛ قس: کردعلی، ۱/۲۲۸). وی گاه انجام نامه‌ها را نیز با آیه‌ای از قرآن کریم زینت می‌داده است (بستانی، ۲/۱۳۳).

ابن ندیم *رسالة الخمیس* وی را که یکی از آثار برجای ماندهٔ اوست، در شمار کتابهایی چون *کلیله و دمنه* و *الیتیمهٔ* ابن مقفع آورده است (ص ۱۴۰). برخی از گفته‌های وی نیز در ادب عرب به عنوان نمونهٔ سخنان حکیمانه نقل شده است (نک: ابن عبدربه، ۱/۲۱۳، ۴/۱۹۷). وی با شاعرانی چون ابوالعتاهیه و متکلمانی چون ابراهیم نظام هم نشینی و دوستی داشته است (ابوالعتاهیه، ۲۱۷-۲۱۸؛ جاحظ، *البیان*، ۲/۲۶۳، *رسائل*، ۲/۶۴) و گاه از هجو و زخم زبان آنان نیز در امان نبوده است (ابوالعتاهیه، ۳۸۰، ۴۱۰؛ جاحظ، همان، ۲/۶۵؛ ابوالفرج، ۱۲/۱۳۹-۱۴۰).

بسیاری از مآخذ، اشعار وی را ستوده‌اند (صولی، ۲۰۶؛ ابن طقطقی، ۳۱۱). به گزارش ابن ندیم (ص ۱۸۸، ۱۹۱) وی دیوانی شامل ۵۰ برگ داشته است که اکنون در دست نیست، اما برخی شعرهای او در مآخذ کهن پراکنده است (نک: صولی، ۲۰۶-۲۲۹؛ ابوالفرج، ۱۹/۵۶-۵۸؛ یاقوت، ۵/۱۶۱-۱۸۳). بر شعرهایی که از او برجای مانده، هزل و مجون غالب است، اما برخی قطعه‌های حکیمانه نیز در آنها دیده می‌شود (نک: صولی، ۲۱۶؛ خطیب، ۵/۲۱۸).

دربارهٔ مرگ احمد بن یوسف گزارشهای گوناگونی در دست است. طبری در این باب خاموش است، برخی نیز تاریخ ۲۱۴ق را پیشنهاد کرده‌اند. از گزارش یاقوت (۵/۱۷۸) چنین بر می‌آید که علت مرگ وی بی حرمتی به مأمون بوده است. اگر چه مأمون فرمان کشتن او را نداد، اما شرایطی فراهم آورد که به مرگ وی انجامید. گزارش یاقوت با اندک تفاوت در برخی مآخذ دیگر نیز دیده می‌شود (نک: صابی، ۲۵۳-۲۵۴؛ ابن طقطقی، ۳۱۲-۳۱۳؛ نیز نک: علاق، ۳۱۳). اما به گفتهٔ رقیق الندیم (ص ۵۳) وی را در خانه‌اش محبوس کردند تا درگذشت. گزارش خطیب بغدادی (همانجا) دربارهٔ مرگ وی کاملاً متفاوت است.

مآخذ: ابن ابار، محمد، *اعتاب الکتاب*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن طقطقی، محمد، *الفخری*، به کوشش درنبرگ، شالون، ۱۸۹۴م؛ ابن طیفور، احمد، *کتاب بغداد*، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۲م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالعتاهیه، اسماعیل، *دیوان*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ق؛ ابوهلال عسکری، حسن، *دیوان المعانی*، به کوشش احمد سلیمان معروف، دمشق، ۱۹۸۴م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۳م؛ بستانی، بطرس، *ادباء العرب*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ تنوخی، محسن، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۹م؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ همو، *رسائل*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ جهشیاری، محمد، *الوزراء و الکتاب*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ حسن، حسن ابراهیم، *تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۹۶۴م؛ حصری، ابراهیم، *زهر الآداب*، به کوشش زکی مبارک، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۳م؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ رقیق الندیم، ابراهیم، *قطب السرور*، به کوشش احمد جندی، دمشق، ۱۹۶۴م؛ صابی، محمد، *الهفوات النادرة*، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ صفوت، احمد زکی، *جمهرة رسائل العرب*، بیروت، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ صولی، ابراهیم، *الاوراق* (قسم اخبار الشعراء)، به کوشش ج. هیورث دن، قاهره، ۱۹۳۴م؛ طبری، *تاریخ*؛ علاق، حسین صبیح، *الشعراء الکتاب فی العراق*، بیروت/بغداد، ۱۹۷۵م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کردعلی، محمد، *امراء البیان*، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش عبدالله اسماعیل صاوی، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: EI2.

محمد سیدی

اَحْمَدِ بْنِ یوسُفِ رُعَیْنی، نک: ابو جعفر رعینی.

اَحْمَدْ بیجان (د بعداز ۸۷۰ق/۱۴۶۶م)، دانشمند، متصوف و نویسندهٔ ترک. پدرش صالح یازیجی (کاتب) بود و اینکه برخی مآخذ نام پدر او را اصلاح الدین ذکر کرده‌اند («دائرة المعارف دانشها...[1]»، I/111)، صحیح نیست («دائرة المعارف دیانت...[2]»، II/49). سال ولادت احمد معلوم نیست (نک: *میدان لا روس*، I/170) و از اینکه خود در *انوار العاشقین* گفته است که «حق تعالی احمد مسکین را در کنار دریا در شهر غازیان در گلیبولی آفرید» (نک: «دائرة المعارف دیانت»، II/50)، چنین برمی‌آید که زادگاه او گلیبولی بوده است.

برادر او محمد افندی، معروف به یازیجی زاده و مؤلف محمدیه از مشایخ زمان سلطان مراد دوم (حک ۸۲۴-۸۵۵ق/۱۴۲۱-۱۴۵۱م) بود (طاش کوپری‌زاده، ۱۱۰، ۱۱۱؛ مجدی، ۱۲۷-۱۲۸؛ سامی، ۱/۷۹۱) و از این‌رو احمد بیجان به «برادر شیخ محمد» نیز مشهور است (طاش کوپری‌زاده، همانجا)، ولی او را غالباً یازیجی‌زاده، یازیجی اوغلی و گاه ابن الکاتب احمد می‌خوانند («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). پدرش به کاتبی اشتغال داشته است و اثری منظوم در حدود ۵ هزار بیت در نجوم با عنوان شمسیه ساخته بود که در ۸۱۱ق/۱۴۰۸م آن را به پایان رسانده، و به اسکندر بن حاجی پاشا از خاندان دولت‌خان که در آنکارا می‌زیست، تقدیم کرده بود (همانجا).

احمد با پدر و برادر خود محمد از معلقره[3] (نک: سامی، ۶/۴۳۲۹) یا از قاضی کوی که از توابع معلقره بود، به گلیبولی آمدند و در آن شهر ساکن شدند («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). ظاهراً هنگامی که حاجی بایرام ولی مؤسس طریقهٔ بیرامیه از ادرنه بازمی‌گشت، محمد یازیجی‌زاده و برادرش احمد با او دیدار کردند و به طریقهٔ او پیوستند (کامل، 171؛ «دائرة المعارف دیانت»، همانجا). احمد در ایام چله‌نشینی بر اثر ریاضت چنان لاغر و ناتوان شد که او را «بیجان» لقب دادند («دائرة

1. *İslâmî*... 2. *Türkiye*... 3. Malkara

المعـارف جدید[1]»، I/47). از عبـارت *انوار العـاشقین* کـه می‌نویسد «الحمدلله که در گلیبولی با کفار جهاد کردیم و غزاها کردیم، گاه کافران بر ماچیره‌شدند وگاه‌مابر کافران‌تاختیم»(نک: «دائرة‌المعارف‌دیانت»، همانجا، به نقل از نسخهٔ کتابخانهٔ سلیمانیه)، برمی‌آید که احمد به جنگ نیز می‌پرداخته است.

تاریخ وفات احمد به درستی معلوم نیست. برخی منابع درگذشت او را ۸۶۰ق/۱۴۵۶م نوشته‌اند («دائرة المعارف دانشها»، نیز *میدان لاروس*، همانجاها)، ولی اگر تاریخ ترجمهٔ شمسیهٔ پدرش را که احمد در سال ۸۷۰ق/۱۴۶۶م به نثر درآورده است، صحیح تلقی کنیم، وی در این تاریخ یا اندکی‌بعد از آن درگذشته است («دائرة‌المعارف‌دیانت»، همانجا). علاوه بر این، بنابر بعضی از نسخه‌های کتاب *المنتهی*، احمد بیجـان در ۸۷۰ق در ایـن تـألیف خـود تجـدید نظـر کـرده است («آثار...[2]»، II/264). محل درگذشت او در همهٔ منابع گلیبولی ذکر شده‌است (سعدالدین،۴۶۰؛ بروسه‌لی،۱۷/۱؛ سامی،۷۹۱/۱).آرامگاه او قبلاً به‌نام گورستان یازیجی اوغلی خوانده می‌شد که اکنون در آن محل پارکی به همین نام ساخته شده است («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). تنها اولیاچلبی (۴۱۷/۳) در جایی نوشته است که احمد بیجان در محلهٔ «قوروباغلر» در شهر صوفیه مقیم بوده، قبرش هم در کنار جامع محمود پاشا در صوفیه واقع است. در صوفیه تفرجگاهی به‌نام «احمدبیجان مسیره‌سی» وجود داشته که در آن هنگام خانقاهی آبادنیز در آن بوده است و اکنون تنها باغهای آن برجای مانده است (همو، ۴۰۱/۳). اما همو در جای دیگر نوشته است که احمد در کنار برادرش آرمیده‌است (۳۲۰/۵).مزاراحمد بیجان‌در ۱۵ قدمی‌آرامگاه برادرش، محمد یازیجی اوغلی واقع است. کمی پایین‌تر از مزار، بر سر راه استانبول، چشمهٔ یازیجی اوغلی قرار دارد که دارای دو کتیبه، یکی تاریخ ۸۰۷ق را دارد و دیگری مربوط به دوره‌های بعد است («دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

آثـار:

۱. *انوار العاشقین*. این کتاب مفصل‌ترین و مهم‌ترین تألیف احمد بیجان است که ترجمه‌ای است آزاد از کتاب عربی برادرش محمد، با عنوان *مغارب الزمان لغروب الاشیاء فی العین و العیان*، در موضوعات مهم عرفانی که محمد خود از احمد خواسته است که آن را به ترکی ترجمه کند (همانجا). محمد یازیجی‌اوغلی خود این‌کتاب را در ۹٬۱۱۹ بیت به نام رسالهٔ محمدیه به ترکی به نظم آورده است (ایوان سرایی، 13). ترجمهٔ این کتاب در ۸۵۰ق در گلیبولی آغاز شده، در محرم ۸۵۵ به‌پایان رسیده، و بارها چاپ شده است (نک: «آثار»، همانجا؛ ریو، 17-18).

۲. *عجائب المخلوقات*. این کتاب خلاصه‌ای از کتابی است به همین نام از زکریا بن محمد قزوینی (د ۶۸۲ق/۱۲۸۳م)، دربارهٔ گیتی شناسی، نجوم، جغرافیا و ... که با ترجمه‌ای آزاد به ترکی درآمده است (اوزون چارشیلی، II(4)/605؛ ریو، 107-106). این کتاب در ۱۸۸۸م در قازان به طبع رسیده است (EI², I/1202).

۳. *در مکنون*، کتابی است در ۱۸ باب در موضوعات گوناگون دربارهٔ عجایب آسمانها، ملائکه، عرش، اقلیمها، کوهها، دریاها، شهرها، مساجد، گیاهان و میوه‌ها، تخت سلیمان، دیدار سلیمان و بلقیس، سیمرغ و عنقا، علامات آخرالزمان و موضوعات دیگری از این قبیل (ریو، 106-105؛ فلوگل، 519-II/518).

۴. *المنتهی علی الفصوص*، که به اختصار منتهی نامیده می‌شود، ترجمهٔ شرح محمد یازیجی اوغلی بر شرح مؤید جندی است، بر *فصوص الحکم* محیی‌الدین ابن عربی. بنابر بعضی نسخه‌ها ترجمهٔ این اثر در ۸۵۷ق/۱۴۵۳م یا در ۸۷۰ق/۱۴۶۶م در گلیبولی به پایان رسیده است (نک: سطور بالا). در تألیف این کتاب از منابع مختلف چون *منازل السائرین*، *تذکرة الاولیاء* و *اصطلاحات الصوفیهٔ* کاشانی استفاده شده و درموارد مختلف از *قرآن* کریم و تفاسیر معروف و نیز از *تورات* و *انجیل*، اقوال و عباراتی نقل شده است. درویش حاج عبدالرحیم نقشبندی از خاندان ابوالسعود، این ترجمهٔ احمد بیجان را نپسندیده و خود بار دیگر این کتاب را به نام *لبّ منتهای فصوص* به ترکی خلاصه کرده است (نک: «دائرة المعارف دیانت»، 51-II/50؛ کوت، I/84).

۵. *شمسیه*. این کتاب ترجمهٔ منثور مثنوی پدرش صالح است (نک: سطور بالا) که به‌نام *ملحمه* و *بستان الحقائق* هم خوانده شده است. شمسیه دربارهٔ نجوم و تنجیم و هواشناسی است که در جای جای آن برخی از ابیات مثنوی صالح نیز درج شده است. کتاب در ۸۷۰ق/۱۴۶۶م به پایان رسیده و به اعتبار ۱۲ ماه سال به ۱۲ باب تقسیم شده است («*دائرة المعارف دیانت*»، همانجا).

۶. *جواهرنامه*، تنها اثر منظوم او در ۴۰ بیت. این منظومه دربارهٔ خواص طبی یاقوت، زبرجد، فیروزه، الماس و دیگر احجار کریمه است (همانجا).

۷. *روح الارواح*، کتابی در تاریخ پیامبران که جزو آثار احمد بیجان آمده است (همانجا؛ فلوگل، II/77؛ *فهرس ...*، ۲۹۱/۲). شاید این کتاب تحریر قسمتهایی از *انوار العاشقین* یا *المنتهی* باشد که دربارهٔ پیامبران است، چنانکه از *اصطلاحات الصوفیه* که بخشی از کتاب *المنتهی* است، نسخه‌های خطی و چاپی مستقلی در دست است («دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

رسالهٔ احمدیه، که در برخی مآخذ به وی نسبت داده‌اند («دائرة المعارف دانشها»، I/112)، از احمد مرشد دیار بکری (د ۱۱۷۴ق/۱۷۶۰م) است که به تأثیر *محمدیهٔ* یازیجی اوغلی، به صورت اندرزنامه تألیف کرده است (نک: «دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

آثار احمد بیجان در موضوعهای دینی، عرفانی و دانشهای عمومی است و او خود اگرچه مردی عالم و متصوف بود، لیکن بیشتر به ترجمهٔ آثار از زبانهای فارسی و عربی به ترکی توجه داشت، و آثار او در شکل

1. *Yeni türk...* 2. *Büyük türk...*

دادن به سبک و شیوهٔ ادبی و علمی زبان ترکی در تاریخ زبان و ادب ترک دارای اهمیت خاص است.

مآخذ: اولیاچلبی، محمد، *سیاحت‌نامه*، به‌کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ بروسه‌لی محمد طاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۸۰ق؛ طاش‌کوپری زاده، احمد، *الشقائق النعمانیة*، به‌کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ق؛ *فهرس المخطوطات الترکیة العثمانیة*، الهیئة‌المصریة‌العامة‌للکتاب، مصر، ۱۹۸۷م؛ مجدی‌افندی، محمد، *حدائق الشقائق (ذیل الشقائق النعمانیة)*، به‌کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ نیز:

Ayvansarâyî , H . H . , *Mecmuā-i tevārih*, Istanbul , 1985 ; *Büyük türk klāsikleri*, Istanbul, 1985; EI[2]; Flügel, G., *Die arabischen, persischen, türkischen Handschriften*, Newyork,1977; *Islâmî bilgiler ansiklopedisi*, Istanbul, 1981; Kâmil Yılmaz, H., *Azīz Mahmūd Hūdāyī ve celvetiyye tarikati*, Istanbul, 1980; Kut, G., *Türkçe yazmalar katalogu*, Istanbul, 1989; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1987; Rieu, C., *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum*, London, 1888; *Türkiye diyanet vakfı Islâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1989; Uzunçarsılı, I. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; *Yeni türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

توفیق هاشم پورسبحانی

اَحْمَدْ بیک، نک: آق قویونلو.

اَحْمَدْ پاشا، معروف به قره [سیاه] (مق ۹۶۲ق/۱۵۵۵م)، سردار و صدر اعظم آلبانیایی تبار عثمانی در ایام سلطان سلیمان قانونی (حک ۹۲۶-۹۷۴ق/۱۵۲۰-۱۵۶۶م). از تاریخ تولد و چگونگی ورود او به دربار عثمانی اطلاعی در دست نیست، اما گفته شده که در دربار تربیت یافت و پس از پیمودن مقاماتی، بیگلربیگی روم ایلی شد و آنگاه به مرتبهٔ وزارت ارتقا یافت (پچوی، ۲۴/۱؛ منجم‌باشی، ۴۹۷/۳؛ عثمان‌زاده، ۳۱). به روایت محمد ثریا (ص ۱۹۸)، احمد بر اثر ازدواج با یکی از دختران خاندان عثمانی، به‌نام فاطمه سلطان، با آنان پیوند یافت. در ۹۵۰ق/۱۵۴۳م هنگامی که بیگلربیگی روم ایلی بود، قلعهٔ والپوه[1] ــ در مجارستان ــ را فتح کرد (پچوی، ۲۴۸/۱-۲۴۹؛ صولاق‌زاده، ۵۰۴).

در ۹۵۴ق القاص میرزا، برادر شاه طهماسب صفوی، به عثمانی پناهنده شد و سلطان سلیمان را به حمله به ایران ترغیب کرد (منجم باشی، ۴۹۸/۳). سلطان سلیمان نیز در ۹۵۵ق بر ضد ایران دست به اقدامات نظامی زد. در این لشکرکشی احمدپاشا همراه سلطان بود. هنگامی که اردوی عثمانی به دیار بکر رسید، احمد پاشا مأموریت یافت که قلعهٔ عادلجواز، صحرای موش و نواحی اخلاط را از تصرف ایرانیان بیرون آورد. وی در این مأموریت موفق شد و قلعهٔ کُماخ را نیز تصرف کرد (پچوی، ۲۷۴/۱-۲۷۵؛ صولاق‌زاده، ۵۱۰؛ هامر پورگشتال، ۱۰/۶) و پس از آن سپاه ایران را تا مرند تعقیب کرد (روملو، ۴۲۵/۱۲؛ قاضی‌احمد، ۳۲۵/۱). در ۹۵۶ق، همراه با امیران قرەمان، ارزروم و ذوالقدر برای تصرف گرجستان فرستاده شد و در کمتر از ۶ هفته، ۲۰ قلعه از قلعه‌های گرجستان (هامر پورگشتال، ۱۲/۶) مانند تورتوم، نجاه و ... را تصرف کرد (صولاق‌زاده، ۵۱۳). پس از بازگشت به استانبول، در ۹۵۹ق/۱۵۵۲م به سرداری سپاه عثمانی برای فتح قلعهٔ طمشوار ــ در مجارستان ــ برگزیده شد و این مأموریت را با موفقیت انجام داد و به فاتح طمشوار معروف گردید (پچوی، ۲۹۱/۱-۲۹۳؛ برای اطلاع بیشتر، نک: هامر پورگشتال، ۱۶/۶-۳۶؛ صولاق‌زاده، ۵۱۵).

هنگامی که عثمانیها مشغول جنگ در اروپا ــ مجارستان ــ بودند، شاه طهماسب صفوی به بازپس گرفتن شهرهای تصرف شده دست زد و اسکندر پاشا سردار عثمانی را در حوالی ارجیش اخلاط شکست داد. به‌همین سبب سلطان سلیمان، برای چهارمین بار دست به لشکرکشی زد و از راه قونیه رهسپار ایران شد (روملو، ۴۸۵/۱۲ به بعد). در اثنای همین لشکرکشی بود که رستم پاشا را معزول کرد و احمدپاشا را به صدارت عظمیٰ برگزید (منجم‌باشی، ۵۰۱/۳-۵۰۲؛ قره چلبی‌زاده، ۴۳۲؛ هامر پورگشتال، ۳۶/۶، ۳۹-۴۰) و اقدامات نظامی را برعهدهٔ او نهاد و احمد نیز نواحی نخجوان و قرەباغ را متصرف شد (منجم‌باشی، ۵۰۳/۳). در جریان این جنگ، برای انعقاد صلح میان دو دولت ایران و عثمانی نامه‌هایی مبادله شد و احمدپاشا وزیر اعظم مقدمات صلح را فراهم ساخت (*شاه طهماسب*، ۲۰۶). سرانجام در ۸ رجب ۹۶۲ق/ ۲۹ مهٔ ۱۵۵۵م در زمان صدارت وی نخستین عهدنامهٔ صلح میان ایران و عثمانی در شهر آماسیه منعقد شد (منجم‌باشی، ۵۰۵/۳؛ هامر پورگشتال، ۴۸/۶). با اینهمه، احمدپاشا بعد از بازگشت به استانبول، به بهانهٔ توطئه برضد والی مصر به قتل رسید (پچوی، ۳۴۲/۱-۳۴۳) و جنازه‌اش در ناحیهٔ توپکاپی دفن شد و سپس در آنجا مسجدی بنا کردند (صولاق‌زاده، ۵۳۴؛ ایوانسرایی، 9). صولاق‌زاده (همانجا) تاریخ قتل او را به اشتباه ۹۶۱ق دانسته است. مجموعه‌ای از آثار خیریهٔ او مرکب از مسجد، مدرسه، مکتب کودکان و چشمه، بر فراز هفتمین تپهٔ استانبول در محلهٔ توپکاپی قرار دارد که به دست معمار سنان ساخته شده است (اولگن، 169؛ برای اوقاف احمد پاشا، نک: یالتقایا، 97-83).

مآخذ: پچوی، ابراهیم، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ ثریا، محمد، *سجل عثمانی (تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه)*، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ *شاه طهماسب صفوی*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ صولاق‌زاده، محمد، *صولاق‌زاده تاریخی*، استانبول، ۱۲۹۷ق؛ عثمان‌زاده تائب، احمد، *حدیقة الوزراء*، استانبول، ۱۲۷۱ق؛ قاضی احمد قمی، *خلاصة التواریخ*، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قره چلبی‌زاده، عبدالعزیز، *روضة الابرار المبین بحقائق الاخبار*، بولاق، ۱۲۴۸ق؛ منجم‌باشی، احمد، *صحائف الاخبار*، ترجمهٔ احمد ندیم، استانبول، ۱۲۸۵ق؛ هامرپورگشتال، یوزف، *دولت عثمانیه تاریخی*، ترجمهٔ محمد عطا، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ نیز:

Ayvansârâyi, Hâfız Hüseyin, *Vefeyât-i selâtîn ve mesâhîr-i ricâl*, Istanbul, 1978;Ülgen, A. Saim, «Topkapi'da Ahmet Pasa heyeti», *Vakiflar dergisi*, Ankara, 1942, no.2; Yaltkaya, Serefeddin,«Kara Ahmet pasa vakfiyesi», *Vakiflar dergisi*, Ankara, 1942, no.2.

علی‌اکبر دیانت

اَحْمَدْ پاشا (د ۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م)، ازدولتمردان و سرداران عثمانی و حکمران بغداد به روزگار سلطنت احمد سوم و محمود اول. وی در استانبول زاده شد. پدرش حسن پاشا که به سبب اقامت در محلهٔ ایوب در استانبول به ایوبلی (ایوبی) شهرت داشت، از والیان مشهور بغداد و

1. Valpo

از وزیران نامدار عثمانی در این شهر بود (ثریا، ۱۴۹/۲؛ عزاوی، ۱۲/۵).

احمد پاشا به سبب خدمات پدرش، نخست در ۱۱۲۹ق/۱۷۱۷م در مقام میرمیرانی (بیگلربیگی) وارد خدمت دربار شد و دو سال بعد با رتبهٔ وزارت به حکومت قونیه و حلب رسید، سپس در بصره و شهرزور به حکومت پرداخت. در ۱۱۳۶ق چون پدرش در جریان لشکرکشی به ایران در نزدیکی کرمانشاه درگذشت، حکمرانی بغداد از جانب دولت عثمانی به او واگذار شد (استرابادی، ۱۸؛ کرکوکلی، ۱۸؛ ثریا، ۲۵۰/۱). وی در ۱۱۴۷ق/۱۷۳۴م مدتی از حکومت بغداد برکنار شد. با اینهمه از آن پس نیز در مقامهایی چون فرمانروایی حلب، رقه و ماردین، و سپهسالاری سپاه اعزامی در جنگ با ایران، در خدمت امپراتوری عثمانی بود (سرت اوغلو، V/2483؛ کرکوکلی، ۳۶؛ ریاحی، ۲۱۵)، تا اینکه در ۱۱۴۹ق برای بار دوم والی بغداد شد (کرکوکلی، ۳۸) و تا پایان عمر در این سمت باقی ماند و سرانجام در بازگشت از سرکوب شورش سلیم پاشا در راه بغداد درگذشت و در کنار آرامگاه پدرش، در نزدیکی مقبرهٔ ابوحنیفه در بغداد به خاک سپرده شد. مدت حکومت او را ۳۰ سال آورده‌اند که ۴ سال در بصره، ۲۴ سال در بغداد و ۲ سال در اورفه بوده است (همو، ۹۴-۹۵).

بیشترین دوران زندگی سیاسی - نظامی احمدپاشا در سمت ولایت بغداد و در ارتباط با ایران سپری شد و از این لحاظ در روابط سیاسی ایران - عثمانی در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م نقش مهمی ایفا کرد. وی در اوایل حکمرانی خود در بغداد که با انقراض سلسلهٔ صفویه مقارن بود، از اوضاع آشفتهٔ ایران بسیار بهره برد و لشکرکشی به سوی ایران را که با مرگ پدرش متوقف شده بود، پی گرفت. نخست همدان را محاصره کرد و به رغم مقاومت ۳ ماههٔ مدافعان و اهالی شهر، آنجا را به تصرف درآورد (استرابادی، ۱۹؛ کرکوکلی، ۱۹؛ ریاحی، ۶۲). سپس با شنیدن خبر مرگ محمود افغان و جانشینی اشرف، نزد او کس فرستاد و از وی خواست تا از سلطنت کناره‌گیری کند و نیز شاه سلطان حسین را به دولت عثمانی تحویل دهد. اما اشرف، پادشاه صفوی را بکشت و سر او را نزد ایلچی احمدپاشا فرستاد. آنگاه احمدپاشا به جنگ اشرف افغان رفت (استرابادی، ۲۰)؛ اما در نبردی که نزدیک قصبهٔ انجدان (حزین، ۶۳؛ دانشمند، IV/16)، یا به قولی در شهر جرد (استرابادی، همانجا) روی داد، از او شکست خورد. با اینهمه، در پی پیشنهاد احمدپاشا، میان طرفین قرارداد صلحی در همدان امضا شد (۱۱۴۰ق/۱۷۲۷م) که به موجب آن، اشرف خلافت عثمانی را به رسمیت شناخت و حاکمیت آن دولت را بر ایالاتی در غرب و شمال غرب مانند لرستان، زنجان و تبریز پذیرفت. در مقابل، دولت عثمانی نیز سلطنت اشرف افغان را بر ایران تأیید کرد (همو، ۲۰-۲۱؛ نصیری، ۱۶-۲۱؛ مهدوی، ۱۵۱). اما این عهدنامه دیری نپایید، زیرا با ظهور نادر در مقام سپهسالار طهماسب دوم و تصرف همدان و آذربایجان به وسیلهٔ وی، دولت عثمانی بار دیگر در ۱۱۴۳ق به ایران اعلان جنگ داد (همو، ۱۵۴) و احمد پاشا مأمور بازپس گیری ایالات مذکور شد (سرت اوغلو، V/2478) و در نبردی طهماسب دوم را در قرجان یا کوریجان (دانشمند، IV/22؛ سرت اوغلو، همانجا؛ مهدوی، ۱۵۵)، یا کردخان در نزدیکی همدان (استرابادی، ۱۷۱) شکست داد (برای تفصیل این جنگ، نک‍: همو، ۱۶۹-۱۷۴؛ مروی، ۲۱۷/۱-۲۲۳؛ حزین، ۹۳-۹۴) و طهماسب ناگزیر معاهده‌ای در ژانویهٔ ۱۷۳۲ با وی در بغداد به امضا رساند (دانشمند، مهدوی، همانجاها) که بر اساس آن، شهرهای آن سوی ارس (تفلیس، گنجه، نخجوان و...) به عثمانی واگذار شد و در برابر، آذربایجان و کردستان به ایران تعلق گرفت (سرت اوغلو، V/2478-2479) و چند ناحیه نیز در کرمانشاه به رسم آرپالیق به احمدپاشا واگذار شد. اما نادر نه تنها با این قرارداد موافقت نکرد (استرابادی، ۱۷۴)، بلکه طهماسب را نیز از سلطنت برانداخت و عباس سوم پسر خردسال او را به پادشاهی نشاند (حزین، ۹۶؛ مهدوی، همانجا). از سوی دیگر توپال عثمان پاشا صدراعظم عثمانی و نیز احمد پاشا که نتوانسته بودند منافع دولت خود را تأمین کنند، از کار بر کنار شدند (کرکوکلی، ۳۶؛ سرت اوغلو، همانجا). سپس نادر بغداد را در حصار گرفت، اما احمدپاشا که بار دیگر در مقام خویش ابقا شده بود، توانست شهر را از محاصره نجات دهد. نادر ناگزیر عقب نشست و به همدان بازگشت (دانشمند، IV/23؛ سرت اوغلو، V/2480). سرانجام مذاکرات صلح میان عثمانی و ایران به وساطت و نمایندگی احمدپاشا آغاز شد و در ۱۱۴۹ق قراردادی بر اساس عهدنامهٔ قصرشیرین (۱۰۴۹ق/۱۶۳۹م) منعقد گردید (همو، 2484-V/2483؛ دانشمند، IV/25؛ مهدوی، ۱۶۰). این معاهده نیز دیری نپایید و نادرشاه بار دیگر در ۱۱۵۶ق/۱۷۴۳م به جانب متصرفات عثمانی روی آورد و از دولت عثمانی خواست ایالاتی را که پیش تر از قلمرو ایران جدا شده بود، باز گرداند و نیز مذهب شیعهٔ جعفری را به عنوان رکن پنجم بپذیرد (دانشمند، IV/29-30)، سپس بغداد و بصره و کرکوک را محاصره کرد (کرکوکلی، ۴۹-۵۱). آنگاه احمدپاشا با اختیارات تام از سوی دولت عثمانی مأمور مذاکره و صلح با نادر شد (استرابادی، ۳۸۷) که به معاهده‌ای در ۲۰ رمضان ۱۱۵۹ق/۲۵ سپتامبر ۱۷۴۶م بین آنان انجامید (ریاحی، ۱۷۴-۱۷۷).

گفته‌اند که احمد پاشا در طول حکومت خود در بغداد برای آسایش مردم اقدامات مفیدی انجام داد (IA, I/200).

مآخذ: استرابادی، مهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ ثریا، محمد، *سجل عثمانی* (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۰۸-۱۳۱۷ق؛ حزین، محمدعلی، *تاریخ*، اصفهان، ۱۳۳۲ش؛ ریاحی، محمدامین، *سفارتنامهٔ ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق بین احتلالین*، مصر، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ کرکوکلی، رسول، *دوحة الوزراء فی تاریخ وقایع بغداد الزوراء*، ترجمهٔ موسی کاظم نورس، بیروت/بغداد، مکتبه النهضه؛ مروی، محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مهدوی، عبدالرضا، *تاریخ روابط خارجی ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نصیری، محمدرضا، *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*، دانشگاه گیلان، ۱۳۶۴ش؛ نیز:

Danişmend, İsmail Hâmi, *İzahlı osmanlı tarihi kronolojisi*, Istanbul, 1972; IA; Sertoğlu, Midhat et al., *Mufassal osmanlı tarihi*, Istanbul, 1971.

یحیی کلانتری

آحْمَدْ پاشا، فرزند اویس (مق ۹۳۰ق/۱۵۲۴م)، از امرای لشکری و کشوری دولت عثمانی در روزگار سلطان سلیم و سلیمان قانونی. وی مدتی به حکومت مصر نشست و به سبب طغیان بر ضد دولت مرکزی، از سوی مورخان عثمانی به «خائن» ملقب شد (نک: اوزون چارشیلی، II/302). از تاریخ تولد و زادگاه او آگاهی دقیقی در دست نیست. بعضی از مورخان عثمانی، مانند پچوی (۲۸/۱)، او را آلبانیایی و برخی دیگر، از جمله نشانچی جلال زاده مورخ معاصر وی و صاحب کتاب *طبقات الممالک و درجات المسالک*، او را گرجی نژاد دانسته‌اند (اوزون چارشیلی، II/319).

احمد در آغاز ورود به دستگاه عثمانی در زمرۀ سپاه ینی چری درآمد (پچوی، همانجا؛ ثریا، ۱۹۶). هنگامی که شاهزاده سلیم بر پدرش سلطان بایزید شورید و در شهر چورلو[1] مغلوب شد و فرار کرد، احمد وی را در برابر آزار دشمنانش حفظ کرد. بدین سبب چون سلیم بر تخت نشست (حک ۹۱۸-۹۲۶ق/۱۵۱۲-۱۵۲۰م)، او را بر کشید و به مقام میرآخوری منصوب کرد (اوزون چارشیلی، II/318-319) و سپس میرمیران (قره چلبی زاده، ۴۱۶) و آنگاه بیگلربیگی ایالت روم ایلی شد (فریدون بک، ۵۰۷/۱). در روزگار فرمانروایی سلیمان قانونی (حک ۹۲۶-۹۷۴ق/۱۵۲۰-۱۵۶۶م) و در نخستین لشکرکشی وی به شبه جزیرۀ بالکان و محاصره و فتح بلگراد، احمد پاشا نیز شرکت جست (همو، ۵۱۶/۱). چنانکه با عنوان بیگلربیگی روم ایلی از شهرنیش[2] فراخوانده شد و به محاصرۀ «شاباچ» مأمور گردید و در ۲ شعبان ۹۲۷ آن شهر را گشود و به عنوان فاتح شاباچ نامبردار شد (هامرپورگشتال، ۱۶/۵) و به مقام وزارت ارتقا یافت (اوزون چارشیلی، II/319؛ برای فتح بلگراد، نک: فریدون بک، ۵۰۷/۱ به بعد). سپس در جریان فتح رودس نیز شرکت کرده، مقدمات فتح آنجا را فراهم ساخت (همو، ۵۲۳/۱). پس از آنکه پیری پاشا صدراعظم، از مقام خود کناره‌گیری کرد، احمد پاشا که مقام صدارت را حق خود می‌دانست، در انتظار دریافت فرمان بود، اما سلیمان قانونی، ابراهیم پاشا (ﻫ م) اتاق‌دار خاص خود را که بسیار مورد علاقه‌اش بود، به صدارت منصوب کرد. این انتصاب موجب رنجش احمد پاشا گردید و خواستار حکومت مصر شد (صولاق زاده، ۴۴۳؛ پچوی، ۷۹/۱؛ قره چلبی زاده، ۴۱۹). سلطان سلیمان نیز برای احتراز از بروز اختلاف میان درباریان، با درخواست وی موافقت کرد (همانجاها؛ هامرپورگشتال، ۳۶/۵) و او را به جای گوزلجه قاسم پاشا ــ که بر ولایت مصر بود ــ به حکومت آن دیار برگزید (پچوی، ۷۹/۱-۸۰).

احمد پاشا در ۲۷ رمضان ۹۲۹ استانبول را به سوی مصر ترک گفت و در ۸ شوال همان سال وارد بندر بولاق شد (صولاق زاده، همانجا). پس از مدتی چرکسهای مصر را با خود همراه کرد و به مخالفت با دولت عثمانی برخاست. ابتدا خزاین مصر را تصرف کرد و حکومت بخشهای مختلف آنجا را به طرفداران خود واگذاشت. سکۀ سلطانی را باطل کرد و به نام خود سکه زد و گروه بسیاری از سپاهیان ینی چری را به سبب عدم همکاری و نافرمانی به قتل رسانید. ینی چریها به دژ شهر (بولاق) پناهنده شدند و به دفاع پرداختند. احمد پاشا در ابناء اردو زد و قلعه را به‌محاصره گرفت. سرانجام‌به‌تدبیر یکی از سردارانش به‌نام جلال‌الدین آنجا را تسخیر، و ینی چریها را وادار به تسلیم کرد (صولاق زاده، ۴۴۲-۴۴۴؛ هامرپورگشتال، ۳۹/۵) و سپس با تصرف نقاط مهم، ارتباط مصر را با مرکز حکومت قطع کرد. پس از انتشار این اخبار، دربار عثمانی قره موسیٰ، یکی از بیگلربیگیهای مصر را پنهانی به سرکوب احمد پاشا فرستاد، اما چاووش حامل فرمان، توسط نیروهای احمد پاشا شناسایی و کشته شد (پچوی، ۸۰/۱؛ هامرپورگشتال، ۳۹/۵-۴۰؛ صولاق زاده، ۴۴۵). پس از این رویداد، احمدپاشا رسماً اعلان استقلال کرد و خود را الملک المنصور سلطان احمد نامید (نوعی زاده، ۹۲) و خطبه به نام خود کرد، اما دیری نپایید که یکی از سردارانش به نام قاضی زاده محمدبیک ــ که پنهانی با دربار عثمانی ارتباط داشت ــ با گروهی از ناراضیان، در حمام به او حمله‌ور شدند. احمد پاشا جان به در برد و نزد شیوخ اعراب بنی بکر گریخت و به آنان پناهنده شد، اما یکی از شیوخ عرب به نام خریش (نک: هامرپورگشتال، ۴۰/۵) او را گرفته، به محمد بیک تسلیم کرد. آنگاه سرش را از تن جدا کردند و به استانبول فرستادند (صولاق زاده، ۴۴۵-۴۴۶؛ پچوی، همانجا).

مآخذ: پچوی، ابراهیم، *تاریخ پچوی*، استانبول، ۱۹۸۰م؛ ثریا، محمد، *سجل عثمانی* (*تذکرۀ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ صولاق زاده، محمد، *صولاق زاده تاریخی*، استانبول، ۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م؛ فریدون بک، احمد، *مجموعۀ منشآت السلاطین*، استانبول، ۱۲۷۴ق؛ قره چلبی زاده، عبدالعزیز، *روضة الابرار المبین بحقایق الاخبار*، بولاق، ۱۲۴۸ق؛ نوعی زاده عطائی، محمد، *حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق*، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ هامرپورگشتال، یوزف، *دولت عثمانیه تاریخی*، ترجمۀ محمد عطا، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ نیز:

Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983.

علی اکبر دیانت

آحْمَدْ پاشا بُنْوال، یا کلودالکساندرکنت‌دُبنوال[3] (۱ جمادی‌الاول ۱۰۸۶-۲۴ جمادی الاول ۱۱۶۰ق/۱۴ ژوئیۀ ۱۶۷۵-۲۳ مۀ ۱۷۴۷م)، نجیب زاده و افسر فرانسوی که به حکومت عثمانی پیوست و اسلام آورد و در مقام خمپاره‌چی باشی، اصلاحاتی در ارتش این دولت انجام داد (IA).

احمد پاشا در لیموزن[4] به دنیا آمد؛ در ۱۶۸۶م (۱۰۹۷ق) به نیروی دریایی فرانسه پیوست؛ در ۱۶۹۸م در زمرۀ افسران گارد فرانسه درآمد و به سبب شایستگی در جنگ ایتالیا به شهرت رسید. او در ۱۷۰۴م (۱۱۱۶ق) در جنگ فرانسه با برخی دیگر از دولتهای اروپایی بر سر تاج و تخت اسپانیا، از هم وطنان خود رنجشی پیدا کرد و به ارتش اتریش پیوست (لاروس بزرگ، ذیل بنوال) و در مدت ۲۲ سال اقامت در اتریش (اوزون چارشیلی، «تشکیلات[5]»، II/118) در جنگ بر ضد

---

1. Çorlu 2. Nish 3. Claude-Alexandre Comte de Bonneval 4. Limousin 5. *Osmanlı devleti...*

موطن خود، فرانسه و پاپ (EI^2) و نیز در نبرد ینی چریها با آلمان با عنوان ژنرال سپاه آلمان شرکت داشت (هامرپورگشتال، ۳۰۲۴/۴).

احمد پاشا در ۱۷۱۶م در جنگ پتروراردین[1] که بین اتریش و عثمانی روی داد، شرکت جست و زخم برداشت؛ یک سال بعد نیز در محاصرهٔ بلگراد حضور داشت (اوزون چارشیلی، همانجا؛ EI^2). سرانجام بر اثر سعایت فرماندهش، شاهزاده اوژن[2] نزد امپراتور، به اتهام بی انضباطی به زندان افتاد و ۳ سال در زندان بود. پس از آزادی نخست به ونیز رفت و سپس در ۱۱۴۲ق/۱۷۲۹م به دولت عثمانی پناهنده شد و در بوسنی سکنیٰ گزید. وی در ۱۷۳۰م از بیم آنکه او را به اتریش تسلیم کنند، اسلام آورد و احمد نام گرفت و به قصد انتقام از اتریشیها به خدمت ارتش عثمانی درآمد و کوشید به قدرتهایی که با اتریش در حال جنگ بودند، یاری رساند، ولی توفیقی نیافت (همانجاها؛ EI^1). آنگاه با نامه‌ای از حاکم بوسنی، به استانبول روانه شد (هامر پورگشتال، ۳۱۴۵/۴)، ولی در این زمان به سبب کشته شدن داماد ابراهیم پاشا و برکناری سلطان احمد سوم از سلطنت نتوانست به مقصد و مقصود برسد. پس از به سلطنت رسیدن محمود اول (۱۱۴۳ق)، در گومولجین[3] مقیم شد و ۱۰۰۰ آقچه از اقطاع آنجا به عنوان مستمری برای وی مقرر گردید (اوزون چارشیلی، همانجا).

سلطان محمود اول بر آن شد که به شیوهٔ اروپاییان، اصلاحاتی در ارتش عثمانی به ویژه در سازمان خمپاره چیها که ضعف و سستی بر آن راه یافته بود، به عمل آورد (سامی، ۱۳۱-۱۳۲). از این‌رو در ربیع‌الاول ۱۱۴۴/سپتامبر ۱۷۳۱ توپال عثمان پاشا، صدراعظم وقت، احمد پاشا را به عنوان معلم و کارشناس فنی به سلطان محمود معرفی کرد و احمد پاشا به استانبول فراخوانده شد (مانتران، 278؛ اوزون چارشیلی، همان، II/118-119؛ وسینیچ، ۹۹). سلطان در ۱۱۴۶ق او را با اختیارات مأمور اصلاح ارتش کرد (نک: سامی، ۱۳۲-۱۳۳)، اما این امر نارضایی و مخالفت ینی چریها را برانگیخت. احمد پاشا ناگزیر اقدامات خود را تنها به قسمت خمپاره چیها محدود کرد و در مقام خمپاره‌چی باشی، به اصلاح و تکمیل سازمان فنی توپخانه پرداخت (مانتران، همانجا). سپس به فرمان سلطان یک آموزشگاه مهندسی به نام «هندسه خانه» برای تربیت کارکنان فنی بنیاد نهاد که در ۱۱۴۷ق در اسکدار استانبول، همراه با مؤسسهٔ خمپاره‌چی آغاز به کار کرد (لویس، «ظهور[4]»، 47-48؛ اوزون چارشیلی، «تاریخ[5]»، IV(2)/534؛ احمد عطا، ۱۵۸). این آموزشگاه در ۱۷۵۰م تعطیل شد، اما چند سال بعد بر اثر تلاشهای چند کارشناس خارجی که به وسیلهٔ احمد پاشا به خدمت ارتش عثمانی درآمده بودند، بار دیگر دایر و ادارهٔ آن به شیوهٔ اروپایی از سر گرفته شد (مانتران، اوزون چارشیلی، همانجاها).

احمد پاشا در شعبان ۱۱۴۷/ژانویهٔ ۱۷۳۵، به وسیلهٔ علی پاشا حکیم اوغلی، صدراعظم وقت، به مقام پاشای دوطُمی رسید (هامر پورگشتال، ۳۱۹۵/۴؛ EI^2). انتشار خبر تقرب احمدپاشا سبب شد که ۳ نفر دیگر از فرانسویان نیز اسلام آورند و به خدمت باب عالی درآیند (هامر پورگشتال، ۳۲۰۶/۴).

احمد پاشا افزون بر مأموریت خود، در امور سیاسی دولت نیز مداخله می‌کرد (IA) و گردانندهٔ پشت پردهٔ روابط سیاسی عثمانی با دولتهای اروپایی بود و از دولتهای فرانسه و سوئد بر ضد اتریش و روس حمایت می‌کرد (هامر پورگشتال، ۳۱۴۵/۴). وی در نزدیک ساختن امپراتوری عثمانی به دولت فرانسه سخت مؤثر بود (همو، ۳۲۰۵/۴-۳۲۰۶؛ مانتران، همانجا). همچنین بر اثر تحریکات احمد پاشا و ایلچی فرانسه، باب عالی در ۱۷ رجب ۱۱۴۶ در مورد لشکرکشی روسیه به لهستان، به دولتهای متحد روس و اتریش هشدار داد (هامر پورگشتال، ۳۲۰۵/۴؛ فرید، ۳۲۱). به علاوه نظر موافق احمد پاشا در امضای پیمان‌نامه بین باب عالی و سوئد (هامرپورگشتال، ۳۲۴۲/۵؛ اوزون چارشیلی، همان، IV(2)/221-222) و نیز مخالفت او در مذاکرات مربوط به پیمان اعانهٔ نقدی با دولت سوئد تأثیر داشته‌است (هامر پورگشتال، ۳۲۷۲/۵).

اینگونه مداخلات احمد پاشا از یک سو، و تندخویی و بی پروایی او از سوی دیگر، خشم صدراعظم، یگن محمد را بر انگیخت، سرانجام در ۱۷۳۸م به بهانه‌ای او را به قسطمونی تبعید کردند و اگر حمایت قزلر آغا نبود، سرش نیز بر باد می‌رفت (همو، ۳۲۹۴/۵). بعد از عزل یگن محمد پاشا و انتصاب عوض محمد پاشا، احمد پاشا دوباره بر سر کار سابق خود بازگشت و تا پایان عمر همچنان در سمت خود باقی بود (مانتران، همانجا).

یادآوری این نکته لازم است که گزارشی با تاریخ ۱۷۸۴م مربوط به اوضاع نیروی دریایی عثمانی در دست است که از سوی شخصی به نام بنوال در استانبول تنظیم گردیده؛ بدیهی است که این گزارش از احمد پاشا بنوال نیست (نک: کارال، 176، (14-15)/IV)، زیرا وی در ۱۷۴۷م در گذشته است؛ اما او نیز در ۱۱۴۶ق/۱۷۳۳م گزارشی دربارهٔ رویدادهای اتریش، مجارستان، اسپانیا، فرانسه و ترکیه تنظیم و ارائه کرده بوده که در دست است (لویس، «مورخان[6]»، 189).

احمد پاشا در اواخر عمر سعی داشت به فرانسه بازگردد. پس از مرگ، جسدوی در گورستان مولوی خانهٔ گالاتا (غلطه) به‌خاک‌سپرده شد (IA) و پسر خوانده‌اش سلیمان آغا که او نیز فرانسوی بود و اسلام آورده بود، به جای او به عنوان خمپاره‌چی باشی گمارده شد (EI^2).

مآخذ: احمد عطا، طیارزاده، *تاریخ عطا*، استانبول، ۱۲۹۱ق؛ سامی و دیگران، *تاریخ*، قسطنطنیه، ۱۱۹۸ق؛ فرید، محمد، *تاریخ الدولة العلیة العثمانیة*، به کوشش احسان حقی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ وسینیچ، وین، *تاریخ امپراطوری عثمانی*، ترجمهٔ سهیل آذری، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراطوری عثمانی*، ترجمهٔ زکی علی آبادی، به کوشش جمشید کیان فر، تهران، ۱۳۶۸-۱۳۶۹ش؛ نیز:
EI^1; EI^2; *Grand Larousse;* IA; Karal, Enver Ziya, «Osmanlı tarihine dair vesikalar», *Belleten*, Ankara, 1940; Lewis, Bernard, *The*

1. Peterwardein 2. Prince Eugène de Savoie 3. Gümülcin 4. *The Emergence*... 5. *Osmanlı tarihi*. 6. *Historians*...

Emergence of Modern Turkey, London, 1968; id, *Historians of the Middle East*, London, 1962; Mantran, Robert, *Histore de l'empire Ottoman*, Paris, 1989; Uzunçarşılı, İsmail Hakki, *Osmanlı devleti teşkilâtından kapukulu ocakları*, Ankara, 1984; id, *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983.

ابوالحسن دیانت

اَحْمَدْپاشا بورْسه‌لی، فرزند قاضی عسکر ولی الدین بن الیاس (د ۹۰۲ق/۱۴۹۷م)، از صاحب منصبان و وزیران دولت عثمانی و از پایه‌گذاران شعر دیوانی در زبان ترکی. تاریخ ولادت او در هیچ یک از مآخذ معتبر مانند *الشقائق النعمانیه* و *تذکرهٔ* سهی نیامده، اما فؤاد کوپرولو بااستناد به تاریخ کتابت وقف‌نامهٔ مسجد مرادیه و بنایی در ادرنه (۸۳۰ق/۱۴۲۷م) که توسط ولی‌الدین پدر وی تنظیم یافته است (مجدی، ۲۱۷) و نیز مأموریتهای خود احمد پاشا، احتمال می‌دهد که وی در حدود سال ۸۳۰ق، در ادرنه تولد یافته باشد (IA,I/188).

احمد پس از تکمیل تحصیلات خود نزد دانشمندان معروف زمان، به مدرسی مدرسهٔ مرادیهٔ بورسه (طاش کوپری زاده، ۲۰۰) و سپس به منصب قضای ادرنه گمارده شد (همانجا). پس از درگذشت سلطان مراد دوم (۸۵۵ق/۱۴۵۱م) و جلوس سلطان محمد دوم (فاتح) به سمت قاضی عسکری و سپس معلمی سلطان و دیگر شاهزادگان رسید و حتی به مقام وزارت ارتقا یافت (همانجا؛ قنالی زاده، ۱۳۴). در محاصرهٔ قسطنطنیه و فتح آن (۸۵۷ق/۱۴۵۳م)، سلطان را همراهی کرد و سلطان محمد وی را به ندیمی خویش برگزید (*میدان لاروس*، I/178؛ «فرهنگ...[1]»، I/70)، ولی اندکی بعد بر وی خشم گرفت و او را معزول و زندانی کرد، حتی در آستانهٔ اعدام قرار گرفت (قنالی زاده، ۱۳۶). پس احمد پاشا قصیده‌ای با عنوان «کرم» در زندان سرود و برای فاتح فرستاد. سلطان او را بخشود و به تولیت مدرسهٔ اورخان در بورسه گمارد (همانجا)؛ مدتی نیز امارت تیره و آنکارا (انقوره) را به وی سپردند و سرانجام به فرمانداری (میرلوای) بورسه منصوب شد که تا پایان عمر در این مقام باقی ماند (طاش کوپری زاده، همانجا). وی یک بار نیز در ۸۹۳ق/۱۴۸۸م در نبرد با ممالیک مصر شرکت جست (سعدالدین، ۵۷/۲)؛ با اینهمه، هرگز نتوانست جایگاه پیشین خود را نزد سلطان بازیابد.

احمد پاشا در زمان سلطنت بایزید دوم در بورسه درگذشت و در جوار مسجد مراد دوم به خاک سپرده شد (طاش کوپری زاده، همانجا؛ بروسه‌لی، ۷۵/۲). تاریخ وفات او را محمد بن افلاطون که نیابت محکمهٔ بورسه را بر عهده داشت، در ۳ بیت به زبان عربی آورده که بر سردر آرامگاهش نقش شده است (قنالی زاده، ۱۳۸؛ طاش کوپری زاده، همانجا). وی خود را از نوادگان حسین بن علی بن ابی طالب (ع) می‌دانست و به این انتساب افتخار می‌کرد (همو، ۲۰۲؛ مجدی، ۲۱۹؛ نیزنک: بستانی).

احمد پاشا به سبب به کارگیری ماهرانهٔ ترکی عثمانی رایج زمان خود به ویژه در قالب قصیده، شهرت بسیار یافته است. شیوهٔ ظریف و بیان شیوای وی در شعر موجب شده است که او بزرگ‌ترین شاعر دیوانی پس از شیخی (د ۸۳۴ق/۱۴۳۱م) به شمار آید (اوزون چارشیلی، II/592) و حتی او را ملک الشعرای دورهٔ میان شیخی و باقی (د ۱۰۰۹ق/۱۶۰۰م) بدانند (کارا علی اوغلو، I/643). سبک او بر شاعران بعد از وی از جمله وصالی و نظامی قونیوی تأثیر بسیار داشته است (اوزون‌چارشیلی، همانجا) و می‌توان این تأثیر را حتی تا دورهٔ تنظیمات (۱۲۵۵ق/۱۸۳۹م) نیز یافت (کارا علی اوغلو، I/644).

از سوی دیگر، برخی از تذکره نویسان قدیم مانند لطیفی و نویسندگان معاصری چون عبدالباقی گولپینارلی و نورالله آتاچ بر آنند که وی مضامین اشعار خود را از شاعران بزرگ ایران (کورداکول، 30؛ نک: IA, I/190)، چون سلمان ساوجی، حافظ و کمال خجندی اخذ کرده (همانجا) و آنها را در قالب کلمات ترکی به نظم کشیده است (کورداکول، همانجا). با اینهمه، بیشتر تذکره نویسان عثمانی نام او را در ردیف بزرگ‌ترین شاعران دیوانی آورده‌اند. وی به زبانهای عربی و فارسی چندان آشنا بوده که به این زبانها نیز شعر سروده است (IA، همانجا).

از *دیوان* اشعار احمد پاشا که در زمان بایزید دوم جمع‌آوری شده، نسخه‌هایی در دست است (نک: TS, II/99-100؛ «کاتالوگ...[2]»، I/42-49). این *دیوان* به کوشش علی نهاد تارلان در ۱۹۶۶م در استانبول چاپ شده است

مآخذ: بروسه‌لی، محمد طاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ بستانی؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۸۰ق؛ طاش کوپری زاده، احمد، *الشقائق النعمانیة فی علماء الدولة العثمانیة*، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ق؛ قنالی زاده، حسن، *تذکرة الشعراء*، به کوشش ابراهیم قتلوق، آنکارا، ۱۹۷۸م؛ مجدی، محمد، *حدائق الشقائق*، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ نیز:

IA; Karaalioğlu, Seyit Kemal, *Türk edebiyatı tarihi*, Istanbul, 1980; Kurdakul, Şükran , *Şairler ve yazarlar sözlügü* ,Istanbul, 1985; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1987; TS; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1977; *Türkçe yazma divanlar kataloğu*, Istanbul, 1943-; Uzunçarsılı, İsmail Hakki, *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983.

علی اکبر دیانت

اَحْمَدْ پاشا جَزّار، نک: جزار.

اَحْمَدْ پاشا کوچوک (مق ۱۰۴۶ق/۱۶۳۶م)، از امرا و نظامیان آلبانیایی تبار عثمانی در زمان سلطان مراد چهارم (حک ۱۰۳۳-۱۰۴۹ق/ ۱۶۲۳-۱۶۴۰م). به‌سبب کوته اندامی به کوچوک (کوچک) معروف شد. از زادگاه، تاریخ تولد و آغاز زندگی او آگاهی در دست نیست. به‌عنوان سرباز در جنگ خوتین (شهری کوچک در کنار رود دنیستر) شرکت داشت. پس از آن مشاغلی چون فرمانداری ماردین، و بیگلربیگی و حکومت سیواس و دمشق یافت و برخی شورشها را در این مناطق سرکوب کرد (نعیما، ۲۹۰/۳-۲۹۱؛ محبی، ۳۸۵/۱).

مهم‌ترین مأموریت او در حکومت مجددش بر دمشق در ۱۰۴۲ق، سرکوب فخرالدین معن بود که از سالها پیش در سوریه و لبنان سر به

1. *Türk dili*... 2. *Türkçe*...

شورش برداشته و مدعی استقلال بود (نعیما، همانجا؛ اوزون‌چارشیلی، III(I)/190؛ احدب، ۱۰۳؛ شدیاق، ۲۸۹/۱). برخی منابع بدون ذکر مأخذی، او را از نزدیکان فخرالدین معن و برکشیدهٔ او دانسته‌اند که ادارهٔ اموالش را در وادی التیم بر عهده داشت و چون آمالش تحقق نیافت، به عثمانیان پیوست (همانجاها؛ EI², S). اما مآخذ کهن به این نکته اشاره نکرده‌اند؛ احتمال می‌رود که احمد پاشا در نخستین دورهٔ حکومت خود در شام با امیر فخرالدین رابطه داشته است.

احمد پاشا بعد از ورود به دمشق، فرمان پادشاه مبنی بر سرکوب امیر فخرالدین همراه امرای اطراف شام، طرابلس، غزه و نابلس را به امرای نظامی آنجا ابلاغ کرد (محبی، ۳۸۶/۱). پس از آن در ۱۲ صفر ۱۰۴۳ به جنگ فخرالدین پرداخت. نخست علی بن معن فرزند فخرالدین را که به کمک پدرش آمده بود، از پای درآورد، آنگاه قلعهٔ جزین را که فخرالدین به آنجا پناه برده بود، محاصره کرد و او را به تسلیم واداشت (همو، ۳۸۶/۱-۳۸۷). فخرالدین را همراه ۳ پسرش به استانبول فرستادند و در آنجا به دستور سلطان کشته شد (همو، ۳۸۶/۱؛ شدیاق، ۲۹۳/۱-۲۹۴).

احمد پاشا در جریان این لشکرکشی به لبنان، چنان خشونت و بی‌رحمی از خود نشان داد که ترس ناشی از آن در اذهان مردم منجر به ساختن «افسانهٔ کوچوک» و «سال کوچوک» گردید و سالها در خاطرهٔ مردم آن دیار باقی ماند؛ چنانکه حدود دو قرن بعد که باب عالی بر ضد دروزیها دست به لشکرکشی زد، دوران احمد پاشا را به آنان یادآوری کرد. همچنین احمد پاشا در نظر مردم لبنان به عنوان خائن به ولی نعمت خود فخرالدین معن شناخته شده است (EI², S).

پس از سرکوب آشوبهای لبنان، احمد پاشا از سوی سلطان مراد چهارم مأمور جلوگیری از حملات نیروهای ایران به نواحی مرزی شد. این مأموریت با فرستادن شمشیر مرصع و خلعت و توغ رسمیت یافت (نعیما، ۲۹۲/۳-۲۹۳). احمد بعد از دریافت این فرمان به سوی شهرزور و موصل حرکت کرد، اما به سبب بیماری کاری از پیش نبرد و از ایرانیان شکست‌خورد واسیرو کشته‌شد.اورا سپس‌در دمشق‌به‌خاک‌سپردند (همو، ۲۹۳/۳-۲۹۵؛ محبی، ۳۸۸/۱).

مآخذ: احدب، عزیز، *فخرالدین الکبیر*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ شدیاق، طنوس، *اخبار الاعیان فی جبل لبنان*، به کوشش فؤاد افرام بستانی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ محبی، محمد امین، *خلاصة الاثر*، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ نعیما، مصطفی، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۱ق؛ نیز: EI², S; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983.

علی‌اکبر دیانت

اَحْمَدْ پاشا گَدیک (مق ۸۸۷ق/۱۴۸۲م)، سردار و صدراعظم عثمانی به روزگار سلطان محمد فاتح. گدیک در زبان ترکی به معنی نقص، گذرگاه و نیز اصطلاحی نظامی است. احمد به سبب نقص دندانهایش (هامر پورگشتال، ۱۱۱/۳)، یا مهارت در گشودن دژها و احداث گذرگاهها (IA, I/198) به این لقب معروف شده است. اصل و نسب و قومیت او دقیقاً دانسته نیست. برخی وی را آلبانیایی (اوزون چارشیلی، II/177) و به‌نقل از مآخذ اروپایی، صربی (نک: همو، II/533) و حتی رومی تبار از نسل پالئولوگها (IA, I/193-194) دانسته‌اند.

احمد نخست از افراد معمولی سپاه ینی چری بود که عنوان پاشایی گرفت (هامر پورگشتال، ۱۰۹/۳). از مشاغل دولتی او تا نیل به مقام بیگلربیگی آناتولی اطلاع دقیقی در دست نیست (IA, I/194). وی به سبب شجاعتی که در جنگها از خود نشان داد، به سرعت مدارج ترقی را پیمود و به منصب سرداری و وزارت رسید (ثریا، ۱۹۳/۱) و در بیشتر جنگها، سپهسالار سپاه بود (عثمان‌زاده، ۱۳). در حکومت سلطان محمد دوم (۸۵۵ - ۸۸۶ق) به مقام بیگلربیگی آناتولی منصوب شد (ابن‌کمال، ۱۹۰/۷) ودرهمین‌مقام‌در۸۶۵ق/۱۴۶۱م(اوزون‌چارشیلی، II/177)قویونلوحصارراازجنگ‌آق‌قویونلوهابیرون‌آورد(صولاق‌زاده، ۲۲۲-۲۲۳) و سخت موردتوجه سلطان محمد قرار گرفت، چنانکه در بیشتر لشکرکشیها همراه او بود (ابن‌کمال، ۵۲۲/۷). در ۸۷۲ق در مقام اتابک شاهزاده مصطفی که به حکومت قرامان (قرەمان) گمارده شده بود، بدان‌جا روانه شد (مراد، ۱۰۳/۲)، اما تا ۸۷۵ق که به وزارت رسید، مقام بیگلربیگی آناتولی را نیز حفظ کرد (ابن کمال، ۳۲۵/۷). سال بعد در رأس سپاهی به تسخیر علائیه (مجاور قرامان، واقع در کرانهٔ دریای مدیترانه) گسیل شد(همو، ۳۳۲/۷؛ سعدالدین، ۵۱۸/۱ - ۵۱۹؛ منجم‌باشی، ۳۸۶/۳)، ولی بی‌آنکه جنگی روی دهد، قلیج ارسلان، امیر علائیه، قلعهٔ شهر را به او تسلیم کرد (سعدالدین، همانجا؛ برای فتح علائیه، نک: نشری، ۷۹۲/۲-۷۹۴). در این میان پیر احمد قرامانی و برادرش قاسم بیگ بر آن شدند تا به یاری سپاهی که اوزون حسن در اختیار آنان نهاده بود، دیگر بار بر قرامان چیره شوند، ولی احمد بی‌درنگ به مقابله رفت و به دفع آنان پرداخت (سعدالدین، ۵۲۱/۱؛ منجم‌باشی، همانجا). با اینهمه، پیراحمد به اتفاق نیروی تازه‌ای که اوزون حسن به کمک او گسیل کرده بود، تا حمید ایلی پیش رفت (همو، ۳۸۶/۳-۳۸۷؛ صولاق‌زاده، ۲۳۸). سلطان محمد با شنیدن این خبر، در ۸۷۷ق/۱۴۷۲م طی فرمانی شاهزاده مصطفی، حاکم قرامان را در رأس سپاهی که احمد پاشا نیز فرماندهی بخشی از آن را برعهده داشت، به مقابله با پیراحمد فرستاد (هامر پورگشتال، ۱۱۳/۳-۱۱۵). نبرد در ۱۴ ربیع‌الاول ۸۷۸ق/۱۰ ژوئیهٔ ۱۴۷۳م سرانجام به‌شکست پیراحمد و نیروی اعزامی اوزون‌حسن انجامید (نک: منجم‌باشی، ۳۸۷/۳؛ هامر پورگشتال، همانجا).

سپس احمد پاشا، همراه با شاهزاده مصطفی مأموریت یافت تا دژهای واقع در ایالت قرامان را که امرای آنجا با یاری دریا سالار موسه‌نیقو (موچه‌نیکو[1]) ونیزی ــ از متحدان اوزون‌حسن ــ به تصرف در آورده بودند، باز پس گیرد (سعدالدین، ۵۴۶/۱-۵۴۷؛ هامر پورگشتال، ۱۳۶/۳). او نخست سِلِفکه را متصرف شد، سپس دژهای مینان (همانجاها)، کوریگوس[2]، آرمناک، سگین و دوەلی حصار را تصرف کرد (منجم‌باشی، ۳۹۳/۳؛ اوزون چارشیلی، II/92؛ سعدالدین، ۵۴۷/۱، ۵۴۹-۵۵۰؛ هامر پورگشتال، ۱۳۶/۳-۱۳۷).

1. Pietro Mocenico 2. Corygos

بعد از مرگ شاهزاده مصطفی، چون جم، برادر بایزید دوم، به فرمانروایی قرامان منصوب شد (همو، ۱۳۷/۳)، احمد پاشا اتابکی این شاهزادهٔ خردسال را نیز برعهده گرفت (IA,I/196). پس از عزل محمود پاشا، در ۸۷۸ق/۱۴۷۴م به مقام صدر اعظمی رسید و به استانبول فراخوانده شد (منجم‌باشی، ۴۰۰/۳؛ قس: مراد، ۱۲۰/۲، که تاریخ نیل او را به این مقام در ۸۷۹ق آورده است). احمد پاشا در همین مقام در ۸۸۰ق از سوی سلطان محمد به فتح مستملکات جنوا (جمهوری ژن) در کریمه مأموریت یافت. صدراعظم در ۲۶ محرم/۱ ژوئن همان سال با ناوگان جنگی به بندر کفه که مرکز مستملکات جمهوری ژن و به‌منزلهٔ انبار بازرگانی در کریمه بود (نک: هامر پورگشتال، ۱۴۷/۳؛ اوزتونا، III/107)، حمله کرد و جنواییها پس از ۳ روز جنگ چون تاب مقاومت نیاوردند، شهر را تسلیم کردند و اسکلهٔ سوداک واقع در غرب سلفکه به تصرف احمد پاشا در آمد (مراد، ۱۲۲/۲؛ هامر پورگشتال، همانجا؛ اوزتونا، III/105-106). با سقوط کفه، مدافعان شهر آزف (یا آزاق و نام کهن آن تانه یا تانا، نک: اوزون چارشیلی، II/128) و سایر دژهای واقع در ساحل دریای سیاه نیز بی مقاومتی تسلیم شدند (هامر پورگشتال، ۱۴۸/۳). بدین‌گونه با تلاشهای احمد پاشا دولت عثمانی توانست بر سرزمین کریمه و سواحل دریای سیاه چیرگی یابد (ابن کمال، ۴۲۳/۷- ۴۲۵؛ مراد، ۱۲۳/۲؛ هامر پورگشتال، همانجا).

در اوایل ۸۸۳ق احمد پاشا از سوی سلطان مأمور فتح اشقودره (اسکوتاری) در آلبانی شد، ولی از قبول این مأموریت سرباز زد و به‌همین سبب از مقام صدارت عظمیٰ عزل، و در روملی حصار زندانی شد (ابن‌کمال، ۵۲۲/۷؛ قره چلبی‌زاده، ۳۸۴- ۳۸۵؛ هامر پورگشتال، ۱۷۷/۳؛ اوزون چارشیلی، II/178,533)؛ تا اینکه بعد از ۵-۶ ماه (همو، II/178) به وساطت هرسک زاده، از بند رهایی یافت (عثمان‌زاده، ۱۳). احمد پاشا در ۸۸۴ق/۱۴۷۹م به فرمانداری سلانیک و سپس برای مقابله با مخالفان دولت عثمانی و همچنین به پاداش فتوحاتش، به فرمانروایی اولونیه منصوب شد (سعدالدین، ۵۶۶/۱؛ نیز نک: صولاق زاده، ۲۵۹). آنگاه با عنوان فرمانده ناوگان جنگی به تسخیر جزایر دریای اژه مأموریت یافت (IA, I/195) و زانتا و سانتاماریا، از جزایر یونان را که در قلمرو حکومت ونیز و فلورانس بود، تصرف کرد. سپس به سواحل ایتالیا وارد شد و بندر اوترانتو را در جمادی الاول ۸۸۵ تسخیر کرد (اوزون چارشیلی، II/135-136؛ هامر پورگشتال، ۱۹۰/۳- ۱۹۱؛ مراد، ۱۲۴/۲؛ اوزتونا، III/122؛ محامی، ۶۶). اما فتوحات او در ایتالیا به سبب مرگ سلطان محمدفاتح (۵ ربیع‌الاول ۸۸۶ق/۳ مهٔ ۱۴۸۱م) ادامه نیافت و به استانبول بازگشت (ابن‌کمال، ۵۸۴/۷ - ۵۸۵؛ اوزون چارشیلی، II/136؛ اوزتونا، III/137). احمد پاشا گرچه پس از مرگ سلطان محمد، به هواداری از بایزید دوم، در عملیاتی که بر ضد شاهزاده جم برادر بایزید، انجام شد، شرکت جست، او را به سهل‌انگاری در تعقیب جم و حتی یاری وی در فرار به سوریه متهم کردند و چون روابط احمد پاشا با این شاهزادهٔ مدعی سلطنت، آشکار شد، به فرمان بایزید او را به زندان افکندند (اوزون چارشیلی، II/178، نیز نک: II/167-168؛ هامر پورگشتال، ۲۴۷/۳، ۲۵۱). بایزیدپس‌ازآنکه‌شورش جم را فرو نشاند و بر تخت نشست، به سبب نگرانی از ینی‌چریهای هوادار احمد پاشا، در ضیافتی که در ادرنه ترتیب داد، وی را به قتل رسانید (اوزون چارشیلی، 534-533، 179-II/178) و جنازه‌اش در همانجا به خاک سپرده شد (IA, I/197).

احمد پاشا یکی از فرماندهان جسور و لایق، ولی سرکش و تندگو بود و همین صفت موجب گرفتاریش گردید (اوزون چارشیلی، II/534). او وزیری شجاع، و به‌حسن‌تدبیر و درایت‌معروف‌بود (منجم‌باشی، ۴۰۰/۳؛ عثمان‌زاده، ۱۴). در استانبول مؤسسات خیریه داشت و به همین‌جهت اکنون محله‌ای در درب سعادت استانبول به نام «گدیک پاشا سمتی» معروف است (ثریا، ۱۹۳/۱؛ IA, I/198). اکنون از این مؤسسات بجز حمام که به نام خود او معروف است، چیزی باقی نمانده است. معاصران او از اقداماتش دربارهٔ احداث یک مدرسه، یک کتابخانه در افیون قره حصار، و تعمیرات و بازسازی مقبرهٔ مولانا جلال‌الدین مولوی در قونیه سخن رانده‌اند (همانجا). مسجدی در افیون به نام او موجود است که نمونه‌ای از معماریهای قدیم عثمانی به‌شمار می‌رود (*دانشنامه*).

مآخذ: ابن کمال (نک: ما)؛ ثریا، محمد، *سجل عثمانی* (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ *دانشنامه*؛ سعدالدین، محمد، *تاج‌التواریخ*، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ صولاق‌زاده، محمد، *صولاق‌زاده تاریخی*، استانبول، ۱۲۹۷ق؛ عثمان‌زاده تائب، احمد، *حدیقة الوزراء*، فرایبورگ، ۱۹۶۹م؛ قره چلبی‌زاده، عبدالعزیز، *روضة الابرار المبین بحقایق الاخبار*، قاهره، ۱۲۴۸ق؛ محامی، محمد فرید، *تاریخ الدولة العلیة العثمانیة*، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ مراد، محمد، *تاریخ ابوالفاروق*، به کوشش طه‌زاده عمر فاروق، استانبول، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ منجم‌باشی، احمد، *منجم‌باشی تاریخی*، استانبول، ۱۲۸۵ق؛ نشری (نک: ما)؛ هامر پورگشتال، یوزف، *دولت عثمانیه تاریخی*، ترجمهٔ محمد عطا، استانبول، ۱۳۳۰ق؛ نیز:

IA; İbn Kemal, Ahmed, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Ankara, 1954; Neşri, Mehmed, *Kitāb-i Cihan-nümā*, Ankara, 1957; Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye tarihi*, Istanbul, 1983; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983.

ابوالحسن دیانت

اَحْمَدْ پوری، گل محمد معروفی کرخی (د ۹ محرم ۱۲۴۳ق/۳ اوت ۱۸۲۷م)، از عرفای سلسلهٔ چشتیه. نژادش به معروف کرخی می‌رسید و نیایش شیخ ظهیرالدین، در عصر شاه جهان، از بخارا به هندوستان رفته، و به شیخ‌الاسلامی مولتان منصوب شده بود، لیکن پدرش اللهیار در احمدپور شرقی واقع در ایالت بهاولپور مقیم شد.

گل محمد در احمدپور به تحصیل پرداخت و در زمرهٔ مریدان قاضی محمد عاقل چشتی، معروف به شمس‌الهدیٰ، در آمد و خلیفهٔ او شد (احمدپوری، نجم‌الدین، ۱-۲؛ استوری، I/1037؛ *ایرانیکا*، I/666؛ رضوی، II/29). وی همانند شاه کلیم دهلوی مدرسه‌ای تأسیس کرد که صدها نفر علوم دینی را در آنجا فرا می‌گرفتند (*ایرانیکا*، همانجا). از احمد پوری دو فرزند به نامهای خواجه محمودبخش (د ۱۲۸۹ق) و محمدبخش (د ۱۲۹۷ق) بر جای ماند که کارهای پدر را در طریقهٔ چشتیه دنبال کردند (احمدپوری، نجم‌الدین، ۱۵۷، ۲۱۷، ۲۱۸).

آرامگاه وی یکی از مکانهای مقدس شبه قاره است و هر ساله مراسم عُرس وی در ۹ محرم در آنجا برپا می‌شود (همو، ۲۱۷، ۲۲۶).

شهرت احمد پوری بیشتر به سبب کتابی است با عنوان *ذکر الاصفیاء فی تکملة سیر الاولیاء* در منقبت شمس الهدیٰ که آن را در حدود سال ۱۲۳۰ق تألیف کرده (احمدپوری، گل محمد، ۲-۳؛ اختر راهی، ۲۰۹)، و شرح احوال مشایخ چشتیه را بعد از خواجه نصیرالدین چراغ دهلوی تا خواجه محمدعاقل چشتی در آن گرد آورده است. این کتاب مشتمل است بر یک مقدمه در منقبت نبی اکرم(ص) و ذکر نام مشایخ چشتیه و تاریخ وفات آنان تا نصیرالدین چراغ دهلوی، سپس دو باب: باب اول در شرح احوال مشایخ بعد از نصیرالدین در ۱۴ وصل («قدم بر قدم ۱۴ معصوم») تا زمان قاضی محمد عاقل (د ۱۲۲۹ق)، باب دوم در ملفوظات قاضی محمدعاقل، و در پایان خاتمه‌ای دارد در ذکر عُرسهای مشایخ چشتیه و زمان برگذاری آنها. مؤلف در ضمن برخی از وصلهای باب اول به ذکر امیران و بزرگان سلسله‌های دیگر و روابط میان این مشایخ نیز می‌پردازد و در مواردی اشعاری از قطعه، قصیده، غزل، مثنوی و رباعی که بیشتر سرودهٔ سالکان طریقهٔ چشتیه است، در منقبت مشایخ آن سلسله و تاریخ وفات آنان و موضوعات دیگر می‌آورد.

ذکر الاصفیاء تکمله‌ای است بر *سیر الاولیاء* تألیف میر خُرد کرمانی (احمدپوری، گل محمد، ۳؛ نظامی، ۵۹۷؛ استوری، رضوی، همانجاها). هرچند که گل محمد در تألیف این کتاب از منابع مهم دیگر استفاده کرده، و به مطالب نظم و ترتیب خاص داده، و حتی جزئیاتی را که در دیگر تذکره‌ها دیده نمی‌شود، در آن گنجانده است، با اینهمه، از لحاظ وسعت دامنهٔ موضوعات به پای *سیرالاولیاء* نمی‌رسد. *ذکر الاصفیاء*، در ۱۸۹۴م (۱۳۱۲ق) در دهلی همراه با حاشیه و تتمه‌ای از نجم‌الدین محمد احمد پوری به طبع رسیده است و نیز شهاب دهلوی آن را به اردو نیز ترجمه کرده که در بهاولپور (۱۳۹۸ق) به نام *تکملة سیر الاولیاء* به چاپ رسیده است (منزوی، ۲۲۳۵/۱۲؛ اختر راهی، همانجا).

مآخذ: احمدپوری، گل محمد، *ذکر الاصفیاء فی تکملة سیر الاولیاء*، دهلی، ۱۳۱۲ق/۱۸۹۴م؛ احمدپوری، نجم‌الدین محمد، حاشیه و تتمهٔ *ذکر الاصفیاء* (نک: هم، احمدپوری، گل محمد)؛ اختر راهی، *ترجمه‌های متون فارسی به زبانهای پاکستانی*، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ش؛ منزوی، *خطی*؛ نظامی، خلیق احمد، *تاریخ مشایخ چشت* (اردو)، کراچی، ۱۹۷۵م؛ نیز:

Iranica; Rizvi, Athar Abbas, *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1972.

غلامعلی آریا

اَحْمَدِ تَبْریزی، فرزند محمد، شاعر و مورخ ایرانی، هم عصر با ابوسعید بهادرخان (حک ۷۱۷-۷۳۶ق/۱۳۱۷-۱۳۳۶م). از احوال او اطلاعی در دست نیست و منابع، تنها به معرفی آثار وی پرداخته‌اند:

۱. *شهنشاه‌نامه* یا *شاهنشاه‌نامه* یا *چنگیزنامه* یا *منظومهٔ احمدی*، از منظومه‌های حماسی ـ تاریخی مهم دورهٔ مغول که تاریخ آن روزگار را، از آغاز کار تا ۷۳۸ق، اندکی پس از مرگ ابوسعید، در برمی‌گیرد. این منظومه اگرچه ظاهراً از لحاظ تاریخی و ارزش ادبی، امتیاز خاصی ندارد، ولی حاوی اطلاعات مفیدی راجع به آن دوره است (براون، ۱۴۸/۳). مثنوی *شهنشاه‌نامه* در بحر متقارب و در ۱۸ هزار بیت، به تقلید از *شاهنامهٔ* فردوسی و به شیوهٔ سال‌شمار سروده شده است (مرتضوی، ۱۴۹؛ براون، ۱۴۷/۳-۱۴۸).

عنوان منظومه و اهدای آن به ابوسعید در نخستین ابیات و نیز در مقدمهٔ کتاب ذکر شده (نک: ریو، 135) و همچنین طول دورهٔ تألیف و تاریخ ختم آن و نیز نام شاعر، احمد، در ابیات پایانی آن آمده است. بر پایهٔ این ابیات، تألیف این اثر، ۸ سال طول کشیده و در ۷۳۸ق پایان یافته است (همانجا).

نسخه‌ای نفیس از این منظومه، در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا، همراه مجموعه‌ای مشتمل بر ۴ منظومه که همهٔ آنها در بحر متقارب سروده شده‌اند (ریو، 133)، موجود است. این منظومه دارای ۲۴۳ برگ و به ترتیب مشتمل بر منظومه‌های *گرشاسب‌نامهٔ* اسدی، شهنشاه‌نامهٔ احمد تبریزی، *بهمن‌نامه* و *کوش‌نامهٔ* آذری است که *شهنشاه‌نامه*، برگهای ۴۱ تا ۱۳۲ آن را در برمی‌گیرد. این نسخه در ۱۴ رجب ۸۰۰ با عنوان *چنگیزنامهٔ منظومات احمدی* (ریو، 135) و به خط محمد بن سعید بن سعد الحافظ القاری (آقابزرگ، ۲۱۷/۱۹؛ ریو، 136؛ نیز نک: منزوی، خطی، ۲۹۷۵/۴) کتابت شده است. فیلمی از این مجموعه در کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران موجود است (نک: مرکزی، ۷۳۸).

۲. *تاریخ النوادر*، که نسخه‌ای از آن به‌دست نیامده است (حاجی خلیفه، ۳۰۸/۱؛ آقابزرگ، همانجا؛ تربیت، ۳۲).

۳. *دیوان احمد*. در منابع، از چند دیوان با عنوان *دیوان احمد* نام برده شده که نسخه‌های خطی متعددی نیز از آنها موجود است، ولی در هیچ‌یک، ذکر کاملی از نام مؤلف به‌میان نیامده است و معلوم نیست که مقصود، همان احمد تبریزی صاحب *شهنشاه‌نامه* است، یا کس دیگر. تنها آقابزرگ (۹(۱)/۵۶) نام و مشخصات و دو اثر دیگر وی را ذکر کرده است (قس: منزوی، همان، ۲۲۱۹/۳، خطی مشترک، ۱۹۸۳/۹).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبی ایران*، ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ تربیت، محمدعلی، *دانشمندان آذربایجان*، تهران، ۱۳۱۴ش؛ حاجی‌خلیفه، *کشف*؛ مرتضوی، منوچهر، «مقلدین شاهنامه در دورهٔ مغول و تیموری»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز*، ۱۳۴۱ش، س ۴، شم ۲؛ مرکزی، میکروفیلمها؛ منزوی، *خطی*؛ همو، *خطی مشترک*؛ نیز:

Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1895.

نسترن ریحانی‌منفرد

اَحْمَدْ تَگودار، فرزند هلاگوخان (مق ۶۸۳ق/۱۲۸۴م)، سومین ایلخان مغول در ایران. از آغاز زندگی و سالزاد او در آثار مورخان ایرانی هم‌روزگارش که از مهم‌ترین منابع دربارهٔ سلطنت اوست، سخنی به‌میان نیامده است، اما از آنجا که گفته‌اند به هنگام مرگ ۳۷ سال داشته (ابن عبدالظاهر، ۲۷۱؛ قس: مقریزی، ۱(۳)/۷۲۷؛ برای دیگر روایتها، نک: ابن تغری بردی، *المنهل ...*، ۲۵۵/۲؛ ذهبی، ۳۵۲/۳؛ ابن عماد، ۳۸۱/۵)، می‌بایست در حدود سال ۶۴۶ق/۱۲۴۷م به‌دنیا آمده باشد. به‌گفتهٔ جکسون به او نام مغولی تِگودِر (کامل) داده شد (*ایرانیکا*).

تگودار هفتمین پسر هلاگو از قوتوی (قوتی) خاتون است (رشید الدین، ۷۸۳/۲) که به هنگام لشکرکشی پدر به ایران در چین بود. قوبیلای قاآن در عهد اباقا پسر و جانشین هلاگو، او را به ایران فرستاد (اقبال، ۲۲۱). پس از مرگ اباقا در ۲۰ ذیحجهٔ ۶۸۰ پسرش ارغون ادعای ایلخانی کرد، اما چون این ادعا با یاسای چنگیزی که سلطنت را حق بزرگ‌ترین شاهزادهٔ زنده مـی‌دانست، مخالفت داشت (نویری، ۲۷/ ۴۰۱ـ۴۰۲؛ اقبال، همانجا؛ قس: یونینی، ۲۱۲/۴)، وی نتـوانست جانشین‌پدر شود. تگودار ــ که بزرگ‌ترین پسر هلاگو بعد از اباقا بود ــ برای شرکت در مراسم خاکسپاری برادر از کردستان به جغاتو رفت (رشیدالدین، ۷۸۴/۲). آنگاه امیران مغول انجمن کردند و تگودار را برای ایلخانی از دیگران شایسته‌تر دانستند (ابن‌عبری، ۲۸۹). از آن سوی اولجای خاتون می‌کوشید تا پسر خود منگو تیمور برادر دیگر اباقا را به ایلخانی بنشاند؛ در حالی که بوقا و برادرش اروق و آقبوقا و دیگر نزدیکان اباقا، ارغون را به عقل و رأی از همگان برتر می‌دانستند. در این میان شاهزاده منگو تیمور در ۱۶ محرم ۶۸۱ در بغداد درگذشت و شیشی بخشی، یکی از امرای کاردان مغول، چون دید که بیشتر امرا به جانب احمد تمایل دارند، از ارغون خواست که به سلطنت تگودار تن در دهد. تگودار در ۲۶ محرم ۶۸۱ق/۶ مهٔ ۱۲۸۲م به اتفاق امرای مغول به عنوان فرمانروای جدید برگزیده شد، اما جلوس واقعی او ۴۶ روز بعد یعنی در ۱۳ ربیع‌الاول در آلاتاغ ــ واقع در شرق دریاچهٔ وان ــ اتفاق افتاد و چون اسلام پذیرفت، او را سلطان احمد خواندند (رشیدالدین، ۷۸۵/۲؛ نویدی، ۴۸۶).

به‌گفتهٔ هایتون‌در «مجموعهٔنوشته‌های‌مورخان‌جنگهای‌صلیبی[1]»، تگودار پیش از مسلمانی بر آیین مسیحی بود (گروسه، 446؛ نیز نک: *ایرانیکا*). سایکس (ص 107) بدون ذکر مأخذ از او با نام نیکولاس یاد کرده است. به روایت ابن تغری بردی (همانجا) تگودار در زمان پدرش هلاگو اسلام آورد، اما بیشتر مورخان بر آنند که وی هنگامی که بر تخت ایلخانی نشست، اسلام پذیرفت و نام احمد و لقب سلطان بر خود نهاد (ابن‌فرات، ۴/۸؛ مقریزی، ۱(۳)/۷۱۱؛ واله، گ ۷۵ب؛ نویدی، همانجا).

به روایتی او نام خود را از فرقهٔ صوفیان احمدیه بر گرفته است (ابن تغری بردی، همانجا)، اما اینکه چگونه به اسلام مایل شد، دانسته نیست (بویل، 365). به هر حال احمد تگودار پس از آن کوشید تا خانهای مغول در ایران را نیز به اسلام فراخواند. به‌نوشتهٔ هایتون تمام کوشش سلطان بر این بود که قبایل تاتار را مسلمان کند. مغولان کهنسال از این رفتار احمد پریشان و ناخشنود شدند و نزد قوبیلای قاآن که عموی احمد تگودار بود، شکوه بردند (گروسه، همانجا) و او نیز پس از اطلاع از تغییر دین احمد با آن مخالفت کرد (اشپولر، 153). احمد تگودار که رؤسای کلیسای نسطوری و بطریق آنان را مسئول اعتراض و شکایت به دربار قوبیلای قاآن می‌دانست، بطریق را زندانی کرد (گروسه، همانجا). وی در ابتدای سلطنت اموال فراوانی میان برادران و امرا و سران سپاهی بپراگند (ابن‌عبری، واله، همانجاها؛ میرخواند، ۳۲۷/۵) و علاءالدین جوینی را از اتهاماتی که مجدالملک به او زده بود، بری دانست و او را درحکومت بغداد ابقا کرد و مجدالملک محکوم شد (ابن فوطی، ۴۰۰؛ وصاف، ۱۰۷/۱).

شمس‌الدین صاحب دیوان هم در دستگاه احمد مورد عنایت قرار گرفت و از نفوذ بسیار برخوردار گردید. به توصیهٔ او بود که احمد درصدد برآمد تا با سیف‌الدین قلاوون، سلطان مصر، روابط دوستانه برقرار کند (بویل، همانجا). احمد برای استقرار روابط با آنان هیأتی به همراه شیخ کمال‌الدین عبدالرحمان‌رافعی و قطب‌الدین محمودشیرازی قاضی شهر سیواس و اتابک پهلوان با نامه‌ای حاکی از اسلام آوردن خود و رعایت قوانین شرع در ۱۹ جمادی‌الاول ۶۸۱ نزد سیف‌الدین قلاوون به قاهره فرستاد (رشیدالدین، ۷۸۸/۲؛ ابن دواداری، ۲۴۹/۸؛ برای متن نامه، نک: قلقشندی، ۲۳۷/۷ به بعد؛ وصاف، ۱۱۳/۱ به بعد) و در نامه تصریح کرد که ارسال این نامه و کوشش برای صلح کاملاً مخالف خواستهٔ شاهزادگان مغول بوده است، زیرا آنان در قوریلتای (مجمع عمومی شاهزادگان) خود که در همان زمان تشکیل شده بود، همگی به جنگ و دشمنی با ممالیک رأی داده بودند (ابن‌عبری، ۲۹۰؛ بویل، همانجا). قلاوون از فرستادگان سلطان احمد به گرمی استقبال نکرد (نک: آق‌سرایی، ۱۳۷)، اما نامه‌ای در پاسخ نوشت و او را از اینکه سبب رفع فتنه‌ها شده است، ستود (وصاف، ۱۱۵/۱). از سوی دیگر رابطهٔ تگودار با برادرزاده‌اش ارغون روز بـه روز وخیم‌تر مـی‌شد (*ایرانیکا*)، خاصه آنکه مجدالملک، شمس‌الدین جوینی را به قتل اباقاخان متهم کرده بود (میرخواند، همانجا؛ خواندمیر، دستور ...، ۲۸۱؛ واله، گ ۷۶الف). ارغون در بهار آن‌سال از بغداد به‌خراسان ــ که اباقا وی را فرمانروای آن سرزمین کرده بود ــ بازگشت (رشیدالدین، ۷۸۹/۲) و خود را آماده ساخت که آشکارا برتگودار بیرون آیـد. قونقورتای، نهمین فرزند هلاگو و فرمانروای روم نیز که از دورهٔ اباقا در آنجا فرمان می‌راند (ابن خلدون، ۵(۲)/۳۶۹)، با برخی از امیران بر قتل تگودار همداستان شد تا خود بر مسند ایلخانی نشیند. از این رو به اردو بازگشت و به انتظار زمان مناسب نشست؛ اما یکی از هم‌پیمانان او ایلخان را از این توطئه آگاه ساخت (وصاف، ۱۲۵/۱؛ رشیدالدین، ۷۹۱/۲). احمد، به الیناق (الیناخ، علیناق، ایناق...، نک: ابن عبری، ۲۹۷؛ آق‌سرایی، ۱۴۲؛ یونینی، ۲۱۳/۴؛ ابن تغری بردی، *المنهل*، ۲۵۵/۲)، سردار گرجی و داماد خود، فرمان داد تا قونقورتای را دستگیر کند (رشیدالدین، همانجا). الیناق وی را دستگیر کرد و احمد دستور داد تا پشت برادر به رسم یاسا بشکستند و کسانی چون کوچک نوئین و شادی اقتاجی و گروهی از امیران بزرگ را که در این کار دست داشتند، بکشت و پس از این رویداد از مغول سلب اعتماد کرد (وصاف، همانجا). اما گزارش رشیدالدین (همانجا) مبنی بر اینکه قونقورتای با ارغون

1. *Recueil des historiens des croisades.*

مرتبط و همداستان بود، نامحتمل به‌نظر می‌رسد، زیرا قونقورتای بر آن بود تا از اوضاع نابسامان حکومت احمد برای تحقق ایلخانی خود استفاده کند (نیز نک: نویری، ۴۰۳/۲۷؛ اشپولر، 71). آنگاه احمد متوجه ارغون شد و در ۹ ذیقعده الیناق را با ۱۵ هزار سوار پیشاپیش روانه ساخت و خود در ۸ صفر با ۸ تومان لشکر از پیلسوار (بیله‌سوار) موغان (مغان) روان شد. دو سپاه در میان قزوین و ری به هم آویختند، اما نبرد اصلی در ۱۶ صفر ۶۸۳، در حوالی آق خواجه در نزدیکی قزوین درگرفت (رشیدالدین، ۷۹۲/۲-۷۹۳). هرچند ارغون بر الیناق پیروز شد، اما صلاح دید که به سوی مشرق عقب‌نشینی کند، در حالی که تگودار همچنان به پیشروی خود ادامه می‌داد، در آق خواجه نماینده‌ای از سوی ارغون به خدمت احمد تگودار رسید و درخواست مصالحه کرد. احمد به رغم توصیهٔ امیرانش نپذیرفت. در ۱۴ ربیع‌الاول هیأت دیگری به سرپرستی غازان در ناحیهٔ سرخهٔ سمنان از سوی ارغون به طلب صلح آمد. احمد تگودار پاسخ داد که ارغون برای اثبات وفاداری باید یا خود به خدمت آید، یا برادرش گیخاتو را بفرستد (همو، ۷۹۴/۲-۷۹۵)، و نیز دستور داد که این پیام با هیأتی از شاهزادگان و امرا از جمله بوقا ــ از امرای اباقاخان ــ که پنهانی با ارغون ارتباط داشت، فرستاده شود (بویل، 365). بوقا به ایلخان پیشنهاد کرد که اگر تعهد کند که ارغون را نیازارد، شاهزاده را به حضور خواهد آورد و ایلخان هم پذیرفت. بوقا، ارغون را نزد احمد تگودار آورد و او نیز شادمان شد و ۳ روز به شادمانی گذشت، اما پس از آن تصمیم به قتل ارغون گرفت و الیناق را بر این کار گمارد. بوقا از قصد احمد آگاه شد و شب هنگام مغولان را از نیت او با خبر ساخت (ابن‌عبری، ۲۹۷-۲۹۸). احمد تگودار پس از اطلاع، بوقا را از منصب خود برکنار ساخت و او به‌واسطهٔ این رفتار به گفتهٔ رشیدالدین (۷۹۵/۲) در کار تقویت ارغون و هواداری او به جد ایستاد. در این میان شاهزاده ارغون با گروه اندکی از یاران خود به دژ کوهستانی کلات پناه برد، اما الیناق بدان سوی رفت و او را به احترام نزد تگودار آورد. احمد به ارغون مهربانیها کرد و او را به الیناق سپرد تا به احترام نگاهش دارد. الیناق پیشنهاد کرد که همان شب کار او بسازند، اما احمد نپذیرفت، آنگاه به اردوگاهش در کالپوش روان شد. بوقا وقت را مناسب دانست، ارغون را از بند رهانید و الیناق و بقیهٔ هواداران احمد را کشت (حمدالله، ۵۹۴)، و «ارغون که شبانگاه محبوس بود، علی الصباح پادشاه روی زمین شد» (رشیدالدین، ۷۹۸/۲). احمد تگودار زمانی از این رویداد آگاه شد که هنوز به اردوگاه خود نرسیده بود. پس اندک زمانی در کالپوش توقف کرد، آنگاه از حوالی اسفراین روی به گریز نهاد و امرای ارغون همه‌جا سر در پی او نهادند (همو، ۷۹۸/۲، ۷۹۹).

احمد پس از آنکه احتمالاً در سقورلوق (سغورلوق: همو، ۷۸۸/۲)، ییلاق مغول در شیز (تخت سلیمان) به اردوی خود رسید (نک: مینورسکی، 101)، بر آن شد که به دربند رود و از آنجا راهی قلمرو اردوی زرین شود، ولی در راه او را دستگیر کردند و به ارغون سپردند (نک: بویل، 367؛ *ایرانیکا*). ارغون می‌خواست به خاطر مادر احمد، قوتوی خاتون، از گناه وی درگذرد، ولی چون از قیام دو تن از شاهزادگان در حوالی همدان اطلاع یافت و نیز به سبب اعتراض مادر و پسران قونقورتای، حکم مرگ احمد را صادر کرد (رشیدالدین، ۸۰۰/۲؛ برای روایت دیگر، نک: میرخواند، ۳۴۳/۵) و از تیمور و ایلدر، پسران قونقورتای خواست تا به همان‌گونه که پدرشان کشته شده بود، احمد تگودار را به یاسا رسانند. آنان هم پشتش را شکستند و او را به قتل آوردند (وصاف، ۱۳۶/۱؛ رشیدالدین، همانجا).

تگودار ۳ پسر به نامهای قپلانجی، ارسلانجی و بوقاجی داشت که هیچ‌یک از آنان به ایلخانی نرسیدند (همو، ۷۸۳/۲؛ خواندمیر، *حبیب السیر*، ۱۲۴/۳).

مسلمان شدن احمد ظاهراً موجب بروز سیاست ضد مسیحی در دستگاه او نشد. ابن عبری (ص ۲۸۹) به نیک رفتاری او نسبت به بزرگان مسیحی شهادت داده است. روایت نویسندهٔ شرح حال ربن صوما، از رؤسای کلیسای نسطوری، دربارهٔ آزار مسیحیان، ظاهراً متوجه کسانی بوده که مظنون به جانبداری از ارغون بوده‌اند. با وجود این، جانشین احمد تگودار او را متهم کرد که با پذیرش اسلام از قانون مغول سرپیچی کرده است (*ایرانیکا*). افزون بر این بعضی از مورخان قتل او را بدان سبب دانسته‌اند که او از اسلام جانبداری می‌کرده و امرای مغول را به پذیرش آن وامی‌داشته است (ابوالفدا، ۲۲/۷؛ مقریزی، ۱(۳)/۷۱۴؛ نویری، ۴۰۳/۲۷؛ ابن فرات، ۴/۸؛ نیز نک: هاورث، III/308)، اما به‌نظر می‌رسد که بی‌کفایتی او در مُلکداری سبب سقوط و قتلش شده باشد (نک: ابن فرات، ۳/۸؛ ابن دواداری، ۲۶۴/۸)، گرچه او را به شجاعت و تدبیر هم ستوده‌اند (یونینی، ۲۱۱/۴؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، ۳۶۲/۷).

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *تاریخ سلاجقه*، به‌کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۴م؛ ابن تغری بردی، یوسف، *المنهل الصافی*، به کوشش محمد محمدامین و سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۸۴م؛ همو، *النجوم*؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن دواداری، ابوبکر، *کنزالدرر و جامع الغرر*، به کوشش اولریش هارمان، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن عبدالظاهر، محیی‌الدین، *تشریف الایام و العصور فی سیرة الملک المنصور*، به‌کوشش مراد کامل، قاهره، ۱۹۶۱م؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به‌کوشش صالحانی، بیروت، ۱۸۹۰م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن فرات، محمد، *تاریخ*، به کوشش قسطنطین زریق و نجلا عزالدین، بیروت، ۱۹۳۹م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *الحوادث الجامعة*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ اقبال، عباس، *تاریخ مغول*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *دستورالوزراء*، به‌کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ ذهبی، محمد، *العبر*، به‌کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع‌التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۹۶۳م؛ مقریزی، احمد، *السلوک لمعرفة دول الملوک*، به‌کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۷۰م؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نویدی، زین‌العابدین، *تکملة الاخبار*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم‍ ۳۸۹۰؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به‌کوشش سعید عاشور و دیگران، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ واله اصفهانی، محمد یوسف، *خلدبرین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی

ملک، شم ۴۱۷۶؛ وصاف، تاریخ، بمبئی، ۱۲۶۹ق؛ یونینی، موسی، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباددکن، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ نیز:

Boyle, J.A., «Dynastic and Political History of the Il-Khāns», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; Grousset, René, *L' empire des steppes*, Paris, 1948; Howorth, H. H., *History of the Mongols*, London, 1888; *Iranica;* Minorsky, V., «Roman and Byzantine Campaigns in Atropatene», *Iranica* (Twenty Articles), Tehran, 1964; Spuler, Bertold, *Die Mongolen in Iran*, Leiden, 1985; Sykes, Percy, *A History of Persia*, London, 1969.

رضا رضازادهٔ لنگرودی

اَحْمَدْ تیمور پاشا، نک: تیمور پاشا.

اَحْمَدْ جابر، نک: آل صباح.

اَحْمَدِ جام، شیخ ابونصر شهاب‌الدین احمدبن ابی‌الحسن نامقی، ملقب به ژنده‌پیل (یا ژنده فیل) (۴۴۰-۵۳۶ ق/۱۰۴۸-۱۱۴۲م)، عارف مشهور. او را از فرزندان جریر بن عبدالله بجلی، صحابی پیامبر اکرم(ص) دانسته‌اند. از این روی شیخ را احمد عربی و احمد بجلی نیز نامیده‌اند (غزنوی، ۱۶؛ ابوالمکارم، ۱۰-۱۱؛ نیز نک: بوزجانی، ۲۶).

احمد در روستای نامق (نامک) از توابع ترشیز (کاشمر کنونی) در خراسان زاده شد (غزنوی، ۱۴). از دوران کودکی و نوجوانی او اطلاعی در دست نیست. وی مردی دلیر و شجاع بود (همو، ۱۶) و ظاهراً لقب ژنده پیل برای او به همین مناسبت بوده است (قس: بوزجانی، ۲۵) و این لقب به این صورت در دو کتاب حمدالله مستوفی (*تاریخ* ...، ۷۹۲، *نزهة* ...، ۱۸۹) و نیز *دیوان* قاسم انوار (ص ۱۰۶) وارد شده است و در دیوانی که اکنون به نام او در دست است، نیز در جاهایی به‌صورت فیل خدا (ص ۳۴۷) و «ژنده فیل» (ص ۳۸۳) دیده می‌شود.

احمد جام دوران جوانی را به عشرت طلبی و می‌خوارگی سپری کرد، اما در ۲۲ سالگی جذبه‌ای رحمانی او را در ربود و با مشاهدهٔ اشاره‌ای غیبی از جانب حق، توبه کرد و به قصد عبادت و ریاضت روانهٔ کوه شد (احمد جام، *منتخب* ...، ۱؛ اسماعیل، ۱۸۲؛ غزنوی، ۲۴-۲۵). اسماعیل، پسر شیخ جام (ص ۱۸۵) و غزنوی (ص ۱۱۱-۱۱۲)، شخصی به نام ابوطاهر کُرد را استاد و پیر او دانسته‌اند، اما با توجه به چگونگی داستانی که غزنوی از ارتباط آن دو آورده است، و نیز چون در هیچ یک از آثار شیخ جام ذکری از این شخص نیست، طبعاً نمی‌توان به صحت این روایت یقین داشت. همچنین روایت دیگری که غزنوی (ص ۱۶۲-۱۶۴) دربارهٔ رسیدن خرقهٔ ابوسعید ابوالخیر به شیخ جام و رابطهٔ روحی و معنوی شیخ با ابوسعید نقل کرده است، چندان پذیرفتنی نیست، زیرا نه شیخ جام در آثار خود از ابوسعید نامی برده و نه در *اسرار التوحید* ذکری از شیخ جام به میان آمده است.

شیخ احمد در اوایل سلوک خود ۱۲ سال در کوه نامق به گوشه‌نشینی و تزکیهٔ نفس پرداخت، پس از آن به کوه بیزد (بیزک) رفت و مسجد نور را که اکنون نیز پا برجاست، بنا نهاد. وی در آنجا به مدت ۶ سال علاوه بر ریاضت و عبادت، به هدایت و راهنمایی مردم نیز می‌پرداخت (همو، ۳۶-۳۷؛ ابوالمکارم، ۳۴؛ نیز نک: مولوی، ۳/۱) و پس از ۱۸ سال ریاضت و عبادت، در ۴۰ سالگی برای ارشاد و دستگیری از مردم به میان آنان بازگشت. نخست در سرخس اقامت گزید و در آنجا در پی شفای بیماران و کرامات دیگری که از او به ظهور رسید، پیروان بسیار بر او گرد آمدند (غزنوی، ۳۹-۴۶؛ ابوالمکارم، ۳۵-۴۱). از آنجا به کوه استاد زورآباد و سپس به معدآباد جام ــ که ظاهراً مهدآباد امروزی است (نک: فرهنگ ...، ۱۶۲) ــ رفت و همانجا اقامت گزید و مسجد جمعه و خانقاهی بنا کرد و به تألیف کتاب و تربیت مریدان پرداخت (غزنوی، ۴۶-۴۸) و در زمانی کوتاه آوازه‌ای بلند یافت و مورد احترام و ارادت گروه بسیاری از خواص امرا و حکام قرار گرفت. سلطان سنجر (د ۵۵۲ ق) که اوصاف شیخ جام را شنیده بود، برای دیدار او به معدآباد آمد و از ارادتمندان او شد (احمد جام، «سمرقندیه»، ۲۱۷-۲۲۰؛ غزنوی ۴۶-۴۷، ۵۰-۵۱).

احمد جام به نیشابور، هرات، بوزجان، مرو، باخرز و بسطام نیز سفر کرد. در سفر به هرات، جابر ــ فرزند خواجه عبدالله انصاری ــ به همراه بزرگان شهر به پیشباز او آمد و با تجلیل و احترام فراوان او را به هرات برد، وی مدتی که در هرات بود، در خانقاه خواجه عبدالله اقامت داشت (همو، ۵۵، ۶۱، ۶۳-۶۵، ۸۲، ۹۱، ۱۵۹). شیخ احمد ظاهراً تنها یک بار به زیارت خانهٔ خدا نایل شد و در این سفر که فرزندش، ابوالفتح نیز همراه او بود، دوبار ــ در رفتن و بازگشتن ــ به زیارت تربت بایزید بسطامی نایل شد (همو، ۹۰-۹۱، ۱۵۹-۱۶۰).

شیخ احمد ۸ همسر اختیار کرد که نتیجهٔ آن ۳۹ پسر و ۳ دختر بود، اما پس از مرگش تنها ۱۴ پسر از او بر جای مانده بود (اسماعیل، ۱۸۴-۱۸۵؛ ابوالمکارم، ۱۷، ۲۰). از جملهٔ فرزندان او ظهیرالدین عیسی، مؤلف کتابهای *رموز الحقائق* و *سرّ البدایع* و نیز شهاب الدین اسماعیل، مؤلف رسالهٔ «در اثبات بزرگی شیخ احمد جام» را می‌توان نام برد (اسماعیل، ۱۸۲؛ ابوالمکارم، ۱۷-۱۹؛ بوزجانی، ۷۵).

خاندان احمد جام دارای شهرت و اعتبار و غالباً اهل علم و ادب بوده‌اند که با عنوان خواجه و شیخ الاسلام از آنان یاد می‌شده است و به نسبت جامی یا جامی احمدی شهرت داشته‌اند (نک: همو، ۴۹ به بعد؛ فاضل، مقدمه بر *انس* ...، ۳۲). چند تن از نوادگان او در دوره‌های بعد در عالم علم و عرفان و حتی در سیاست به مقاماتی رسیدند. برخی از آنان آثاری از خود بر جای گذاشته‌اند، چون ابوالفتح قطب الدین محمد پسر شمس الدین مطهر، نوهٔ احمد جام، صاحب *حدیقة الحقیقه*، یوسف اهل، مؤلف *فرائد غیاثی* و ابوالمکارم بن علاءالدین جامی، صاحب *خلاصة المقامات*، و برخی دیگر چون رضی الدین احمد و معین‌الدین جامی در میان حکام و فرمانروایان منزلتی داشته‌اند (نک: یوسف اهل، ۱/۲۱۰-۲۱۴، ۲۳۳-۲۳۵؛ *اسناد* ...، ۴-۱۱، ۲۱۴-۲۱۵). حمیده بانو، همسر همایون و مادر اکبرشاه نیز از نسل احمد جام بوده، و به همین سبب از احترام خاصی برخوردار بوده است (گلبدن بیگم، ۴۸؛ علامی، ۳۴؛ فخری، ۲۳۶).

شیخ احمد در ۹۶ سالگی در خانقاه خود نزدیک دروازهٔ معدآباد دیده از جهان فرو بست و در مکانی بیرون دروازه که از پیش مشخص شده بود، به خاک سپرده شد (غزنوی، ۱۷۶؛ «در کرامات ...»، ۱۸۹-۱۹۰). تربت شیخ جام بعدها جای شهر جام را گرفت و به تربت جام معروف شد (اعتماد السلطنه، ۶۶۹/۱، ۱۹۸۵/۴؛ مولوی ۲/۱). مقبرهٔ شیخ جام در سمت شمال تربت جام در میان محوطهٔ بزرگی قرار گرفته، بقعه و بنایی بر روی قبر ساخته نشده، و درخت پستهٔ کهنسالی بر روی آن سایه افکنده است. برخی از فرزندان و نوادگان شیخ جام نیز در اطراف مزار او مدفونند (اعتماد السلطنه، ۱۹۹۴/۴؛ مؤید ثابتی، ۹۶؛ نیز نک: فاضل، همان، ۲۱-۳۱).

در قسمت جنوب آرامگاه ایوان بلندی برپاست که فصیح خوافی بنای آن را به غیاث‌الدین محمد کرت نسبت می‌دهد (۳۰/۳). تاریخ شروع بنای این ایوان ۷۲۰ ق بوده، و طبق تاریخی که بر در منبت کاری شدهٔ بالای ایوان نوشته شده، در ۷۳۳ ق و تقریباً ۵ سال بعد از مرگ غیاث الدین، به پایان رسیده است (مولوی، ۳۴/۱)، اما حمدالله مستوفی (نزهة، ۱۸۹)، بنای این محل را به شخصی به نام خواجه علاءالدین محمد نسبت می‌دهد.

بناهای دیگری نیز در اطراف مزار شیخ جام وجود دارد که مجموعاً مساحتی در حدود ۲ هزار متر مربع را در برمی‌گیرد (مولوی، ۳۰/۱) و از آن جمله خانقاهی است که ظاهراً در اصل همان خانقاهی بوده است که شیخ در بدو ورود به معدآباد آن را بنا کرد (غزنوی، ۴۸؛ مولوی، ۳۱/۱). در دوره‌های بعد این خانقاه یک بار به‌دست یکی از نوادگان شیخ به نام قطب الدین تعمیر شد و بار دیگر در ۹۰۱ق سلطان حسین بایقرا آن را مرمت کرد (اعتماد السلطنه، مولوی، همانجاها). از بناهای دیگر، یکی مسجد گنبد سفید است که سلطان سنجر در ۵۳۳ ق بنیاد نهاد و غیاث الدین کرت آن را گسترش داد (همانجاها) و نیز مدرسه‌ای که بنای آن را به امیر تیمور گورکان نسبت می‌دهند و امیر شاه ملک در زمان سلطنت میرزا شاهرخ آن را توسعه داد (همانجاها؛ مؤید ثابتی، همانجا). شاه عباس صفوی نیز در مقابل فضای مقبرهٔ احمد، باغ بزرگ و با صفایی احداث کرد و ایوان بالای مزار را با کاشی کاری تزیین نمود (اعتمادالسلطنه، ۱۹۹۵/۴؛ مولوی، مؤید ثابتی، همانجاها).

موزهٔ کوچکی بر سر مزار شیخ ترتیب داده شده که اشیاء نفیسی در آن نگهداری می‌شود (نک: فاضل، مقدمه بر روضة ...، ۲۷-۲۸).

برخی از بزرگان و معاریف همچون محمد همایون پادشاه هندوستان به زیارت مزار شیخ آمده، و یادگارهایی بر سر تربت وی نوشته‌اند (نک: همانجا؛ مؤید ثابتی، ۹۶۲؛ برای موارد دیگر، نک: گلچین معانی، ۲۸۳ به بعد).

شیخ احمد مردی عارف و عالم بود و مردم بسیاری به دست او توبه کردند (اسماعیل، ۱۸۲؛ غزنوی، ۶). او مریدان فراوان تربیت کرد، حتی سالها بعد از مرگ وی، کسانی از بزرگان عرفا خود را از روحانیت او بهره‌ور می‌دانستند (همو، ۱-۲، ۱۲). جامی در شرح احوال زین الدین ابوبکر تایبادی (د ۷۹۱ ق) که طریقهٔ او را اویسی گونه دانسته است، یادآور شده که وی از هدایت معنوی شیخ جام برخوردار بوده است (ص ۴۹۸- ۴۹۹) و ابوبکر تایبادی نیز خود به اولاد و احفاد شیخ ارادت می‌ورزید و در سفارش فرزندان شیخ جام به امیر تیمور گورکان نامه نوشت (*اسناد*، ۱-۳). قاسم انوار نیز از ارادتمندان شیخ جام بوده، و در دیوان خود از او به بزرگی یاد کرده است (ص ۱۰۶، ۳۵۱)؛ با اینهمه، احمد جام در زمان حیات خود ظاهراً مخالفان و معاندانی نیز داشته است، چنانکه محمد منصور سرخسی که سنایی در *دیوان* خود او را بسیار ستوده (ص ۲۶۲- ۲۶۸)، از مخالفان سرسخت شیخ جام بوده است (غزنوی، ۴۲-۴۶). قاضی نورالله شوشتری (۳۹/۲-۴۰) با توجه به اشعاری که در مدح امیرالمؤمنین (ع) به او نسبت داده شده، همچنین اشعاری در مدح امامان شیعه (ع) که در *دیوان* منسوب به او نیز موجود است (ص ۲۵۴- ۲۵۵)، شیخ را شیعه دانسته است، اما با توجه به اینکه درستی انتساب این اشعار به شیخ جام مسلّم نیست و نیز از آن روی که او خود را پیرو عقاید اهل سنت و جماعت می‌شمارد (*انس* ...، ۲۹-۳۳، *روضة* ...، ۲۳-۳۳)، چنین احتمالی ضعیف به نظر می‌رسد.

به طور کلی آثار شیخ مشحون از تأکید بر رعایت شریعت برای وصول به حقیقت است. او شریعت را چون درختی می‌داند که حقیقت بار آن است و معتقد است که: «هر که را ظاهر به شریعت راست و آبادان نیست، باطن وی از حقیقت خبر ندارد» (*انس*، ۸۷-۹۰). نیز عشق را به آتش و آب و کیمیا تشبیه می‌کند (*منتخب*، ۸۳) و عشق به مخلوق از نظر او زمانی پسندیده است که از خلق پنهان بماند و بر آن نیز صبر شود (همان، ۸۵). «اما به حقیقت بدان که کمال عقل و عشق هر دو به هم نباشند، زیرا که عشق آنگه عشق گردد که محبت در عقل تصرف کند و تصرف تواند کرد» (*انس*، ۲۱۳). اما مقدمهٔ معرفت عقل است، عقل چشم است و معرفت نور چشم (همان، ۲۳).

احمد جام سماع راجایز می‌داند، اما نه از هر کس و نه از هر قوم (همان، ۲۲۱)، «سماع تخم عنایت ازل است در دل مستمعانی که ایشان از ازل آورده‌اند و از میثاق» (همان، ۲۲۲) و «سماع سرّ حق است» (همان، ۲۲۹). سماع را به ۱۰ قسم تقسیم کرده، سماع مفسدان، سماع شهوتی، سماع هوایی، سماع بدعت، سماع خائفان، سماع راجیان، سماع راسخان، سماع عاقلان، سماع روح و سماع مشتاقان و عاشقان و از این جمله ۴ قسم اول سماع را باطل می‌شمارد (همان، ۲۲۱-۲۲۶، جهت اطلاع بیشتر، نیز نک: ۲۲۷-۲۳۲).

او مقامات را «نه مقام» دانسته که در حقیقت شامل «هزار مقام» است (همان، ۲۳۳، نیز ۱۲، ۲۳۴-۲۳۹).

در شرح احوال شیخ جام چندین رساله و کتاب نوشته شده که تنها برخی از آنها موجود است:

۱. *رموز الحقائق*، از ظهیرالدین عیسی فرزند شیخ جام (اسماعیل، ۱۸۲؛ بوزجانی، ۵۰) که جامی نیز از آن یاد کرده است (ص ۳۶۳). ۲.

رساله‌ای «در اثبات بزرگی شیخ احمد جام»، از شهاب الدین اسماعیل آخرین فرزند شیخ جام که به ضمیمهٔ کتاب *مقامات ژنده پیل* توسط حشمت‌الله مؤید طبع شده است. ۳. رساله‌ای «در کرامات شیخ احمد پس از وفات»، از مؤلفی گمنام که آن نیز به ضمیمهٔ *مقامات* به چاپ رسیده است. این رساله در ۸۲۵ ق تألیف شده است (نک: «در کرامات»، ۲۰۷). ۴. *مقامات*، از رضی الدین علی بن ابراهیم بن الیاس تایبادی (غزنوی، ۱۶۸؛ ابوالمکارم، ۴۰-۴۱؛ نیز نک: دانش پژوه، ۳۹۴). ۵. *مقامات*، از شیخ احمد ترخستانی (ابوالمکارم، ۲۳-۲۴؛ بوزجانی، ۲۵). ۶. *مقامات*، از سدیدالدین محمد غزنوی که به کوشش حشمت الله مؤید در تهران (۱۳۴۰ش) چاپ و منتشر شده است. ۷. *خلاصة المقامات*، از ابوالمکارم بن علاءالملک جامی که در لاهور چاپ سنگی شده است. ۸. *روضة الریاحین*، از درویش علی بوزجانی که به کوشش حشمت الله مؤید در تهران (۱۳۵۴ش) به چاپ رسیده است (برای عنوانهای دیگر، نک: دانش پژوه، ۳۹۴-۳۹۶).

آثار چاپی:

۱. *انس التائبین و صراط الله المبین*، کتابی است صوفیانه، با نثری ساده و روان در ۴۵ باب به صورت پاسخ به سؤالهایی که مریدان مطرح می‌کرده‌اند (نک: ص ۷). تاریخ تألیف این کتاب معلوم نیست، اما با توجه به اینکه در منتخب *سراج السائرین* (نک: ص ۲، ۸۳) نامی از *انس التائبین* به‌میان‌آمده‌است، طبعاًباید این‌کتاب‌را پیش‌از *سراج‌السائرین* که در ۵۱۳ ق نوشته، تألیف کرده باشد. *انس التائبین* نخست در لاهور چاپ سنگی شده، و در ایران بار اول ۲۰ باب آن توسط علی فاضل در ۱۳۵۰ ش و تمامی آن در ۱۳۶۸ش به کوشش همو طبع شده است.

۲. *دیوان*، مجموعهٔ اشعار منسوب به احمد جام در لاهور، لکهنو و کانپور به چاپ رسیده، و نسخه‌ای از آن به کوشش احمد کرمی در تهران (۱۳۶۵ش) طبع و نشر شده است. البته در انتساب این *دیوان* به احمد جام، جای تردید است، اما در اینکه وی، دیوان شعر داشته، شکی نیست، زیرا فرزندش اسماعیل (ص ۱۸۵) در ذکر تصانیف او از کتابی به نام *کتاب اشعار* یاد می‌کند و همچنین غزنوی نیز (ص ۱۵) کتابی به نام *قصاید* به او نسبت می‌دهد که هر دو باید همان *دیوان* اشعار او باشد. بسیاری از اشعار شیخ جام در کتاب *حدیقة الحقیقهٔ* ابوالفتح محمد بن مطهر، نوادهٔ او، آورده شده (نک: ۳۰-۳۱، ۳۲-۳۳، ۳۶، ۳۸، ۳۹، جم)، اما چنین به نظر می‌رسد که به مرور زمان اشعاری از دیگران به نام وی در مجموعهٔ اشعار او قرار گرفته است.

۳. *روضة المذنبین و جنة المشتاقین*. این کتاب مشتمل بر ۲۳ باب است که در فاصلهٔ سالهای ۵۲۰ و ۵۲۶ق تألیف، و به سلطان سنجر اهدا شده است (نک: ص ۵) و به گفتهٔ مؤلف (ص ۹) مقصود او از تألیف این کتاب امیدوار کردن گناهکاران به رحمت الٰهی بوده است. قاسم انوار این کتاب را بسیار ستوده است (ص ۳۵۱). *روضة المذنبین* به کوشش علی فاضل در تهران (۱۳۵۵ش) به چاپ رسیده است.

۴. *سراج السائرین*، شامل ۷۵ باب در ۳ مجلد که مؤلف در ۷۲ سالگی تألیف آن را شروع و در ۷۳ سالگی به پایان رسانده است (نک: احمد جام، منتخب، ۱)، منتخبی از این کتاب به کوشش علی فاضل در مشهد (۱۳۶۸ش) چاپ شده است.

۵. «سمرقندیه»، رساله‌ای است مشتمل بر نامه‌های شیخ در پاسخ به پرسشهایی که از او می‌شده است، به‌ویژه پرسشهای مردم سمرقند. بخشی از این رساله به ضمیمهٔ *مقامات ژنده پیل* به کوشش حشمت‌الله مؤید چاپ شده است.

۶. *کنوز الحکمة*، کتابی است عرفانی در شرح و تفسیر موضوعاتی چون علم سرّ، معرفت و جز آن که در جمادی الآخر ۵۳۳ تألیف شده است، این کتاب به کوشش علی فاضل تصحیح شده است (نک: فاضل، مقدمه بر *انس*، ۱۳).

۷. *مفتاح النجات*، کتابی است شامل یک مقدمه و ۷ باب که مؤلف آن را در اواخر شعبان ۵۲۲ در ۸۲ سالگی به مناسبت توبهٔ یکی از فرزندانش به نام نجم‌الدین ابوبکر و به درخواست او تألیف کرد (ص ۶۲؛ نیز نک: ابوالمکارم، ۲۰). این کتاب به کوشش علی فاضل در تهران (۱۳۴۷ش) چاپ شده است.

آثار خطی:

۱. *بحار الحقیقة*. این کتاب در ۵۲۷ق در یک جلد و ۱۸ باب (نک: مؤید سنندجی، مقدمه بر *مقامات* ...، ۲۳، که ۷ باب گفته است) تألیف شده است (احمد جام، همانجا؛ فاضل، همان، ۱۱؛ مؤید سنندجی، مقدمه بر *روضة* ...، ۸-۱۲).

۲. ذکر، که فیلم آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است (مرکزی، ۴۹۲/۱). این کتاب شاید همان *تذکیرات* باشد که به او نسبت داده شده است (اسماعیل، ۱۸۵؛ غزنوی، ۱۵؛ ابوالمکارم، ۲۱).

۳. *نامه‌ها*ی احمد جام، مجموعه‌ای مشتمل بر چند نامه، از جمله دو نامه به شیخ مظفر شمس بلخی، نامه‌ای در تفسیر سورهٔ فاتحه و نامهٔ دیگری در پاسخ به خواجه امام فصیح الدین (شورا، ۱۴۰۶/۱۰-۱۴۰۷).

آثار یافت نشده: آثار دیگری نیز برای او ذکر کرده‌اند: *اعتقاد نامه* (غزنوی، ابوالمکارم، همانجاها)؛ *انس المستأنسین* (بغدادی، ۸۳/۱)؛ *تذکیرات* (اسماعیل، غزنوی، ابوالمکارم، همانجاها)؛ *زهدیات* (همانجاها)؛ *السرالمکتوم و العقد المنظوم فی الطلسمات* (بغدادی، همانجا؛ کحاله، ۱۹۸/۱)؛ همچنین دو مثنوی *محبت نامه* و *سوز و گداز* (نفیسی، ۱۰۹/۱) و نیز مثنوی *مواهب‌نامه* (مولوی، ۶۹/۱).

شهرت و محبوبیت شیخ احمد در میان عوام باعث شده است که وی را در برخی افسانه‌ها داخل کنند و همچنین افسانه‌هایی به او نسبت دهند، همچون داستانی به نثر متضمن ابیاتی با تخلص «جامی» و «احمد جامی» که چند بار با نامهای گوناگون به چاپ رسیده است: با نام *سبز پری* در مشهد (۱۳۶۵ش)؛ با نام *قصهٔ احمد جامی* در پیشاور و لاهور همچنین به نام *احمد جامی مشهور به چهارپری* در لاهور (۱۹۰۸م) و در دهلی (۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م) و نیز با نام *قصهٔ احمد جامی* و

قصهٔ ورقه و گل در لاهور که در آن داستان عارض پادشاه سراندیپ و وزیرش و قلندر و سبزپری و زردپری آمده است.

مآخذ: ابوالفتح محمد بن مطهر، *حدیقة الحقیقة*، به‌کوشش محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۴۳ش؛ ابوالمکارم بن علاء الملک جامی، *خلاصة المقامات*، به کوشش محمد جلال‌الدین تاجر، لاهور، کاشی رام پریس؛ احمد جام، ابونصر، *انس التائبین و صراط الله المبین*، به کوشش علی فاضل، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، *دیوان*، به کوشش احمد کرمی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ همو، *روضة المذنبین و جنة المشتاقین*، به کوشش علی فاضل، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، «سمرقندیه»، *مقامات ژنده پیل* (نک: هم‍ ، غزنوی)؛ همو، *مفتاح النجات*، به کوشش علی فاضل، تهران، ۱۳۴۷ش؛ همو، *منتخب سراج السائرین*، به کوشش علی فاضل، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ اسماعیل شهاب الدین بن احمد جام، «در اثبات بزرگی شیخ احمد جام»، *مقامات ژنده پیل* (نک: هم‍ ، غزنوی)؛ *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ج ۱، ۱۳۶۷ش، ج ۴، ۱۳۶۸ش؛ بغدادی، *هدیه*؛ بوزجانی، درویش علی، *روضة الریاحین*، به کوشش حشمت الله مؤید، تهران، ۱۳۵۴ش؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش ادوارد براون، تهران، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ همو، *نزهة القلوب*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ دانش پژوه، محمدتقی، «دربارهٔ شیخ جام و آثار او»، *راهنمای کتاب*، تهران، ۱۳۴۶ش، س ۱۰، شم‍ ۴؛ «در کرامات شیخ احمد پس از وفات»، *مقامات ژنده پیل* (نک: هم‍ ، غزنوی)؛ سنایی، مجدود بن آدم، *دیوان*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شورا، *خطی*؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ علامی، ابوالفضل، *اکبرنامه*، به‌کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۲ش؛ غزنوی، سدید الدین محمد، *مقامات ژنده پیل*، به کوشش حشمت‌الله مؤید سنندجی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ فاضل، علی، مقدمه بر *انس التائبین* (نک: هم‍ ، احمد جام)؛ همو، مقدمه بر *روضة المذنبین* (نک: هم‍ ، احمد جام)؛ فخری، محمد، *روضة السلاطین و جواهر العجایب*، به کوشش حسام الدین راشدی، حیدرآباد، ۱۹۶۸م؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (تربت جام)، ادارهٔ جغرافیایی ارتش ، تهران، ۱۳۶۳ش، ج ۴۴؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۱ش؛ قاسم انوار، *کلیات*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ گلبدن بیگم، *همایون نامه*، لاهور، ۱۹۷۴م؛ گلچین معانی، احمد، «تاریخ یادگار»، *یغما*، ۱۳۴۲ش، س ۱۶، شم‍ ۶؛ مرکزی، *میکروفیلمها*؛ مولوی، عبدالحمید، *آثار باستانی خراسان*، تهران، انجمن آثار ملی؛ مؤید ثابتی، علی، «یادگارهای مزار شیخ احمد جامی»، *مهر*، ۱۳۱۲ش، س ۲، شم‍ ۹؛ مؤید سنندجی، حشمت‌الله، مقدمه بر *روضة الریاحین* (نک: هم‍ ، بوزجانی)؛ همو، مقدمه بر *مقامات ژنده پیل* (نک: هم‍ ، غزنوی)؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ یوسف اهل، جلال الدین، *فرائد غیاثی*، به کوشش حشمت مؤید، تهران، ۱۳۵۶ش.

محمدجواد شمس

اَحْمَدِ جَلایِر، پسر شیخ اویس (مق ۲۹ ربیع الآخر ۸۱۳ق/۳۱ اوت ۱۴۱۰م)، چهارمین فرمانروای سلسلهٔ جلایریان (ه‍ م) در عراق و آذربایجان. مورخان لقب او را مغیث الدین یا غیاث الدین آورده‌اند (مثلاً نک: استرابادی، ۱۶؛ ابن فرات، ۹(۱)/۳۷۹، ۳۸۳؛ ابن قاضی شهبه، ۸۲/۳)، و بر روی غالب سکه‌هایی که به نام او ضرب شده، عنوان «بهادر خان» هم آمده است (نک: لین پول، VI/217-226؛ درویش، ۲۴۰-۲۴۴). تاریخ تولد احمد دانسته نیست، ولی از آنجا که گفته‌اند وی به هنگام مرگ ۶۰ و اندی سال داشته (*منتخب التواریخ*...، ۱۶۸)، می‌بایست در اواسط سدهٔ ۸ق/۱۴م زاده شده باشد.

پس از مرگ شیخ اویس جلایری در ۷۷۶ق بنابر وصیت او، پسرش حسین (حک ۷۷۶-۷۸۴ق/۱۳۷۴-۱۳۸۲م) به سلطنت رسید، اما فرزندان اویس که حتی در آستانهٔ مرگ وی بر سر دست یافتن به تاج و تخت با یکدیگر اختلاف داشتند، به کشمکش برخاستند. بی کفایتی حسین نیز آشوبهایی را که برادران خود وی، یا امرای جلایری در نواحی مختلف قلمرو او ایجاد می‌کردند، دامن می‌زد (برای تفصیل، نک: حافظ ابرو، ۲۴۶ به بعد). احمد در این ایام حکومت اردبیل را بر عهده داشت (همو، ۲۶۷) و به روایت ابن حجر (۱۰۵/۲، ۲۳۸/۶) بر بصره نیز حکومت می‌کرد. از یکی از فرمانهای منسوب به او که در ۷۷۳ق دربارهٔ بخشودگی مالیات موقوفات شیخ صفی‌الدین اردبیلی صادر شده (نک: ماسه، 465-466؛ قزوینی، ۲۴-۲۹؛ قائم مقامی، ۲۷۸-۲۸۰)، بر می‌آید که وی در سلطنت پدرش نیز بر اردبیل فرمان می‌رانده است.

پس از مرگ اویس تا ۷۸۳ق از مداخلهٔ احمد در کشمکشهای داخلی و خارجی جلایریان آگاهی در دست نیست. به گفتهٔ حافظ ابرو، در بهار همین سال که شاه شجاع، پادشاه آل مظفر (ه‍ م) از شیراز به تبریز یورش برد، سلطان حسین از پیش او گریخت و به احمد که در این زمان از قراباغ به یاری برادر می‌شتافت، پیوست (ص ۲۶۴-۲۶۵). سرانجام کار به صلح انجامید و شاه شجاع به شیراز بازگشت، ولی احمد که از سهم خود از میراث پدر ناخشنود بود، به اندیشهٔ حکومت افتاد. پس به اران و موغان شتافت و سپاهی فراهم آورد و در ۱۱ صفر همان سال به تبریز تاخت و شهر را که از امرا و فرماندهان جلایری خالی بود، فرا چنگ آورد. سپس حسین را به قتل رساند و خود به سلطنت نشست (همو، ۲۶۶-۲۶۸؛ ابن قاضی شهبه، همانجا؛ قس: قلقشندی، ۱۷۶/۲-۱۷۷)، اما عادل آقا حاکم سلطانیه و دیگر امرای جلایری، بایزید پسر دیگر اویس را که از بیم برادرش احمد به سلطانیه گریخته بود، به پادشاهی برداشتند و عادل آقا خود برای مقابله با احمد متوجه تبریز شد و چون کاری از پیش نبرد به سلطانیه بازگشت. با اینهمه، کار احمد در تبریز به سبب یورش مجدد عادل آقا و حملات شیخ علی، پسر دیگر اویس، متزلزل شد و به رغم پشتیبانی قرامحمد قراقویونلو از احمد، وی چند بار به نخجوان و اران و موغان گریخت تا سرانجام میان او و عادل آقا صلح افتاد، بر این قرار که حکومت آذربایجان به سلطان احمد و عراق عجم به بایزید تعلق گیرد و احمد و عادل آقا به اشتراک در عراق عرب فرمان برانند (حافظ ابرو، ۲۶۶-۲۷۲؛ نیز نک: سومر، ۶۰/۱-۶۱). اما عادل آقا که به استقلال در عراق عرب طمع بسته بود، کسی را به نیابت از خود به حکومت آنجا روانه کرد. از آن سوی احمد نیز به بغداد تاخت و آنجا را تصرف کرد و روی به تبریز نهاد. در جنگی که میان او و عادل آقا در گرفت، نخست احمد هزیمت یافت، اما خود را به تبریز کشانید و از آنجا سر در پی عادل آقا نهاد که از بیم او به همدان گریخته و از شاه شجاع مظفری که در اصفهان بود، یاری خواسته بود. شاه شجاع نخست به سوی عادل آقا آمد، اما به سبب روابط دوستانه‌ای که با سلطان احمد داشت (نک: *اسناد و مکاتبات*...، ۲۳-۲۴)، به درخواست او «عادل آقا را مفلوک

گردانید» و حکومت سلطانیه را از احمد به نام بایزید بستاند (حافظ ابرو، ۲۷۳ـ۲۷۵) و قصدش آن بود که به وسیلهٔ امرای خود بر این شهر چیره شود، اما به مقصود نرسید؛ زیرا امرایی که به همراه بایزید به سلطانیه گسیل کرده بود، پس از مدت کوتاهی مورد بی مهری قرار گرفتند و به شیراز بازگشتند. افزون بر آن احمد چون بی کفایتی بایزید را دریافت، قلعهٔ سلطانیه را به صلح گشود و به حکومت ۵ ماههٔ بایزید پایان داد و خود به تبریز بازگشت (منتخب *التواریخ*، ۱۹۲ـ۱۹۳؛ حافظ ابرو، ۲۷۵ـ۲۷۶؛ نیز نک: خواندمیر، ۲۴۸/۳ـ۲۴۹).

در حالی که سلطان احمد می‌کوشید سیطرهٔ خود را بر سراسر قلمرو جلایریان گسترش دهد و تا حدی نیز توفیق یافته بود، یورش امیر تیمور به نواحی غرب ایران، او را متوقف کرد. احمد که مغرورانه می‌پنداشت که می‌تواند در برابر تیمور مقاومت کند و پیشنهاد اتحاد امیرولی، حاکم استراباد را نیز رد کرده بود (ابن عربشاه، ۲۴ـ۲۵)، در ۷۸۶ق به سقوط سلطانیه به دست سپاه تیمور تن درداد. تیمور پس از تسخیر این شهر، عادل آقا را از شیراز فرا خواند و حکومت سلطانیه و تبریز را به وی سپرد (نظام الدین، ۹۴ ـ۹۷؛ حافظ ابرو، ۲۷۶ـ۲۷۷). به دنبال خروج تیمور از سلطانیه، سلطان احمد که در بغداد بود، به تبریز بازگشت و امیر ولی را که پس از فرار از پیش تیمور، به او پیوسته بود، به سلطانیه فرستاد تا عادل آقا را به اطاعت درآورد و خود بار دیگر بـه بغداد روی آورد (همو، ۲۷۷ـ۲۸۰). در این میـان تغتمش، خـان آلتین اردو (ه‌ م) ـــ که اجداد او مدعی حکومت آذربایجان بودند ـــ در ذیحجهٔ ۷۸۷ق به تبریز تاخت و شهر را به باد قتل و غارت داد (استرابادی، ۱۷؛ حافظ ابرو، ۲۸۱ـ۲۸۲). احمد جلایر از بغداد آهنگ تبریز کرد و تیمور نیز برای مقابله روی بدانجا نهاد، اما احمد بیش از یک هفته در تبریز نماند و ناچار راه بغداد در پیش گرفت (نظام الدین، ۹۹).

به گزارش حافظ ابرو، پس از پایان «یورش سه سالهٔ» تیمور به ایران در ۷۹۰ق و بازگشت او به سمرقند، تبریز در نتیجهٔ کشمکشهای دست نشاندگان وی و والیان نواحی دیگر آذربایجان و نیز یورشهای متوالی قرامحمد و قرایوسف قراقویونلو، دستخوش ناآرامی و قحط و ویرانی شد. اما احمد نیز به رغم انتصاب امرای خود به حکومت نواحی عـراق عجم و مـداخله در رویـدادهای آذربایجان، نتوانست بر آن نواحی چندان نفوذی یابد (نک: ص ۲۸۸ـ۳۰۲).

در ۷۹۵ق تیمور به دنبال لشکرکشی دوم یا «یورش پنج سالهٔ» خود به ایران، چون شاه منصور (نک: ه‌ د، آل مظفر) را در شیراز به قتل آورد، سرش را برای احمد جلایر به بغداد فرستاد و از او خواست تا خطبه و سکه به نام وی کند (ابن حجر، ۲۳۸/۶). نیز طی نامه‌ای، سلطان جلایری را به فرمانبرداری و حضور در نزد خود فراخواند، اما احمد وقعی ننهاد و سخنان وی را «سراسر کبر و منی و دغابازی و خودبینی» خواند (برای متن این نامه‌ها، نک: *اسناد و مکاتبات*، ۶۴ ـ۶۷). به گزارش برخی از مورخان، احمد جلایر به درخواست تیمور که تبریز را نیز تصرف کرده بود، در بغداد خطبه و سکه به نام وی کرد و حتی خلعتی را که تیمور برای او فرستاده بود، بپوشید (ابن دقماق، ۲۸۷/۲؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، ۴۳/۱۲). اما به گفتهٔ شرف الدین علی یزدی (ص ۵۰۴ـ ۵۰۵)، احمد جلایر هرگز به نام تیمور خطبه نخواند و از همین روی سفارت نورالدین عبدالرحمان اسفراینی، از مشایخ بزرگ بغداد که از سوی احمد، همراه با هدایای گرانبهایی نزد تیمور رفت، بی نتیجه ماند (نیز نک: غیاثی، ۱۰۷ـ۱۰۹، قس: ۱۰۹ـ۱۱۰).

با آنکه نفوذ احمد جلایر در نواحی آذربایجان به سبب پیشروی تیمور روی به کاستی نهاده بود، ولی او پس از شاه منصور، بزرگ‌ترین سدی بود که تیمور را از پیشروی به سمت عراق عرب و متصرفات عثمانی و ملوکان مصر، باز می‌داشت و بغداد را به مثابهٔ پناهگاهی برای خود گردانیده بود که هر بار تیمور، یا امرایش روی به آذربایجان می‌نهادند، او بدانجا پناه می‌برد. به همین سبب تیمور در این یورش اخیر بـر تسخیـر بغداد نیز سرسختـانه پای فشرد. به روایت ابـن فـرات (۹(۲)/۳۴۴)، اهالی بغداد به سبب ستمگری احمد جلایر و قتل بسیاری از امرای آن دیار به دست او، تیمور را به تسخیر بغداد بر انگیختند (نیز نک: ابن حجر، ۱۵۶/۳ـ۱۵۷). در شوال ۷۹۵، تیمور بدون جنگ بر بغداد دست یافت (منتخب *التواریخ*، ۳۵۶ـ۳۵۷؛ ابن فرات، همانجا؛ حافظ ابرو، ۳۰۲)، ولی شهر را تاراج کرد (استرابادی، ۱۹ـ۲۰). احمد جلایر در حالی که تیموریان سر در پی او نهاده بودند، به دشواری خود را از مهلکه بیرون کشید و به حلّه گریخت (همو، ۲۱ـ۲۲؛ منتخب *التواریخ*، نیز حافظ ابرو، همانجاها). وی سپس به نجف و بعد به حلب رفت و در آنجا از سلطان برقوق (حک‍ ۷۸۴ـ۸۰۱ق)، پادشاه مملوک مصر یاری خواست (ابن فرات، ۹(۲)/۳۴۴ـ۳۴۷). برقوق نیز امارت حماه و توابع آن را به احمد داد و او را به مصر دعوت کرد (نیز نک: ابن قاضی شهبه، ۴۷۵/۳). اما به گفتهٔ ابن عربشاه، احمد جلایر پس از فرار از بغداد، با فرزند خود طاهر به دژ مستحکم النجق (در متن: النجاء، در نزدیکی ماکو و ساحل رود ارس) پناه برد و سپس در ۷۹۵ق به شام رفت (ص ۴۲ـ۴۳؛ قس: کلاویخو، ۱۵۵) و در ربیع الاول ۷۹۶ به قاهره رسید. سلطان برقوق او را بنواخت (برای تفصیل، نک: ابن فرات، ۹(۲)/۳۶۶ـ۳۶۷؛ ابن دقماق، ۲۸۹/۲ـ۲۹۱). در شعبان همین سال در حالی که برقوق اموال بسیار به وی بخشیده، و نیز قول داده بود که او را برای رسیدن به تاج و تخت یاری رساند، احمد به سوی بغداد روانه شد (ابن فرات، ۹(۲)/۳۸۳؛ ابن دقماق، ۲۹۱/۲ـ۲۹۲).

برقوق با کمک به احمد جلایر، از یک سوی می‌خواست با چیرگی مجدد وی بر متصرفات سابقش، بخشهای شرق قلمرو مملوکان را از تاخت و تازهای تیمور مصون نگه دارد و از سوی دیگر به تصریح ابن قاضی شهبه (۵۱۵/۳)، احمد را به عنوان دست نشاندهٔ خود در بغداد بر مسند حکومت برنشاند. احمد نیز از گرفتاریهای تیمور در جنگ با تغتمش در دشت قبچاق به خوبی بهره برد و پس از آنکه در رمضان ۷۹۶ خواجه مسعود خراسانی، نایب تیمور را از بغداد راند، بار دیگر این شهر را فراچنگ آورد (همو، ۵۱۶/۳ـ۵۱۷؛ قس: میرخواند، ۲۴۵/۶؛ نیز نک:

عزاوی، ۲/۲۲۳) و از قساوت و خونریزی فروگذار نکرد (ابن صصری، ۱۶۱؛ ابن حجر، ۶/۲۳۹-۲۴۰).

در آستانهٔ «یورش هفت ساله» تیمور به ایران (۸۰۱ -۸۰۷ق/ ۱۳۹۹-۱۴۰۴م)، میرانشاه، پسر وی که از سوی پدر بر نواحی آذربایجان فرمان می‌راند، سپاهی به تسخیر دژ النجق که طاهر، فرزند احمد از آن محافظت می‌کرد، فرستاد و خود به بغداد تاخت، اما چون اوضاع آذربایجان روی به پریشانی نهاد، راه بازگشت در پیش گرفت. طاهر نیز در آن میان دژ النجق را ترک گفت و به پدرش در بغداد پیوست (غیاثی، ۱۱۸-۱۱۹). از سوی دیگر کوشش امیرزاده رستم که به فرمان تیمور از شیراز به تصرف بغداد آمده بود، با وجود فتح بعضی از دژهای متعلق به احمد جلایر در لرستان و برخی از نواحی عراق عرب، نیز به جایی نرسید (میرخواند، ۶/۳۴۰ به بعد؛ نیز نک: سومر، ۷۴). مسلماً یکی از اهداف عمدهٔ تیمور در لشکرکشی اخیر خود به ایران، تسخیر بغداد بود، زیرا این شهر هم از لحاظ راههای ارتباطی و تجارت در آن روزگار اهمیت فراوانی داشت و هم ممکن بود به عنوان پایگاهی بر ضد متحدان تیمور در آناتولی و سوریه درآید (نک: رویمر، 66-65).

در ۸۰۲ق/۱۴۰۰م واقعه‌ای در بغداد رخ داد که احمد جلایر را با خطر سقوط مواجه ساخت. به گزارش شرف الدین علی یزدی، نایب تیمور در خوزستان، به نام شروان، پس از آنکه اموالی فراوان گرد آورد، به احمد جلایر در بغداد پیوست، ولی در نهان با دادن مال، امرای جلایری را بر ضد او تحریک کرد. گرچه احمد جلایر از توطئه آگاه شد و به قتل شروان و آن امرا فرمان داد (ص ۷۳۳-۷۳۴؛ غیاثی، ۱۱۹-۱۲۱)، اما از این رویداد و نیز حضور دوبارهٔ تیمور در ایران چندان هراسید که پنهانی نزد قرایوسف قراقویونلو در موصل شتافت و به پشتیبانی او به بغداد بازگشت. چندی بعد که تیمور به حدود شام و سیواس رسید، احمد جلایر و قرایوسف از بیم او راه گریز در پیش گرفتند (شرف الدین، ۷۳۴- ۷۳۵؛ سومر، همانجا). بنابراین، در درستی روایت برخی از مورخان مبنی بر اینکه مردم بغداد بر ضد احمد جلایر و قرایوسف شوریدند و آنان را به سرزمین شام گریزاندند (نک: مقریزی، ۳(۳)/۱۰۲۱؛ ابن حجر، ۶/۲۴۰؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، ۱۲/۲۱۵)، باید تردید کرد؛ چه هیچ یک از مورخان عهد تیموری و از آن میان شرف‌الدین علی یزدی ــ که جزئیات این رویداد را نقل کرده است ــ به این معنی اشارت نکرده‌اند. احمد جلایر و قرایوسف چون به حلب رسیدند، تیمورتاش، نایب سلطان مملوک در آنجا به کمک دقماق، نایب حماه، به مقابلهٔ آنان آمد، ولی در نبردی (۲۴ شوال ۸۰۲) در نزدیکی حلب به سختی شکست خورد. احمد و قرایوسف شرح این واقعه را به فرج، سلطان مملوک مصر نوشتند، اما پس از مرگ برقوق، دگرگونی عمده‌ای در سیاست مملوکان نسبت به جلایریان و قراقویونلوها پدید آمده بود، زیرا سلطان فرج به سبب پیروزیهای پی در پی تیمور در مرزهای عثمانی و شام نمی‌خواست برای پناه دادن به این دو خصم دیرین وی، متصرفات خود را بیش از پیش در معرض تاخت و تاز تیمور قرار دهد. از همین رو، به احتمال فراوان، سلطان فرج خود به نایبش در شام فرمان نبرد داده بود و سپس نیز از شکست تیمورتاش چندان در خشم شد که به‌دستگیری احمد و قرایوسف فرمان داد (مقریزی، ابن حجر، همانجاها). این دو که از پشتیبانی سلطان مملوک ناامید شده بودند، خواستند به ایلدرم بایزید، سلطان عثمانی پناه برند، اما قرایوسف به عللی در بین راه از احمد جلایر جدا شد و به سرزمین خود بازگشت و احمد به دشواری خود را به دربار عثمانی رسانید و از سوی بایزید نواخت یافت (شرف الدین، ۷۵۲؛ منجم باشی، ۳/۳۱۱؛ نیز نک: سومر، ۷۶).

احمد جلایر پیش‌تر با سلطان مراد، پدر بایزید روابط دوستانه‌ای داشت (برای مکاتبه بین آنان، نک: فریدون بیک، ۱۱۰-۱۱۳؛ *اسناد و مکاتبات*، ۲۵-۳۰) و نیز در نامه‌ای به بایزید، او را از قصد تیمور برای حمله به خاک عثمانی آگاه کرده بود (دربارهٔ متن این نامه و پاسخ آن، نک: همان، ۸۰-۸۴). اندکی بعد قرایوسف نیز نزد بایزید آمد و همراه با احمد جلایر، سلطان عثمانی را بر انگیختند تا به تلافی تسخیر و غارت سیواس (از متصرفات عثمانی) به دست تیمور، به ارزنجان یورش برد. بایزید نیز بدانجا تاخت و شهر را از دست نایب تیمور بیرون آورد، اما پس از مدتی آن را بار دیگر به او واگذاشت (شرف الدین، ۸۰۸؛ نیز نک: *اسناد و مکاتبات*، ۱۱۵-۱۱۸؛ سومر، همانجا). از سوی دیگر تیمور طی نامه‌هایی ــ که اینک موجود است ــ از بایزید خواست تا احمد و قرایوسف را به او تحویل دهد و نیز خود به فرمانبرداری گردن نهد. اما سلطان عثمانی هرگز تقاضای او را اجابت نکرد (نک: *اسناد و مکاتبات*، ۹۵-۱۱۴).

در ۸۰۳ق/۱۴۰۱م به دنبال ناکامی امیرزاده رستم در تسخیر بغداد، تیمور خود به این شهر لشکر کشید و به قتل عام دست گشود (نظام‌الدین، ۲۳۹-۲۴۲؛ شرف الدین، ۷۹۹-۸۰۷). چندی پس از خروج تیمور از بغداد، بایزید که به خوبی دریافته بود، تیمور با تسخیر برخی از نواحی مرزی عثمانی، اندیشهٔ رویارویی با او را در سر می‌پروراند و برای نیل به این مقصود، احمد جلایر را بهانه کرده است، سلطان جلایری را بر آن داشت تا خاک عثمانی را ترک کند (نظام الدین، ۲۴۵؛ ابن عربشاه، ۱۲۰). احمد به بغداد بازگشت و شهر را فراچنگ آورد، اما در ۸۰۴ق ابوبکر نوادهٔ تیمور، بار دیگر سلطان جلایری را از بغداد بیرون راند (نظام‌الدین، ۲۴۵-۲۴۶؛ شرف‌الدین، ۸۱۵ -۸۱۷؛ عزاوی، ۲/۲۴۵ - ۲۴۶). با اینهمه، احمد به زودی مقارن لشکرکشی تیمور به عثمانی که به شکست و اسارت بایزید انجامید، دیگر بار بر بغداد دست یافت (همو، ۲/۲۵۴). پس از بازگشت تیمور، حکومت جلایریان یک چند از تاخت و تازهای او بیاسود، اما به زودی به دنبال شورش طاهر پسر احمد که بر حله فرمان می‌راند، بار دیگر عراق دستخوش آشوب شد. هر چند احمد با یاری قرایوسف در ۸۰۵ق شورش طاهر را فرو نشاند (مقریزی، ۳(۳)/۱۱۰۷)، اما خود گرفتار یورش قرایوسف شد و به شام گریخت (شرف الدین، ۸۸۹ - ۸۹۰؛ میرخواند، ۶/۴۴۵-۴۴۶؛ قس: ابن تغری بردی، *المنهل*...، ۱/۲۳۸؛ نیز نک: سومر، ۷۷ - ۷۸). احمد جلایر در

صفر ۸۰۶ به حلب وارد شد و مدتی را در لباس فقرا سپری کرد؛ تا اینکه سلطان فرج به اصرار تیمور به شیخ المحمودی، نایب خود در شام، دستور داد تا سلطان جلایری را دستگیر کند و در دمشق به زندان افکند (ابن حجر، ۱۴۳/۵ـ۱۴۵؛ ابن تغری بردی، همانجا؛ نیز نک: سومر، ۷۹). تیمور پس از آن از سلطان فرج خواست که احمد جلایر را نزد او فرستد (نک: *اسناد و مکاتبات*، ۷۴ ـ ۷۹؛ نیز نک: شرف الدین، ۹۵۰ ـ ۹۵۱؛ غیاثی، ۲۱۱) و او نیز ظاهراً در جواب همین نامه به شیخ المحمودی فرمان داد احمد را به قتل رساند (ابن حجر، ۱۴۵/۵). اما شیخ المحمودی که سودای سلطنت بر قلمرو مملوکان را در سر می‌پروراند، در اجرای این فرمان درنگ کرد و چندی بعد به امید آنکه احمد جلایر و قرایوسف در نبرد با سلطان فرج به یاری او بشتابند، آنان را از بند رهانید، ولی احمد جلایر بر خلاف قرایوسف که به سپاه نایب شام پیوست، در این نبرد شرکت نکرد و در آستانهٔ یورش گستردهٔ سپاهیان شام به قاهره و پس از مرگ تیمور (شعبان ۸۰۷) به سوی بغداد روانه شد و در ۵ محرم ۸۰۸، یعنی دقیقاً ۲ سال پس از فرار از این شهر، بار دیگر بر بغداد چیره شد (ابن تغری بردی، همان، ۲۳۸/۱ـ ۲۳۹؛ غیاثی، ۱۳۱؛ سومر، ۸۱).

احمد جلایر پس از استقرار در بغداد، به تسخیر آذربایجان تختگاه سابق جلایریان همت گماشت و در ۸۰۹ق در پی غیبت ابوبکر بن میرانشاه نوادهٔ تیمور از آذربایجان و کشمکشهای امرای آن نواحی بر سر حکومت، به تبریز تاخت. مردم شهر با اینکه نخست مقدم وی را نیک گرامی داشتند، ولی او همچون گذشته به عیاشی روی آورد و آنان را از خود رنجاند و آنگاه که دریافت ابوبکر به آذربایجان باز می‌گردد، بی درنگ به بغداد روانه شد (عبدالرزاق، ۲(۱)/۵۴ ـ ۵۵؛ میرخواند، ۵۴۶/۶ـ۵۴۹؛ نیز نک: سومر، ۸۴ـ۸۵).

در ۸۱۱ق که احمد به خوزستان رفته بود، بار دیگر قلمرو حکومت جلایریان را آشوب و نا آرامی فرا گرفت. از یک سو علاءالدوله، پسر احمد که پس از مرگ تیمور از سمرقند به بغداد بازگشته بود، سر به عصیان برداشت و از سوی دیگر اویس نامی در بغداد مدعی شد که فرزند احمد است. سلطان جلایری که در این زمان پس از فتح شهرهایی چون هویزه و شوشتر به رامهرمز رسیده بود، بی درنگ به بغداد بازگشت. نخست با پرداخت ۲۰ هزار دینار به اویس، غائلهٔ او را خاتمه داد، سپس نامه‌ای به قرایوسف نوشت و از کردهٔ علاءالدوله که اندکی قبل به تبریز رفته و آشوبها به راه انداخته و قرایوسف او را حبس کرده بود، عذر خواست؛ اما وی به سلطان جلایری پاسخ مساعدی نداد (عبدالرزاق، ۲(۱)/۸۲ـ۸۳؛ غیاثی، ۱۳۱ـ۱۳۳).

احمد جلایر و قرایوسف پیش از این با یکدیگر عهد بسته بودند که چون قدرت یابند، احمد بر بغداد فرمان راند و حکومت آذربایجان به قرایوسف واگذار شود (همو، ۱۳۱)، اما سلطان جلایری، اندیشهٔ تسخیر آذربایجان را هرگز از سر بیرون نکرد و امیر قراقویونلوها که با به دست آوردن پیروزیهای روز افزون، موقعیت خود را در آن نواحی استوار می‌ساخت، نه تنها مانع دستیابی او به اهدافش بود، بلکه به دنبال ضعف جانشینان تیمور در آن نواحی، بزرگ‌ترین خطری بود که سلسلهٔ جلایریان را تهدید می‌کرد. از همین رو احمد جلایری به دنبال فرصت و بهانه‌ای بود تا دوست دیرین و رقیب نیرومند خود را، به رغم عهدی که با وی داشت، از آذربایجان براند. سلطان جلایری، به دنبال ناکامی در تسخیر سلطانیه در ۸۱۲ق (نک: عبدالرزاق، ۲(۱)/۱۰۰ـ۱۰۱)، بدین بهانه‌که‌قرایوسف به درخواست‌او، ییلاق‌حوالی‌همدان‌را در اختیارش ننهاده بود (همو، ۲(۱)/۱۰۱)، با استفاده از غیبت امیر قراقویونلو که برای جنگی به ارزنجان رفته بود، در ۲ محرم ۸۱۳ به آذربایجان لشکر کشید و در ۲۸ ربیع‌الاول همین سال پس از آنکه شاه محمد، پسر قرا یوسف را در نبردی، نزدیک سلماس شکست داد، تبریز را فراچنگ آورد (همو، ۲(۱)/۱۱۴؛ ابن حجر، ۲۲۶/۶؛ نیز نک: هاورث، III/677). گفته‌اند شاهرخ، پسر تیمور نیز در تصرف تبریز با سلطان جلایری همداستان بود (ابن حجر، ۲۷۷/۶). قرایوسف پس از آگاهی از این رویداد به تبریز بازگشت و در ۲۸ ربیع‌الآخر همین سال در قریهٔ اسد (دو فرسخی تبریز) احمد جلایر را به سختی شکست داد و او را دستگیر کرد (عبدالرزاق، ۲(۱)/۱۱۴ـ ۱۱۵) و سپس وی را واداشت تا با نوشتن منشوری، حکومت آذربایجان را بـه پسر قرایوسف به نام پیربداق ــ که احمد او را پیش‌تر به فرزندی پذیرفته بود ــ و عراق عرب را نیز به پسر دیگرش شاه محمد واگذارد. قرایوسف نخست به رغم دشمنی آشکار احمد جلایر، قصد قتل او را نداشت، اما امرای قرایوسف ــ که غالباً از امرای پیشین جلایری بودند ــ و در رأس آنان امیر بسطام، وی را بدین کار برانگیختند. سرانجام قرایوسف به قتل وی فرمان داد (میرخواند، ۵۸۰/۶ ـ۵۸۳؛ خواندمیر، ۵۷۷/۳ ـ ۵۷۸). علاءالدوله و شاه ولد، برادرزادهٔ احمد که ملازم عم خود به تبریز آمده بودند، نیز به امر وی کشته شدند. سپس به اصرار امیر بسطام، جنازهٔ سلطان جلایری را برای آگاهی همگان از قتل وی و جلوگیری از هر گونه آشوب احتمالی، در انظار مردم تبریز به نمایش گذاشتند و بعد در عمارت دمشقیه به خاک سپردند (عبدالرزاق، ۲(۱)/۱۱۵؛ میرخواند، ۵۸۳/۶).

با اینهمه، قراقویونلوها نتوانستند به سهولت بر بغداد دست یابند. شاه محمد هنگامی که این شهر را در محاصره گرفت، نایب احمد جلایر، بدون آنکه قتل سلطان جلایری را باور کند، همچنان به نام وی خطبه می‌خواند و مقاومت می‌کرد، تا اینکه کشته شد. از سوی دیگر یکی از زنان احمد با تأیید قتل همسرش، فرزند خردسال او اویس را به سلطنت برداشت، اما شایعه‌ای دیگر از زنده بودن احمد حکایت می‌کرد. مردم بغداد پیرامون شخصی که خود را احمد می‌نامید، گرد آمدند و بر مادر اویس شوریدند. آشوب و کشمکش تا اوایل سال بعد (۸۱۴ق) که شاه محمد بر بغداد چیره شد، همچنان ادامه داشت (ابن حجر، ۲۲۷/۶ـ ۲۲۸). به گزارشی دیگر از ابن حجر (۲۲۹/۶)، قرایوسف هنگامی که نتوانست در برابر اصرار امرای احمد جلایر مبنی بر قتل وی مقاومت کند، شخصی شبیه به احمد را بر دار کشید و از این طریق خشنودی آنان

را جلب کرد. حتیٰ گفته شده است که احمد تا ۶ سال پس از این تاریخ، همچنان زنده بود. شگفت آنکه به موجب همین روایت، قرایوسف و پسرش محمد نیز شایعهٔ زنده ماندن وی را تأیید می‌کردند. پس از آنکه قراقویونلوها بغداد را تسخیر کردند، بازماندگان احمد جلایر به شوشتر گریختند وحکومت‌جلایریان‌تا ۸۳۶ق/۱۴۳۳م‌در بخشهایی‌از خوزستان همچنان ادامه یافت (نک: هاورث، III/678-679؛ بیانی، ۱۰۹-۱۱۳؛ رویمر، 67، حاشیه).

دوران حکومت احمد جلایر غالباً با شورشهای داخلی و تهاجم خارجی همراه بود و بیشتر زندگی او در جنگ و گریز، آوارگی و زندان سپری شد. گرچه در کتابی منسوب به تیمور، سلطان جلایری به ضعف، سستی و بی همتی منسوب شده (نک: تزوکات...، ۱۲۶)، اما برخی از مورخان، شجاعت او را ستوده‌اند (*منتخب التواریخ*، ۱۶۷-۱۶۸؛ ابن تغری بردی، *المنهل*، ۲۴۰/۱). وی بر خلاف پدرش اویس که گفته‌اند پادشاهی دیندار و دادگر بود (ابن عربشاه، 46)، به‌احکام‌شرع‌چندان اعتنایی نداشت (ابن صصری، ۱۴۱) و بیشتر مورخان او را فاسد، ستمگر و خونریز دانسته‌اند (مثلاً نک: شرف الدین، ۷۳۴؛ ابن حجر، ۲۴۲/۶؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، ۴۳/۱۲)، و نیز گفته‌اند که پیوسته به عیش و نوش می‌پرداخت و از کار ملکداری غفلت می‌کرد. به گفتهٔ یکی از مورخان معاصرش، همین امر موجبات سقوط بغداد را در ۷۹۵ق فراهم آورد (استرابادی، ۱۷-۱۹).

سلطان جلایری از پشتیبانان جدی ادیبان و هنرمندان بود. با اینهمه، حکومت وی برای مردم آذربایجان و عراق سراسر بدبختی و تیره‌روزی به ارمغان آورد و این نواحی پیوسته مورد هجوم تیمور یا سلسله‌های رقیب قرار داشت، و بغداد و تبریز که در روزگار نیاکان وی به صورت کانونهای هنری و ادبی درآمده بود، به سبب تاخت و تازهای تیمور سخت آسیب دید (نک: رویمر، 60).

جلایریان در ترویج هنر نقاشی سرآمد سلسله‌های آن روزگار بودند. اویس پدر احمد، نقاش و مینیاتوریستی چیره دست بود و احمد خود این هنر را نزد عبدالحی، از استادان این فن و شاگرد اویس، فرا گرفت (نک: بیانی، ۳۴۳). دربار احمد جلایر نیز کانون نقاشان و هنرمندان بود: زکریای قزوینی کتاب مصور *عجایب المخلوقات* را در ۷۹۰ق برای کتابخانهٔ این سلطان جلایری تهیه کرد (پوپ، V/1838؛ گری، 48) و مولانا معروف از خوشنویسان برجستهٔ آن عهد در دربار وی می‌زیست (همو، 69؛ بیانی، ۳۴۹). احمد جلایر خود در سرودن شعر دست داشت و به سه زبان فارسی، عربی و ترکی شعر می‌گفت (نک: ابن تغری بردی، همان، ۱۸۲/۱۳، *المنهل*، همانجا). دیوان شعری از او که در ۸۰۸ق تدوین، و با مینیاتورهایی تزیین شده است، در گالری هنر فریر در واشنگتن نگهداری می‌شود (گری، 49؛ بیانی، ۱۰۸، ۳۳۸، ۳۳۹). افزون بر این، اشعار پراکنده‌ای از وی در برخی از منابع تاریخی و ادبی باقی مانده است (مثلاً نک: دولتشاه، ۲۳۰؛ غیاثی، ۱۳۴).

احمد جلایر یکی از دوستداران حافظ شیرازی بود و به او سخت ارادت می‌ورزید؛ چنانکه به گفتهٔ دولتشاه سمرقندی (ص ۲۲۸)، وی را به بغداد فرا خواند، اما حافظ دعوت او را پاسخ نگفت و تنها غزلی به مطلع:

احمد الله علی معدلة السلطان ... احمد شیخ اویس حسن ایلخانی

برای او فرستاد (حافظ، ۳۵۷)؛ نیز غزلی دیگر از حافظ (ص ۱۹۵-۱۹۶) را در ستایش این سلطان جلایری دانسته‌اند (نک: غنی، ۳۰۶/۱-۳۰۷).

گفته‌اند احمد در موسیقی نیز دست داشته و آثاری در این باره تألیف کرده است (ابن حجر، ۲۴۲/۶؛ ابن تغری بردی، *النجوم*، همانجا؛ دولتشاه، ۲۳۰). همچنین آورده‌اند که «در انواع هنر چون تصویر و تذهیب و قواسی و سهامی و خاتم بندی و ... استاد بودی و شش قلم خط نوشتی» (همو، ۲۲۹).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ همو، *المنهل الصافی*، به کوشش احمدیوسف نجاتی، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *انباء الغمر بابناء العمر*، به کوشش محمد عبدالمعید خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸-۱۳۹۳ق/۱۹۶۸-۱۹۷۳م؛ ابن دقماق، ابراهیم، *الجوهر الثمین*، به کوشش محمد کمال الدین عزالدین علی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن صصری، محمد، *الدرة المضیئة*، به کوشش ویلیام برینر، برکلی، ۱۹۳۶م؛ ابن عربشاه، احمد، *عجائب المقدور فی اخبار تیمور*، استانبول، ۱۳۰۵ق؛ ابن فرات، محمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۳۶م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *تاریخ*، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷م؛ استرابادی، عزیز، *بزم و رزم*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران از تیمور تا شاه اسماعیل*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بیانی، شیرین، *تاریخ آل جلایر*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ تزوکات تیموری، تحریر ابوطالب حسینی، به کوشش جوزف وایت، اکسفورد، ۱۷۸۳م؛ حافظ، *دیوان*، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ درویش بکری، مهاب، «نقود الدولة الجلائریة المحفوظة فی المتحف العراقی»، سومر، بغداد، ۱۹۷۳م، ج ۲۹ (۱ و ۲)؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ سومر، فاروق، *قراقویونلوها*، ترجمهٔ وهاب‌ولی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام الدین اورنبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عبد الرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶م؛ عزاوی، عباس، *تارخ العراق بین احتلالین*، بغداد، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۶م؛ غنی، قاسم، *بحث در آثار وافکار واحوال حافظ*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ غیاثی، عبدالله، *تاریخ*، به کوشش طارق نافع حمدانی، بغداد، ۱۹۷۵م؛ فریدون بیک، احمد، منشآت سلاطین، استانبول، ۱۲۷۴ق؛ قائم مقامی، جهانگیر، «فرمان منسوب به سلطان احمد جلایر»، *بررسیهای تاریخی*، ۱۳۴۷ش، س ۳، شم ۵؛ قزوینی، محمد، «فرمان سلطان احمد جلایر»، *یادگار*، ۱۳۲۳ش، س ۴، شم ۱؛ قلقشندی، احمد، *مآثر الانافة فی معالم الخلافة*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، بیروت، عالم الکتب؛ کلاویخو، روی، *سفرنامه*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۱م؛ منتخب *التواریخ معینی*، منسوب به معین الدین نطنزی، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ منجم باشی، احمد، *صحائف الاخبار*، استانبول، ۱۲۸۵ق؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نظام الدین شامی، *ظفرنامه*، به کوشش پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Gray, Basil, *Persian Painting*, Geneva, 1977; Howorth, H. H., *History of the Mongols*, New York, 1888; Lane-Poole, S.,«Coins of the Mongols», *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, London, 1881; Massé, Henri,«Ordonnance rendue par le prince ilkanien Ahmad Jalair en faveur du Cheikh Sadr-od-din», JA, 1938,

vol. CCXXX; Pope, Arthur U., *A Survey of Persian Art*, Tokyo etc., 1967; Roemer, H. R.,«Timūr in Iran», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1986, vol. VI.
ابوالفضل خطیبی

اَحْمَدْ جودَتْ پاشا ، نک‍: جودت پاشا، احمد.

اَحْمَدِ چَرْمْ پوش ، نک‍: چرم‌پوش.

اَحْمَدِ حَرْبِ نِیْشابوری، ابوعبدالله (د ۲۳۴ق/۸۴۸م)، زاهد، محدث و فقیه. از او با عنوان پیر خراسان یاد شده است (عطار، ۲۹۰). برخی او را از مردم مرو دانسته‌اند (نک‍: خطیب، ۱۱۸/۴)، اما چون ساکن نیشابور بوده، به نیشابوری شهرت یافته است (نک‍: خلیفه، ۱۵۰؛ خطیب، همانجا).

احمد بن حرب از دوران کودکی به عبادت و زهد روی آورد، چنانکه به گفتهٔ برادرش، زکریا، زمانی که پای به مکتب نهاد، روزه می‌گرفت (ذهبی، سیر، ۳۳/۱۱) و چون به سن کمال رسید، همراه برادر دیگرش حسین رهسپار مکه شد. در این سفر مدتی در کوفه، بصره و بغداد برای تحصیل، اقامت کرد (همانجا) و به سماع حدیث و سپس به روایت آن پرداخت (خطیب، ۴/۱۱۸-۱۱۹؛ ابن جوزی، ۱۵۸).

احمد از سفیان بن عیینه، ابواسامه حماد بن اسامه، عبدالوهاب بن عطا و جمعی دیگر حدیث نقل کرده است و گروهی نیز چون ابو ازهر احمد بن ازهر، سهل بن عمار، ابوسعید محمد بن شاذان، جعفر بن محمد ابن سوار، از او حدیث روایت کرده‌اند، ولی محمد بن علی مروزی، برخی روایات احمد حرب را بی‌اساس دانسته است (خطیب، همانجا؛ ذهبی، همان، ۱۱/۳۳-۳۴).

عطار او را از مریدان یحیی بن یحیی تمیمی خوانده است (ص ۲۹۲) و زکریا بن دلّویه و محمد بن کرام مؤسس فرقهٔ کرامیه از جمله شاگردان و مریدان او بوده‌اند و به همین سبب برخی کرامیه را پیرو افکار احمد حرب دانسته‌اند (خطیب، همانجا؛ سمعانی، ۶۱/۱۱؛ ذهبی، میزان، ۸۹/۱؛ جامی، ۸۶). اما ذهبی (سیر، ۳۴/۱۱) او را «سلیم الاعتقاد» خوانده است. برخی نیز او را از مرجئه شمرده‌اند که ظاهراً بی‌اساس است (خطیب، ۱۱۹/۴؛ ذهبی، میزان، همانجا؛ ماسینیون، 259). یحیی بن معاذ رازی (د ۲۵۸ق) او را بسیار بزرگ می‌داشته، تا آنجا که وصیت کرده است که بعد از مرگش پایین پای احمد حرب دفن شود (عطار، ۲۹۰). یحیی بن یحیی تمیمی نیز او را از ابدال دانسته است (خطیب، نیز ذهبی، سیر، همانجاها).

احمد بن حرب، عالم و زاهدی است که تعالیم او بیشتر بر «خوف» ــ ترس از عذاب اخروی ــ استوار است (نک‍: برتلس، ۳۰۰). اساس روش و تفکر او حفظ اصول و مبانی شریعت است، به عبادت و کسب حلال اهمیت بسیار می‌داده، چنانکه از کوچک‌ترین موارد شبهه نیز پرهیز می‌کرده، و به همین سبب ارتزاق او فقط از راه کسب و کار بوده است (هجویری، ۴۷۸؛ عطار، جامی، همانجاها). احمد آن چنان به ادای تکالیف و عبادت خدا می‌پرداخت که مجال چندانی برای دیگر کارها نمی‌یافت. وی نسبت به صاحبان مقام اعتنایی نداشت و زمانی که عبدالله بن طاهر خزاعی از طرف مأمون امیر خراسان شد، احمد به پیشباز او نرفت و چنانکه گفته‌اند عبدالله خود به زیارت شیخ شتافت (ذهبی، همانجا؛ عطار، ۲۸۸، ۲۹۰-۲۹۱).

برخی داستانها که از او نقل شده، از تساهل او نسبت به پیروان ادیان دیگر حکایت می‌کند (همو، ۲۹۲-۲۹۳) و بهتر است که جایگاهی بین زهّاد و عرفا برای او قائل شویم.

احمد حرب در ۵۸ سالگی درگذشت و در قبرستان باب معمر نیشابور به خاک سپرده شد (خلیفه، ۱۴۵، ۱۵۲؛ ابن حجر، ۱۴۹/۱).

از احمد حرب، تنها سخنانی باقی مانده است (نک‍: عطار، ۲۹۳-۲۹۴؛ ذهبی، همانجا؛ حمدالله، ۶۴۰؛ برتلس، ۲۹۵-۲۹۶). افزون بر این سخنان، ذهبی (همان، ۱۱/۳۳-۳۴) کتابهایی به او نسبت داده است که عبارتند از: *الاربعین*، *التکسب*، *الحکمة*، *الدعاء*، *الزهد*، *عیال‌الله* و *مناسک* (نیز نک‍: حاجی خلیفه، ۵۴/۱، ۱۴۱۳/۲، ۱۴۵۲، ۱۸۳۰؛ بغدادی، ۴۷/۱).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، *تلبیس ابلیس*، قاهره، ۱۳۶۸ق؛ ابن حجر، احمد، *لسان المیزان* ، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م؛ برتلس، یوگنی، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بغدادی، هدیه؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به‌کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ خلیفهٔ نیشابوری، احمد، ترجمه و تلخیص *تاریخ نیشابور* حاکم نیشابوری، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و صالح سمر، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش محمدعلی بجاوی، بیروت، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباددکن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به‌کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به‌کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نیز:
Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1968.
محمدجواد شمس

اَحْمَدْ حِکْمَت ، نک‍: مفتی اوغلو.

اَحْمَدْ خاتَمِ شَهْدی ، نک‍: شهدی احمد.

اَحْمَدْ خانِ اَبْدالی ، نک‍: احمد شاه درانی.

اَحْمَدْ خانِ بْنِ خَضِر ، نک‍: ایلک خانیان.

اَحْمَدْ خانِ مُقَدَّم (د ۱۲۳۲ق/۱۸۱۷م)، حکمران تبریز و مراغه در اواخر دورهٔ زندیه و اوایل عصر قاجار. پدرش حاجی علی محمد خان که از رؤسای طایفهٔ مشهور مقدم در مراغه بود، پس از قتل نادرشاه حکومت آن دیار را به دست گرفت و به روزگار کریم‌خان زند نیز در همان مقام ماند (رستم الحکما، ۳۵۱؛ ابوالحسن، ۱۲۲-۱۲۳؛ بامداد، ۱۶۹/۶)، از این رو نوشتهٔ نادر میرزا (ص ۱۶۹؛ نیز نک‍: *دانشنامه*) مبنی بر اینکه او مردی مُکاری بوده و پسرش احمد «به جوهر خود رئیس قوم شد»، نادرست می‌نماید، چون حاجی علی‌محمدخان در ۱۱۹۰ق/۱۷۷۶م به دست نجفقلی خان دنبلی، بیگلربیگی تبریز، به قتل رسید، احمد ــ که

در این زمان به احمد آقا شهرت داشت ــ برجای پدر به امارت مراغه نشست. احمد آقا نه‌تنها به کین‌خواهی از قاتلان پدرش (طایفهٔ دنبلی) برنخاست، بلکه با جلب پشتیبانی احمدخان دنبلی، برادرزادهٔ نجفقلی‌خان و حاکم خوی، توانست بر عموزادگانش که مدعی حکومت مراغه بودند و چندی حکومت شهر را نیز در دست گرفته بودند، غلبه کند (بامداد، ۱۹/۶).

به‌گفتهٔ بامداد، احمد آقا طوایف بلباس، مامش و منگور را که در نواحی ارومیه و مراغه به قتل و غارت می‌پرداختند، سخت سرکوب کرد. این طوایف از یک سو از پاشایان عثمانی و از سوی دیگر از علی مرادخان زند که در این زمان بر بخشهایی از ایران مرکزی فرمان می‌راند، یاری خواستند. علی مرادخان به عزل احمدآقا فرمان داد؛ اما او به امامقلی‌خان افشار، بیگلربیگی ارومیه و احمدخان دنبلی متوسل شد و اینان در نبردی در ۱۱۹۸ق محمود پاشای عثمانی را به قتل رساندند و احمد بار دیگر حکومت مراغه را در دست گرفت. پس از این رویداد احمدآقا به ارومیه رفت و از امامقلی‌خان لقب و حکم خانی گرفت و به احمدخان مقدم شهرت یافت (همانجا). با اینهمه، به گفتهٔ مفتون دنبلی (*تجربة*، ۷۰/۱ـ۸۳)، احمدخان چندی بعد با نجفقلی‌خان دنبلی که می‌خواست امامقلی خان را از آذربایجان براند، همداستان شد و نجفقلی‌خان به پیروزی رسید و بر آنجا استیلا یافت.

در ۱۲۰۷ق که آقا محمدخان قاجار، سلیمان خان را در رأس سپاهی برای سرکوب صادق‌خان شقاقی به آذربایجان گسیل کرد، احمدخان نیز همراه با دیگر والیان آذربایجان به اطاعت قاجاریان درآمد (شریف، ۳۳۳ـ۳۳۴؛ ساروی، ۲۴۰ـ۲۴۱). او در ۱۲۱۴ق از سوی فتحعلی‌شاه به حکومت تبریز منصوب شد (نادر میرزا، همانجا) و در مقام بیگلربیگی تبریز و مراغه در جنگهای ایران و روس در سپاه عباس میرزا نایب السلطنه جنگید (مفتون، *مآثر*، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۶۱، ۱۷۲، ۱۹۷ـ۱۹۹). عباس میرزا در ۱۲۲۱ق احمدخان را به حکومت ایروان فرستاد، ولی او پس از ورود به این شهر بیمار شد و ناچار به تبریز بازگشت (همان، ۱۷۹ـ۱۸۰). در ۱۲۲۶ق وی از جمله امرایی بود که از فتحعلی‌شاه برای سرکوب شورش عبدالرحمان پاشا به بغداد فرستاده شد (همان، ۲۶۱ـ۲۶۲).

احمدخان سرانجام در مراغه درگذشت (همان، ۳۲۴، ۳۲۶؛ قس: بامداد، ۲۰/۶، که سال درگذشت او را ۱۲۳۱ق آورده است). پس از مرگ او، عباس میرزا یکی از پسران وی نورالله خان را به حکومت مراغه برگماشت و نیز فرماندهی سپاه آنجا را به پسر دیگرش جعفرقلی خان سپرد. همچنین پسر دیگر او، حسن آقا به خدمت دیوان تبریز درآمد (مفتون، همانجا).

مورخان احمدخان را ستوده‌اند. به گفتهٔ بامداد (۱۹/۶)، او برخلاف پدرش با امرای آذربایجان به مدارا رفتار می‌کرد و سیاستی مدبرانه داشت. در مسجد جامع تبریز کتیبه‌ای است که در آن از احمدخان در مقام بیگلربیگی کل ممالک آذربایجان به سبب اقداماتش برای آبادانی و رونق تجارت و رفاه مردم این‌ولایت ستایش شده است (نک: مینورسکی، ۱۰۷ـ۱۰۹). او با پیوند با خاندان سلطنت، منزلت خود و طایفهٔ مقدم را در مراغه و تبریز بیشتر استوار ساخت: یکی از دختران او را فتحعلی شاه به زنی گرفت و دختر دیگرش به ازدواج شاهزاده محمدعلی میرزا دولتشاه درآمد (عضدالدوله، ۵۱، ۳۰۶؛ هدایت، ۶۰۳/۹). فرزندان و نوادگان او نیز در حکومت قاجاریه به مقامهای بلندپایهٔ نظامی و دیوانی رسیدند؛ مثلاً صمدخان شجاع‌الدوله از مستبدان معروف اواخر دورهٔ قاجار در آذربایجان، از نوادگان همین احمدخان مقدم بوده است (نک: فرهاد میرزا، ۱۶۱؛ بامداد، ۲۰/۶).

مآخذ: ابوالحسن مستوفی، *گلشن مراد*، به‌کوشش غلامرضا طباطبایی‌مجد، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ *دانشنامه*؛ رستم الحکما، محمدهاشم، *رستم التواریخ*، به‌کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ ساروی، محمد، *تاریخ محمدی*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شریف، عبدالکریم، *ذیل تاریخ گیتی گشا*، به‌کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عضدالدوله، احمد میرزا، *تاریخ عضدی*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ فرهاد میرزا قاجار، *زنبیل*، چ سنگی، ۱۳۱۸ق؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، *تجربة الاحرار*، به‌کوشش حسن قاضی طباطبایی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ همو، *مآثر سلطانیه*، به‌کوشش غلامحسین صدری‌افشار، تهران، ۱۳۵۱ش؛ مینورسکی، و.، *تاریخ تبریز*، ترجمهٔ عبدالعلی کارنگ، تبریز، ۱۳۳۷ش؛ نادر میرزا قاجار، *تاریخ و جغرافیای دارالسلطنهٔ تبریز*، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۶۰ش؛ هدایت، رضاقلی، *روضة الصفای ناصری*، تهران، ۱۳۳۹ش.

بخش تاریخ

آحْمَدِ خِضْرویهٔ بَلْخی، ابوحامد (د ۲۴۰ق/۸۵۴م)، از عارفان اهل فتوت خراسان. وی در بلخ پرورش یافت (خواجه عبدالله، ۸۲؛ جامی، ۵۴). از تاریخ ولادت او اطلاعی در دست نیست، اما با توجه به اینکه عمر او را هنگام وفات ۹۵ سال ذکر کرده‌اند (ابونعیم، ۴۲/۱۰؛ قشیری، ۴۱۰؛ ابن جوزی، *صفة ...*، ۱۶۴/۴)، می‌توان تاریخ ولادت وی را در حدود سال ۱۴۵ق دانست.

از جزئیات زندگی، نحوهٔ سیر و سلوک و نیز استادان وی آگاهی چندانی در دست نیست. منابع تنها به ذکر نام حاتم اصم (د ۲۳۷ق) به عنوان استاد وی اکتفا کرده، و صالح بن عبدالله باهلی ترمذی را استاد او در تفسیر ذکر کرده‌اند (سلمی، *طبقات ...*، ۸۰؛ قشیری، ۳۹۳؛ هجویری، ۱۴۲؛ صفی الدین بلخی، ۲۱۹)، اما وی با بسیاری از عارفان صاحب نام عصر خویش مصاحبت داشت و برای دیدار ایشان رهسپار نیشابور، بسطام و شهرهای دیگر شد. در این سفرها گاه همسر او، فاطمه ام علی، نیز همراه او بود و حتی برخی از این مسافرتها به تقاضای وی صورت می‌گرفت (ابونعیم، همانجا؛ سهلجی، ۱۷۰؛ ابن جوزی، *تلبیس...*، ۳۵۰ـ۳۵۱؛ ذهبی، ۴۸۸/۱۱). فاطمه ام علی که از بزرگ زادگان بلخ بود و به گفتهٔ هجویری «اندر طریقت شأنی عظیم داشت» (ص ۱۴۹؛ نیز نک: صفی‌الدین بلخی، ۲۲۶) و کتاب تفسیر روایت می‌کرد (همانجا)، به درخواست خود، همسر احمد شد (هجویری، همانجا؛ عطار، *تذکرة ...*، ۳۴۸ـ۳۴۹) و پس از آن تمامی دارایی خویش را به مستمندان بخشید (جامی، ۶۲۲؛ قس: صفی‌الدین بلخی، همانجا).

از جمله مشایخی که احمد بن خضرویه به دیدار آنان نایل آمد، یکی بایزید بسطامی بود و دیگری ابوحفص حداد نیشابوری. به گفتهٔ خواجه عبدالله انصاری این دیدارها در سفری که احمد به قصد حج در پیش گرفته بود، صورت گرفت (ص ۸۳). اینکه احمد ابتدا به نیشابور به دیدن ابوحفص رفته است و سپس به بسطام یا برعکس، روشن نیست. به گفتهٔ قشیری وی از نیشابور به بسطام رفته (ص ۴۱۰)، اما از سخن سلمی چنین بر می‌آید که وی نخست به بسطام نزد بایزید رفته است (همان، ۹۳). در این سفرها جمع کثیری از مریدان نیز ملازم وی بوده‌اند (نک: سهلجی، ۷۲-۷۳؛ عطار، همان، ۱۷۵). در دیدار احمد با بایزید، همسر وی نیز حضور داشته است. گویند چون فاطمه به دیدار بایزید آمد «برقع از روی برداشت و با وی سخن گستاخ می‌گفت» و در پاسخ به اعتراض احمد گفت: «تو محرم طبیعت منی و وی محرم طریقت من» (هجویری، ۱۴۹-۱۵۰). مفاوضات عرفانی فاطمه در این دیدار و دیدارهای پس از آن بر بایزید تأثیر بسیار نهاد و بارها فاطمه را ستود (سهلجی، ۱۷۰؛ هجویری، ابونعیم، همانجاها؛ عطار، همان، ۳۴۹). بایزید با احمد نیز مباحثات بسیار داشته (نک: سلمی، همان، ۹۵؛ عطار، همان، ۱۷۵، ۱۹۹، ۳۵۰-۳۵۱) و از وی با عنوان «استاذنا» یاد کرده است (قشیری، همانجا؛ قزوینی، ۳۳۴؛ ذهبی، همانجا). احمد خضرویه افزون بر این با محمد بن علی ترمذی، ابوبکر وراق، ابوتراب نخشبی و یحیی بن معاذ رازی نیز مصاحبت داشته است (سلمی، همان، ۹۳، ۲۰۶، ۲۱۲؛ قشیری، ۴۰۰، ۴۱۰؛ هجویری، ۱۷۹؛ ابن ملقن، ۳۷۴؛ عطار، همان، ۳۴۹) و کسانی چون محمد بن حامد ترمذی و محمد بن فضل بلخی از وی روایت کرده‌اند (سلمی، همان، ۲۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵).

به احمد کراماتی نیز منسوب داشته‌اند که حاکی از اعتقاد معاصران وی به اوست (عطار، همان، ۳۵۲-۳۵۳؛ فصیح، ۳۱۵/۱؛ خواندمیر، ۲۷۰/۲). حکایاتی نیز دربارهٔ روش زندگی، سلوک و جوانمردی او در حق افراد جاهل و خطاکار به کتب ادب و عرفان فارسی راه یافته است (نک: عطار، مصیبت نامه، ۱۷۶-۱۷۷، ۱۸۲-۱۸۳؛ مولوی، ۲۶۸/۱-۲۷۱).

سرانجام احمد خضرویه در بلخ درگذشت. مزار وی در بیرون دروازهٔ نوبهار، سمت جنوبی شهر مخروبهٔ بلخ در گورستان بزرگی که به نام وی شهرت دارد، هنوز موجود است. به سبب اعتقادی که مردم به وی داشتند، مدفن او محل زیارت شد (خواندمیر، همانجا؛ صفی‌الدین بلخی، ۲۲۲؛ ابراهیم خلیل، ۱۴). امام الحرمین جوینی نیز مردم را به زیارت گور وی فرا می‌خواند (صفی‌الدین بلخی، همانجا). همسر او و نیز برخی از عارفان و شعرا چون محمد بن عمر ضریر بلخی (د ۵۱۱ق) و اوحدالدین انوری در کنار او به خاک سپرده شده‌اند (همو، ۲۲۶، ۳۴۷؛ دولتشاه، ۶۹). بر مزار وی و همچنین بر مزار همسر او گنبد و بارگاهی نیز بنا شده است (نک: ابراهیم خلیل، ۱۴، ۱۵).

احمد خضرویه از پیشروان مکتب تصوف خراسان بود و طریقهٔ خضرویه را به وی منسوب کرده‌اند (نک: نوشاهی، ۱۵۵/۱). وی از صوفیهٔ اهل فتوت بود و رفتاری نزدیک به روش ملامتیه داشت (نک: سلمی، همان، ۹۳؛ ابونعیم، ۴۲/۱۰؛ هجویری، ۱۴۹، ۱۵۰-۱۵۱؛ قشیری، همانجا؛ عطار، تذکرة، ۳۴۸؛ شعرانی، ۸۲/۱). بایزید دربارهٔ وی گفته است: «اگر احمد نبودی، ما ندانستیمی که فتوت چیست» (صفی‌الدین بلخی، ۲۲۰) و از ابوحفص حداد نقل کرده‌اند: «اگر احمد نبودی، فتوت و مروت پیدا نگشتی» (هجویری، ۱۵۰-۱۵۱؛ عطار، همانجا). هجویری که او را از ملامتیان دانسته (ص ۱۴۹)، سخنی از وی نقل کرده است که حاکی از گرایش ملامتی اوست: «... درویشی خویش را پنهان دار» (ص ۱۵۱). به گفتهٔ عطار وی چندی در خانقاهی به طور ناشناس «با جامهٔ خلق» و بدون استفاده از لباس صوفیان به‌سر برد (همان، ۳۵۲؛ فصیح، همانجا). در دیدار با بایزید نیز به جای جامهٔ پشمین قبا بر تن داشته (هجویری، ۵۸)، و گاه نیز لباسی همچون لشکریان می‌پوشیده است (همو، ۱۴۹؛ عطار، همان، ۳۴۸).

هجویری وی را صاحب آثار بسیار دانسته، و تألیف کتاب *الرعاية بحقوق الله* را به او نسبت داده است (ص ۱۵۱، ۴۳۹). حارث محاسبی (د ۲۴۳ق) که از عارفان معاصر احمد خضرویه بوده است، کتابی با عنوان *الرعاية لحقوق الله* دارد که عنوان آن شبیه به نام کتاب منسوب به احمد است. شاید بتوان چنین احتمال داد که هجویری را در باب نام مؤلف این کتاب سهوی روی داده، و عنوان کتاب نیز به شکلی نادرست نقل شده است. امروزه کتابی یا رساله‌ای از او در دست نیست، ولی سخنان وی که غالباً دربارهٔ موضوعات مختلف عرفانی است، در کتب تذکره و طبقات صوفیه به طور پراکنده نقل شده است (نک: سلمی، *طبقات*، ۹۳-۹۷، *جوامع ...*، ۹-۱۰؛ ابونعیم، همانجا؛ قشیری، ۲۱۱؛ هجویری، ۱۵۱؛ ابن جوزی، *صفة*، ۱۶۴/۴؛ عطار، همان، ۳۵۴-۳۵۵).

مآخذ: ابراهیم خلیل، محمد، «حضرت احمد خضرویه و زوجه‌شان»، *آریانا*، کابل، ۱۳۲۳ش، س ۲، شم ۵؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *تلبیس ابلیس*، به کوشش محمد منیر دمشقی، قاهره، ۱۳۴۷ق؛ همو، *صفة الصفوة*، به کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن ملقن، عمر، *طبقات الاولیاء*، به کوشش نورالدین شریبه، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۶ش؛ خواجه عبدالله انصاری، *طبقات الصوفیه*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و صالح سمر، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سلمی، محمد، «جوامع آداب الصوفیة»، به کوشش ایتان کولبرگ، *مجموعهٔ آثار ابو عبدالرحمان سلمی*، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، *طبقات الصوفیة*، به کوشش یوهانس پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ سهلجی، «النورمن کلمات ابی طیفور»، *شطحات الصوفیة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۸م؛ شعرانی، عبدالوهاب، *الطبقات الکبری*، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ صفی‌الدین بلخی، عبدالله، *فضایل بلخ*، ترجمهٔ عبدالله محمد بن محمد بن حسین حسینی بلخی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ همو، *مصیبت نامه*، به کوشش نورانی وصال، تهران، ۱۳۳۸ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۱ش؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد و اخبار العباد*، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی،

بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، به کوشش رینولد. ا. نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نوشاهی، شریف احمد، *شریف التواریخ*، گجرات، ۱۳۵۵ق؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۶م.

مینا حفیظی

آحْمَدْ راسِم (د ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م)، روزنامه‌نگار، تاریخ نویس و از عاملان نام‌آور نهضت ادبی در مجلهٔ *ثروت فنون* در ترکیه.

تاریخ ولادت او را به اختلاف، ۱۸۶۴م (کاراعلی اوغلو، «فرهنگ...[1]»، 22)، ۱۸۶۵م («دائرة المعارف زبان...[2]»، I/71)، ۱۸۶۶م (جانب، 98) و ۱۸۶۷م (اینال، 1344) آورده‌اند. وی در استانبول زاده شد. پدرش بهاءالدین افندی که قبرسی تبار و کارمند ادارهٔ پست بود، پیش از تولد احمد، همسرش را ترک کرد و احمد به سرپرستی مادر پرورش یافت (بانارلی، 1062؛ کاراعلی اوغلو، «تاریخ ...[3]»، 55؛ اینال، همانجا). وی پس از به پایان رساندن تحصیلات خود در مدرسهٔ مشهور دارالشفقه (۱۳۰۰ق/۱۸۸۳م)، به خدمت ادارهٔ پست و تلگراف درآمد، اما سال بعد، چون کار دولتی را موافق ذوق خود نیافت، به عالم مطبوعات روی آورد (بانارلی، 1063؛ اینال، همانجا). وی که‌نویسندگی را از زمان تحصیل با نوشتن مقالاتی در روزنامه‌های معروف ترکیهٔ آن زمان مانند جریدهٔ *حوادث*، *ترجمان حقیقت*، *اقدام*، *صباح* و جز آن آغاز کرده بود (کاراعلی اوغلو، همان، 57)، یکسره خود را وقف این پیشه ــ که آن را «جادهٔ باب عالی» می‌خواند ــ کرد (EI^2). چندی نیز به سیاست روی آورد و در ۱۹۲۷م به نمایندگی مردم استانبول در مجلس کبیر ترکیه برگزیده شد (اینال، همانجا). سرانجام پس از یک بیماری طولانی در اقامتگاه خود واقع در جزیرهٔ هیبه‌لی ــ از جزایر دریای مرمره ــ درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (همانجا).

احمد نویسنده‌ای پرکار و چیره دست بود که با نوشتن داستان، سرگذشت، خاطرات و تاریخ برای عموم، شهرت یافت (همانجا). او با زبانی ساده، غمها، شادیها، باورها و زندگی روزمرهٔ مردم ــ به ویژه ساکنان استانبول ــ را هنرمندانه به قلم آورد (کاراعلی اوغلو، همان، 58؛ بانارلی، اینال، همانجاها). اگر چه وی تحت تأثیر نویسندگان معروف پیش از خود همچون: شناسی، نامق کمال، ضیاپاشا و احمد مدحت بود، اما بی آنکه در دامن هیچ یک از گرایشهای سیاسی و ادبی مسلط آن روزگار بیفتد، با زبان ساده و عامیانه‌اش سبکی نو در ادبیات منثور ترکیه به‌وجود آورد («دائرة المعارف دیانت...[4]»، II/117؛ IA، I/202) و در نهضت ساده کردن زبان ترکی نیز فعالانه شرکت کرد (لوند، 213).

احمد راسم از آغاز نویسندگی در دارالشفقه، دلبستگی خاصی به تاریخ پیدا کرد. به اعتقاد وی هر فرد باید از تاریخ کشورش آگاه باشد و از آنجا که بیشتر کتابهای تاریخی را دارای نثری دشوار می‌دانست، به تألیف کتابهای تاریخی به زبان ساده دست زد (احمد راسم، «الف - ج»). وی با موسیقی نیز آشنا بود (اینال، همانجا)، مراحل اولیهٔ این هنر را ضمن تحصیل فرا گرفت و سپس به تکمیل آن نزد استادان فن پرداخت. ۶۵ قطعه از سروده‌های او موجود است («دائرة المعارف دیانت»، II/118؛ بانارلی، 1064).

آثار: نزدیک به ۱۴۰ اثر بزرگ و کوچک مشتمل بر داستان، خاطرات، سفرنامه، مجموعهٔ مقالات، کتابهایی در تاریخ و ترجمه‌هایی از آثار غربی از او بر جای مانده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود: ۱. *مناقب اسلام* (در ۲ جلد، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۹م). ۲. *کوچک تاریخ عثمانی*. ۳. *کوچک تاریخ اسلام*، برای تدریس در مدارس (احمد راسم، «ب»). ۴. «*تاریخ مصور عثمانی*»، در ۴ جلد که شامل تاریخ امپراتوری عثمانی از آغاز تا ۱۲۹۷ق (آغاز سلطنت عبدالحمید ثانی) است. وی در تدوین این اثر به بیش از ۲۰۰ مأخذ خطی و چاپی استناد جسته است (همو، «د - ه»). رویدادهای سیاسی و نظامی در متن کتاب و مسائل مربوط به تاریخ اجتماعی با عنوان «فائده» در پاورقی آمده است. این اثر با نام *رسملی و خریطه‌لی عثمانلی تاریخی* در استانبول (۱۳۲۶-۱۳۳۰ق) چاپ شده است. ۵. «از استبداد تا حاکمیت ملی» (در ۲ جلد، ۱۳۴۲ق/۱۹۲۳م).

احمد همچنین کتابی در زمینهٔ نامه‌نگاری با عنوان *خزینهٔ مکاتیب* مشتمل بر مجموعه‌ای از منشآت گرد آورده که چند بار به چاپ رسیده است.

وی گاه شعر نیز می‌سرود و برخی از اشعار او که به سبک ادبیات دیوانی است، جای جای در نشریات مختلف چاپ شده است («دائرة المعارف دیانت»، همانجا؛ برای آگاهی بیشتر از آثار احمد راسم، نک: اوزگه، I/52، جم؛ جانب، 120-98).

مآخذ: احمد راسم، رسملی و خریطه‌لی عثمانلی تاریخی، استانبول، ۱۳۲۸ق؛ نیز:
Banarlı, Nihad Sâmi, *Resimli Türk edebiyāti tārihi*, Istanbul, 1971; Canip, Ali, *Türk edebiyatı Antolojisi*, Istanbul, 1931; EI^2; IA ; Inal, Mahmud Kemal, *Son asir türk sairleri*, Istanbul, 1970; Karaalioglu, Seyit Kemal, *Ansiklopedik edebiyat sözlügü*, Istanbul, 1983; id, *Türk edebiyatı tarihi*, Istanbul, 1985 ; Levend, Agah Sırrı, *Türk dilinde gelisme ve sadelesme evreleri*, Ankara, 1972; Özege, Seyfettin, *Eski harflerle basilmıs türkce eserler katalogu*, Istanbul, 1971-1975; *Turk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1977; *Türkiye diyanet vakfi Islam ansiklopedisi*, Istanbul, 1989.

علی اکبر دیانت

آحْمَدْ رایْ بَریلْوی، سَیِّد (۶ صفر ۱۲۰۱-۲۴ ذیقعدهٔ ۱۲۴۶ق/۲۸ نوامبر ۱۷۸۶-۷ مهٔ ۱۸۳۱م)، جنگجوی مسلمان هندی وبنیان‌گذار طریقت محمدیه (فرقهٔ وهابیان هند).

وی فرزند محمد عرفان و از سادات حسنی بود (رضوی، *شاه عبدالعزیز*، 474). قطب الدین محمد (د ۶۲۷ق) یکی از نیاکان او در حدود سال ۶۰۷ق از غزنه به هند رفت. سید احمد در شهر رای بریلی از توابع اللهآباد هند زاده شد (شکارپوری، ۸۷۸). در کودکی به کسب علم رغبتی نداشت، اما به ورزش و پرورش بدنی علاقهٔ بسیار نشان می‌داد (اکرام، ۱۵؛ رضوی، همان، 475-474). پس از تحصیلات ابتدایی به لکهنو و از آنجا به دهلی رفت و به خدمت شاه عبدالعزیز دهلوی شیخ

1. *Ansiklopedik...* 2. *Türk dili...* 3. *Türk edebiyatı...* 4. *Türkiye diyanet...*

فرقهٔ نقشبندیه رسید و مرید او شد. وی سیداحمد را در مسجداکبرآبادی نزد برادر خویش عبدالقادر دهلوی جا داد و او را به تربیت سید سفارش کرد (حسنی، ۲۹/۷).

سید احمد در ۱۲۲۳ق به رای بریلی بازگشت و همسر اختیار کرد و سپس بار دیگر به دهلی رفت، اما چون مشتاق جنگ بود، آن شهر را ترک گفت و در ۱۲۲۷ق به سپاه نواب امیرخان پِنڈَری که در آن هنگام دژ دهامُکولا، در میانِ بونڈی و کارولی را در محاصره داشت، پیوست و مهارتهای نظامی و شیوهٔ زندگی سپاهیگری را فرا گرفت. امیرخان در ۱۸۱۷م با نیروهای بریتانیا پیمان صلح بست، سید احمد به همین سبب سپاه او را ترک کرد و بار دیگر به دهلی نزد شاه عبدالعزیز رفت و در حجرهٔ بازمانده از برادر وی، عبدالقادر، اقامت گزید (رضوی، همان، 477). سید احمد از آن پس پیروی از «سنّت محض» و «طریقت‌سلف» را پیش گرفت و گروهی از مشایخ از آن میان عبدالحی بن هبةالله برهانوی، اسماعیل بن عبدالغنی دهلوی و بسیاری از اطرافیان شاه عبدالعزیز پیرامون او گرد آمدند و با او بیعت کردند (حسنی، ۳۰/۷). او نهضت نقشبندی رای بریلوی یا محمدیه را به راه انداخت که نمایانگر اعتراض مذهبی و اجتماعی بر ضد انحطاط قدرت سیاسی تسنن بود (کول، 239). سپس او و گروهی از یارانش به سفرهایی در شهرهای گوناگون هند دست زدند (حسنی، همانجا) و با ایراد سخنرانیها مردم را از زیارت و افروختن شمع و چراغ در مزارات باز می‌داشتند و پیروان خویش را به بر هم زدن و سوزاندن مراسم تعزیهٔ شیعیان بر می‌انگیختند، اما مقامات دولتی در چند شهر از بیم بروز آشوب، سید و یارانش را بیرون راندند (رضوی، «تاریخ...[1]»، II/306). در جریان این مسافرتها، گروههای بی شماری به هواداری آنان برخاستند و این امر او را بر آن داشت، تا نوعی حکومت بنیاد نهد و حتی نمایندگانی برای گرفتن عشر و زکات و نیز خلیفه‌هایی برای خود تعیین کند (تیتوس، 180).

در ۱۲۳۷ق سید احمد و همراهانش آهنگ سفر حج کردند و در حجاز نیز گروهی طریقت او را پذیرفتند (اکرام، ۲۲-۲۳؛ رضوی، *شاه عبدالعزیز*، 484). برخی برآنند که سید در این سفر زیر نفوذ وهابیان حجاز درآمد (مثلاً سینگ، 78). سید احمد و همراهان در رمضان ۱۲۳۹ به رای بریلی بازگشتند (رضوی، همانجا) و آمادهٔ جهاد شدند. آنان کار جهاد را از مقابله با سیکها آغاز کردند و در ۲۷ جمادی الآخر ۱۲۴۱ از راه سند و کویته به قندهار و از آنجا به کابل رفتند (همان، 486)، اما او در این سفرها نتوانست حمایت مردم را به دست آورد و حتی مردم سند او را وهابی و جاسوس انگلیس خواندند. سرانجام سید احمد پس از آنکه از جلب پشتیبانی اهالی شکارپور، قندهار و کابل طرفی نبست، آهنگ پیشاور کرد (شکارپوری، ۲۴۴-۲۴۸). در آنجا بسیاری از جنگجویان قبایل، به ویژه قبیلهٔ یوسفزائی، پشتیبانی خویش را از سید در برابر سیکها اعلام کردند (همو، ۲۴۸-۲۴۹؛ رضوی، همان، 487). در ۲۱ جمادی الاول ۱۲۴۲ او و پیروانش بر سیکها تاختند و آنان را در ناحیهٔ اکوره به سختی شکست دادند. سید احمد از این پس خود را امام و امیرالمؤمنین خواند (همانجا؛ اکرام، ۲۵؛ شکارپوری، ۲۵۱)، اما سرداران افغانی که در آن هنگام بر سرزمینهای پیشاور تا هرات حکومت داشتند، از این کار سید سخت به وحشت افتادند و چون او را رقیب خویش دیدند، از پشتیبانی او دست کشیدند و تنهایش گذاشتند تا به دست سیکها نابود شود (همانجا، حاشیه). از سوی دیگر مداخلهٔ سید احمد در سنن و رسوم قبایل افغان خشم آنان را بر انگیخت (رضوی، همان، 496-495). حتی جنگجویان قبایل و سرداران درّانی که در نبرد با سیکها در کنارش بودند، رو در روی او ایستادند، چنانکه سرانجام در جست و جوی پناهگاهی چون خواست به کشمیر برود، در ناحیهٔ بالاکوت با جمعی از یارانش به دست سیکها کشته شد (اکرام، ۳۰-۳۳؛ شکارپوری، ۸۷۸، تعلیقات؛ قریشی، 152-148؛ رضوی، همان، 497-495). پس از قتل او سیکها شادیها کردند (کامران مقدم، ۴۳).

برخی از پیروان سید، مدعی مهدویت اویند و زنده و غایبش می‌پندارند (اکرام، ۳۳). برخی برآنند که نهضت سید احمد به یک مبارزهٔ منظم و ۱۰۰ ساله در هند انجامید که سرانجام در ۱۹۴۷م به استقلال هند منجر شد (بهتی، ۷/۱؛ نیز نک: روآ، ۹۰-۹۱).

سید احمد عقیده داشت که مسلمانان باید بدعتها و عناصری را که از آمیزش با هندوان در اعتقادات دینی آنان راه یافته است، ترک گویند و به احکام کتاب وسنت عمل کنند و از طریق جهاد به سلطهٔ بریتانیا بر هند پایان بخشند (بهتی، ۵/۱-۷؛ EI^2؛ قس: شکارپوری، ۲۴۴-۲۴۵، که سید احمد را جاسوس بریتانیا دانسته است). با اینهمه، بسیاری او را وهابی خوانده‌اند (همو، ۲۴۴؛ هانتر، 52؛ سینگ، 77؛ می، 21)، هر چند عبدالحی حسنی (۳۲/۷) بر آن است که دشمنان سید، چنین نسبتی به او داده‌اند. اما اندیشه‌ها و رفتار سید احمد و پیروانش با نظریات و اعمال وهابیان همانندیهای بسیار دارد؛ همانگونه که در سدهٔ ۱۳ق اماکن مقدسهٔ حجاز و عراق مورد هجوم وهابیان قرار گرفت، سید احمد و پیروانش هم در هند بارها بر جایگاههای تعزیهٔ سیدالشهداء (ع) تاخته، آنها را سوزاندند، یا از میان بردند (رضوی، «تاریخ»، II/305).

سید احمد مخالف تفضیل حضرت علی (ع) و بزرگداشت امام حسین (ع) بود (کول، 236). حتی بر پایهٔ برخی گزارشها (نک: رضوی، *شاه عبدالعزیز*، 485)، پیروان سید احمد مبارزه با شیعیان را بر جهاد با سیکها مقدم می‌شمردند. پیروان او معتقد بودند که متشبّهین به صوفیه بدعتهایی چون انتشار سخنان مخالف شرع و مجادلهٔ بیجا در مسألهٔ تقدیر را در دین وارد کرده‌اند. به عقیدهٔ آنان، صوفیه خود نیز عامل ورود بدعتهایی در اسلام شده‌اند؛ مانند مبالغه و افراط در تعظیم مرشد، سجده بر قبور و طلب حاجت از آنها و نذر و نیاز به اولیا (اکرام، ۱۸-۲۰). تفصیل این عقاید را در *صراط مستقیم* ــ مجموعه‌ای از خطابه‌ها و تعلیمات سید احمد ــ که به وسیلهٔ دو تن از یاران او، مولوی محمد اسماعیل و مولوی عبدالحی گرد آمده و بارها به چاپ رسیده

1. *A Socio...*

(از جمله در میرتهه، ۱۲۸۵ق)، می‌توان یافت. افزون بر این دو تن، کرامت علی جونپوری، اولاد حسن قنوجی، ولایت علی عظیم آبادی و محمد علی رامپوری از یاران و همفکران مشهور سید احمد بوده‌اند (بهتی، ۶/۱-۷).

هواداران سید در سیر و احوال او کتابهای متعددی نوشته‌اند، از آن جمله‌اند: *منظورة السعداء*، تألیف جعفر علی بستوی؛ *مخزن احمدی*، از شیخ محمد علی طوکی؛ *سوانح احمدی*، از شیخ محمد تهانیسری؛ *الملهمات الاحمدیة*، از الهی بخش کاندهلوی؛ *وقایع احمدی*، از شیخ محمد علی صدرپوری (حسنی، همانجا).

مآخذ: اکرام، محمد، موج کوثر، لاهور، ۱۹۸۶م؛ بهتی، محمد اسحاق، *فقهای پاک و هند*، لاهور، ادارهٔ ثقافت اسلامیه؛ حسنی، عبدالحی، *نزهة الخواطر*، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ روآ، اولیویه، *افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی*، ترجمهٔ ابوالحسن سروقد مقدم، مشهد، ۱۳۶۹ش؛ شکارپوری، عطامحمد، *تاریخ تازهٔ نوای معارک*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کراچی، ۱۹۵۹م؛ کامران مقدم، شهین دخت، نگاهی به پاکستان، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نیز:

Cole, J.R.I., *Roots of North Indian Shī'ism in Iran and Iraq*, Berkely, 1988; EI[2]; Hunter, W. W., *The Indian Musalmans*, Varanasi, 1969; May, L., *The Evolution of Indo-Muslim Thought after 1857*, Lahore, 1970; Qureshi, I. H., *Ulema in Politics*, Karachi, 1974; Rizvi, A. A., *Shāh 'Abd al-'Azīz*, Canberra, 1982; id, *A Socio-Intellectual History of the Isnā 'Asharī Shī'īs in India*, Canberra, 1986; Singh, A., *Socio-Cultural Impact of Islam on India*, Chandigarh, 1976; Titus, M.T., *Indian Islam*, New Delhi, 1979.

محمد آصف فکرت

اَحْمَدْ رَسْمی، ابوکمال شهاب الدین احمد بن ابراهیم بن احمد (۱۱۱۲-۱۱۹۷ق/۱۷۰۰-۱۷۸۳م)، دولتمرد و تاریخ نگار عثمانی. وی در شهر رِسمو از توابع جزیرهٔ کرت زاده شد و از همین رو به کریدی (کرتی) و رسمی معروف شده است (مرادی، ۷۳/۱؛ جودت، ۲۹۹/۲؛ ثریا، ۳۸۰/۲). سال تولد او را ۱۱۰۶ ق نیز نوشته‌اند (نک: مرادی، همانجا).

احمد در زادگاهش به تحصیل علم پرداخت و در ۱۱۴۶ ق به استانبول آمد (بانارلی، II/793؛ ثریا، همانجا) و نزد استادانی چون حسین بن محمد بصری و احمد بن علی منینی دمشقی تحصیلات خود را در تفسیر، فقه، لغت، منطق، معانی بیان و دیگر علوم متداول تکمیل کرد (مرادی، همانجا). در ۱۱۵۹ق/۱۷۴۶م در بروسه (بورسه) در سلک دولتیان (خواجگان) درآمد و آنگاه ناظر باروت‌خانهٔ شهر سلانیک (سالونیک) شد (جودت، ثریا، همانجاها). در ۱۱۷۱ق، در زمان صدارت راغب پاشا، برای ابلاغ خبر درگذشت سلطان عثمان دوم و جلوس سلطان مصطفی سوم با عنوان سفیر درجه دوم (شق ثانی) به سفارت در دربار اتریش مأمور گردید (همانجا؛ بروسه‌لی، ۵۸/۳؛ اونات، 102). پس از مراجعت از این مأموریت مسئول امور مالی آناتولی شد (همو، بانارلی، همانجاها). سپس در ۱۱۷۶ق به عنوان سفیر عثمانی در دربار فردریک کبیر به برلین رفت (ثریا، همانجا). وی روزنامهٔ وقایع سفارتهای خود را به تفصیل نوشته که چاپ شده است (نک: آثار). پس از بازگشت از سفارت برلین، با عنوان منشی صدراعظم، چاووش باشی، امین مطبخ و جز آن به کار پرداخت (مرادی، ۷۴/۱؛ جودت، ثریا، همانجاها) و در مذاکرات صلح کوچوک کینارجی (قاینارجه)، پس از جنگ روس و عثمانی (۱۱۸۳-۱۱۸۸ق) با عنوان نمایندهٔ اول دولت عثمانی شرکت کرد (جودت، ۳۰۰/۲؛ ثریا، همانجا؛ اونات، 103-102) و دربارهٔ این جنگ رساله‌ای نوشت (نک: آثار)، اما در مراجعت از کار برکنار شد (جودت، همانجا). در زمان صدارت خلیل حمید پاشا (۱۱۹۷-۱۲۰۰ق) بار دیگر به کار دعوت شد و در مقام «روزنامه چی اول» به کار پرداخت (همانجا)، اما مدت چندانی در این شغل نماند و درگذشت و در گورستان سلیمیه در محلهٔ اُسکودار مدفون گردید (همو، ۳۰۱/۲؛ مرادی، همانجا؛ بروسه‌لی، ۵۹/۳). احمد رسمی با نوشتن آثاری در زمینهٔ تاریخ و زندگی نامه، یکی از مشهورترین دولتمردان عثمانی در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م به شمار می‌رود (اونات، 103).

آثار چاپی:

۱. *خلاصة الاعتبار*، دربارهٔ جنگ روس و عثمانی و انعقاد معاهدهٔ کوچوک کینارجی. از آنجا که مؤلف خود نمایندهٔ دولت عثمانی در مذاکرات صلح بوده، کتاب او از ارزش ویژه‌ای برخوردار است. این اثر در سالهای ۱۲۸۶، ۱۳۰۷ و ۱۳۱۷ق در استانبول چاپ شده و به زبان آلمانی نیز ترجمه و منتشر شده است (بابینگر، 811).

۲. *خلیفة الرؤساء*، یا *حدیقة الرؤساء* (مرادی، همانجا) یا *سفینة الرؤساء* (جودت، ۳۰۰/۲؛ بغدادی، ۱۷۹/۱)، که مشتمل بر شرح حال ۶۶ تن از رؤساء الکتّاب (اکنون وزرای خارجه) باب عالی عثمانی از ۹۳۱ تا ۱۱۵۳ق است. بعدها سلیمان فائق با افزودن شرح حال ۴۷ تن دیگر از رؤساء الکتّاب ذیلی بر آن نوشت. این اثر در ۱۲۶۹ق/۱۸۵۳م در استانبول چاپ شده است.

۳. *خمیلة الکبراء*، در شرح حال عده‌ای از خواجه سرایان (قیزلر آغاسی) بزرگ حرم سلاطین عثمانی از ۹۸۲ تا ۱۲۶۵ق است. نسخهٔ خطی آن در استانبول موجود است (TS, I/252). این اثر را احمدبوشناق به عربی ترجمه کرده و در مجلهٔ *المنهل* (۱۳۹۴ق) منتشر کرده است.

۴. *سفارت نامهٔ وین*، گزارش نخستین مأموریت احمد رسمی به دربار پادشاه اتریش است. این گزارش به رغم ایجاز، حاوی اطلاعاتی مهم در زمینهٔ تشکیلات مالی و اداری اتریش است (اونات، 104-103). متن این گزارش علاوه بر آنکه در «تاریخ واصف[1]» آمده، از سوی ابوالضیاء توفیق به صورت جداگانه چاپ شده است (همو، 103).

۵. *سفارت نامهٔ برلین یا پروس*، گزارش مأموریت نویسنده به دربار فردریک کبیر امپراتور پروس است. گزارش این مأموریت که از ۱۱۷۷ تا ۱۱۷۸ق طول کشیده، از نظر شناخت وضع راهها، شهرها، به ویژه شهر برلین در سدهٔ ۱۸م و نیز شخصیت فردریک و اوضاع سیاسی و اجتماعی پروس دارای اهمیت است (همو، 115). این گزارش نیز همراه با نخستین *سفارت نامه* توسط ابوالضیاء توفیق در ۱۳۰۳ق چاپ

1. *Vâsıf tarihi.*

شده، و هر دو گزارش، توسط هامر پورگشتال به زبان آلمانی ترجمه و در برلین به چاپ رسیده است (همو، 116؛ بابینگر، همانجا). این *سفارت نامه* به زبان لهستانی نیز ترجمه شده و در ۱۸۲۵م در ورشو چاپ شده است (بانارلی، II/794).

آثار خطی: ۱. مقامه‌ای با عنوان *الزلالیة البشاریة فیما جری لرکبان الجاریة*، مشتمل بر امثال و حکم (مرادی، ۷۴/۱). نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ازهریه (ازهریه، ۲۶۳/۵) و نسخه‌ای دیگر در برلین نگاهداری می‌شود (*آلوارت*، شم 8580(3))؛ ۲. ذیل بر *وفیات پُرعبر*، اثر محمد امین معروف به آلای بک زاده، نسخه‌ای از آن در برلین موجود است (فلوگل، II/101-102).

دو اثر دیگر نیز با عناوین *جغرافیای جدید* و *ترجمهٔ پند عطار* به وی نسبت داده‌اند («دائرة المعارف[1]»، I/74).

مآخذ: ازهریه، *فهرست*؛ بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۴۲ق؛ بغدادی، *هدیه*؛ ثریا، محمد، *سجل عثمانی (تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه)*، استانبول، ۱۳۱۱ق؛ جودت، احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ مرادی، محمد خلیل، *سلک الدرر فی اعیان القرن الثانی عشر*، بغداد، مکتبة المثنی؛ نیز:

Ahlwardt; Babinger, F., *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig, 1927; Banarlı, N.S., *Resimli türk edebiyâtı târihi*, Ista.:bul, 1971; Flügel, Gustav, *Die arabischen, persischen, türkischen Handschriften...*, Wien, 1866; TS, türkçe; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, Dergâh yayınları; Unat, F.R., *Osmanlı sefirleri ve sefaretnameleri*, Ankara, 1968.

علی‌اکبر دیانت

اَحْمَدِ رَفاعی، نک: ابن رفاعی.

اَحْمَدِ رومی، عارف، شاعر و نویسندهٔ سده‌های ۷-۸ق/۱۳-۱۴م. تاریخ ولادت او روشن نیست، اما به گفتهٔ هامر (ص 237, 234, 232)، احمد رومی در کتاب *الدقایق فی الطریق* که ظاهراً در ۷۲۵ق تألیف شده، خود را مردی ۵۰ ساله خوانده است، از این رو باید در حدود سال ۶۷۵ق/۱۲۷۶م متولد شده باشد.

از شهرت احمد به «رومی»، هامر احتمال داده است که خاستگاه وی آسیای صغیر بوده باشد (ص 238). آگاهی دربارهٔ زندگانی وی بیشتر براساس شرح حالی است که هامر با توجه به نسخ خطی آثار او ارائه می‌دهد. ظاهراً احمد ابتدا مسافرتهایی در آسیای صغیر داشت و در حدود دههٔ دوم سدهٔ ۸ق در عوض، از شهرهای مرکزی هند (یاقوت، ۷۴۶/۳؛ ابن بطوطه، ۴۸۹)، اقامت گزید و در آنجا به تألیف آثار عرفانی و اخلاقی خود پرداخت (احمد رومی، ۵۷۵؛ هامر، 239-238). احمد در هند شهرت فراوانی کسب کرد تا آنجا که به گفتهٔ خود او در *ام الکتاب*، از سوی پادشاه هند، به دربار دعوت شد، ولی او از پذیرفتن آن امتناع کرد و قصیده‌ای در عذرخواهی برای شاه فرستاد (نک: هامر، 239). شاه بنگال نیز او را به دربار خود دعوت کرد، ولی این بار در پی رد دعوت شاه، درگیر مشکلات بسیاری شد که شرح آن را در قصیدهٔ شکوائیه‌ای که در ۱۰۱ بیت برای دوستان خویش فرستاد، باز گفته است. افزون بر اینها، شهرت او سبب رشک علما نیز شده بود و از آزار و کینه‌توزی نسبت به او کوتاهی نمی‌کردند (همانجا).

گرچه احمد خود را مرید «مولانا» خوانده است (نک: ص بیست و پنج، ۲، جم)، اما بـه سبب وجـود فـاصلهٔ زمانی میان او و مولانـا جلال‌الدین، نمی‌توان وی را شاگرد بی‌واسطهٔ مولانا دانست. علاوه بر این، آنچه وی در آثار خود دربارهٔ آداب خانقاهی و راه و روش زندگانی صوفیانه آورده است، با آداب و قواعد طریقهٔ مولویه سازگاری چندانی ندارد. در آثار او ذکری از مریدان و یاران مولانا و حتی از سلطان ولد، فرزند مولانا که هم عصر او بوده، دیده نمی‌شود. نویسندگان طریقهٔ مولویه نیز در نوشته‌های خود از او یاد نکرده‌اند. با این قراین، می‌توان گفت که ارادت او به مولانا جلال‌الدین از طریق مطالعهٔ آثار او بوده، و به اعتراف خودش از هدایت روحانی مولانا برخوردار بوده است (نک: هامر، 240, 237). در هر حال احمد رومی، عارفی متشرع و ظاهراً حنفی مذهب بوده‌است (نک: احمد رومی، ۲۹۵؛ هامر، 237). وی به درخواست مریدان و شاگردان خود، بسیاری از موضوعات اخلاقی و عرفانی را با استناد به آیات قرآنی و احادیث نبوی و با ایراد شواهدی از *مثنوی* و *دیوان کبیر* مولوی، توضیح و شرح داده است. در واقع باید او را نخستین شارح *مثنوی* دانست که براساس تعلیمات مولوی و با بهره‌گیری از معانی و مضامین مندرج در *دیوان کبیر* به تشریح و توضیح آراء او پرداخته است.

احمد رومی طالبان و محبان را به ۳ گروه تقسیم کرده‌است: گروه اول، مخلصانند که یا «عطایی» اند و نیازی به هدایت پیر و مرشد ندارند، یا به ارشاد پیر محتاجند و هدایت مرشد لازمهٔ سلوک آنهاست. گروه دوم، طالب خداوند بوده، اما از خواهشهای دنیایی فارغ نیستند. گروه سوم، محبت خداوند را فقط بر سر زبان دارند (ص ۱۳۱-۱۳۲). او برای فقر نیز تقسیماتی چند قائل شده، از سویی آن را به عطایی و کسبی و از سوی دیگر به طریقتی و شریعتی، و در جایی دیگر به اختیاری و اضطراری تقسیم کرده است. وی فقر عطایی را فقری می‌داند که در آن به شیخ راهبر نیازی نیست، اما در فقر کسبی، طالب، نیازمند شیخ است. فقر اختیاری آن است که در عین غنا و بی نیازی از خلق، آرزوی دیدار حق در دل سالک پدید آید و فقر اضطراری، احتیاج به خلق است. دربارهٔ فقر شریعتی، می‌گوید: «او را از دنیوی چیزی باشد، اما دون کفاف لابدی» و فقر طریقتی را از آن کسی می‌داند که او را التفات به دنیا و آخرت نیست و عاشق جمال الله است (نک: ص ۲۲۹-۲۳۰، ۴۳۷-۴۳۸).

علم در نظر او، علم دین است و علوم دیگر چون طبیعیات، ریاضیات و نجوم، فضلند، نه علم، و عالم دین کسی است که شاگردان را از شک به یقین، از تکبر به تواضع، از دشمنی با خلق به دوستی با آنها، از ریا به اخلاص و از دنیاپرستی به ترک دنیا دعوت کند (ص ۴۷۵-۴۷۷).

آثار:

الف ـ چاپی: *دقایق الحقایق*. این کتاب را به درخواست مریدان خود در ۷۲۰ق تألیف کرده است (نک: ص ۲، ۵۷۲، حاشیه، نیز ۵۷۵). نام این

---

1. *Türk...*

کتاب در برخی منابع *حقایق الدقایق* آمده است (آقابزرگ، ۳۳/۷؛ ریو، I/39؛ قس: بلوشه، I/96) و برخی دیگر از آن تنها با نام *حقایق* یاد کرده‌اند (کگل، 591؛ نک: هامر، 231).

دقایق الحقایق تألیفی است در موضوعات عرفانی که دارای ۸۰ فصل است و هر فصل با یک آیهٔ قرآنی، یا یک حدیث نبوی شروع شده است و در ضمن مطالب، اشعاری از *مثنوی معنوی* و *دیوان کبیر* به استشهاد آمده است. مؤلف در پایان هر فصل، داستان پندآموزی را در قالب مثنوی به بحر رمل مسدس محذوف آورده، و در پایان هر مثنوی (جز آخرین مثنوی) برای انتقال از فصلی به فصل دیگر، بیت زیر را تکرار کرده است:

بشنو اکنون فصل دیگر ای سنی
تا دل و جانت بیابد روشنی

این کتاب به اهتمام محمدرضا جلالی نایینی و محمد شیروانی، در ۱۳۵۴ش، در تهران به چاپ رسیده است.

ب- خطی: ۱. *ام الکتاب*، ظاهراً کتابی است به نظم و اثر که آن را نیز به درخواست دوستان خود در ۷۲۷ق تألیف کرده است (هامر، 231-232؛ نک: بلوشه، I/28-29). هامر کتاب *المعارف* و کتاب *الدقایق* را که کگل (ص 591-592) به احمد رومی نسبت می‌دهد، به سبب شباهت بسیار نزدیک آنها با هم، همان *ام الکتاب* دانسته است (ص 231-233). این کتاب دارای ۴۰ فصل است که در آغاز ۶ فصل آن به جای آیهٔ قرآنی، یا حدیث نبوی، گفتاری از عارفان بزرگ نقل شده است و چنانکه در *دقایق الحقایق* دیده می‌شود، در آخر هر فصل، حکایتی در قالب قصیده، یا مثنوی به بحر رمل آمده است (همو، 233؛ نیز نک: کگل، همانجا). مؤلف در فصل ۱۷ این کتاب به رد عقاید معتزله دربارهٔ مخلوق بودن *قرآن* و نقل عقاید اهل سنت در این‌باره پرداخته است (نک: هامر، همانجا). ۲. *الدقایق فی الطریق*. این کتاب ظاهراً در ۷۲۵ق تألیف شده است (همو، 232). از این کتاب دو نسخه وجود دارد، یکی به شمارهٔ ۵۹ که در دار الکتب مصر نگهداری می‌شود (همو، 233-234؛ *فهرس*...، ۱۴۴/۱)، دیگری در اختیار نبی بخش قاضی است که آن را در سخنرانی خود با عنوان «نسخه‌ای نادر از *دقایق الطریق* مثنوی فارسی اثر احمد رومی» در بیست و هفتمین کنگرهٔ بین‌المللی شرق‌شناسان در ۱۹۶۷م در میشیگان معرفی کرد (هامر، 234-235).

غزل عاشقانه‌ای نیز به او نسبت داده‌اند که در فاصلهٔ دفتر اول و دوم نسخهٔ خطی مثنوی معنوی موجود در کتابخانهٔ ادینبورگ، آمده است (همانجا؛ اشرف الحق، 250).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن بطوطه، محمد، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ احمد رومی، *دقایق الحقایق*، به کوشش محمدرضا جلالی نایینی و محمد شیروانی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ *فهرس المخطوطات الفارسیة*، وزارة الثقافه، قاهره، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Ashraful Hukk, M., *A Descriptive Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in Edinburgh University Library*, Hertford, 1925; *Blochet*; Hamer, A., « An Unknown Mowlawī - Poet: Aḥmad - i Rūmī», *Studia Iranica*, Leiden, 1974, vol. III; Kégl, A., « Zu Blochet, catalogue des manuscrits persans», ZDMG, 1906, vol. LX; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, Oxford, 1966.

محمدجواد شمس

اَحْمَدِ رومی (زنده در ۷۶۱ق/۱۳۶۰م)، فرزند محمود بن عبدالغفار صدیقی، از استادان نامدار خوشنویسی اقلام ستّه.

قاضی احمد او را «استاد خط و نادر زمان و اعجوبهٔ دوران» دانسته که «صاف‌تر و نازک‌تر از خواجه یاقوت» می‌نوشته است و



برگ آخر *نثر اللآلی* به قلمهای ثلث، نسخ و رقاع احمد رومی (۷۶۱ق)
عکس از کتابخانهٔ کاخ موزهٔ گلستان

«پسر خود را می‌گفته جهدی کن که اگر همچو من نتویسی مثل آن غلامک یعنی یاقوت بنویسی» (ص ۲۳). همو خوشنویس نامدار پیر یحیی جمالی صوفی را نیز شاگرد احمد رومی به شمار آورده است (همانجا). در منابع متقدم چون مقدمهٔ مرقع بهرام میرزا (نک: دوست محمد، ۱۲) و «رساله‌ای در تاریخ خط و نقاشی» (قطب الدین، ۶۶۹)، اشاره‌ای به این دو مطلب اخیر دیده نمی‌شود. سمت استادی او بر یحیی جمالی حتی در *گلستان هنر* ترجمهٔ مینورسکی[1] (خوشنویسان و

1. *Calligraphers and Painters*, tr. V. Minorsky, English tr. T. Minorsky, Washington, 1959. p.62.

نقاشان) نیز دیده نمی‌شود. پیداست که این نسبت از افزوده‌های نسخه‌ای است که اساس چاپ فارسی کتاب قرار گرفته است، زیرا مآخذ کهن‌تر یاد شده و هر دو چاپ کتاب *گلستان هنر* بر شاگردی یحیی نزد مبارکشاه زرین قلم صراحت دارند. از سویی دوران فعالیت هنری یحیی از روزگار امیر چوپان نویان (مق ۷۲۸ق، نک: *دایرة المعارف فارسی*) تا ۷۵۲ ق که کتیبهٔ «خدا خانهٔ» مسجد جامع عتیق شیراز را نوشته (مصطفوی ، ۳۴۷) ، ادامه داشته است (نک: قاضی احمد، همانجا؛ بیانی ، *احوال* ...، ۲۲۳/۴-۲۲۴) ، در حالی که تنها اثر تاریخدار احمد رومی در ۷۶۱ ق و در نهایت قدرت دست و قلم، کتابت شده و نشانه‌ای از پیری کاتب در آن مشاهده نمی‌شود (همو، *فهرست* ...، ۴، ۵، ۳۵). این شواهد نشان از تقدم زمان فعالیت هنری یحیی جمالی بر احمد رومی دارد. برخی از تذکره‌نویسان نیز او را در شمار خوشنویسان کتابخانهٔ بایسنقر میرزای تیموری (۸۰۲-۸۳۷ق) نام برده‌اند و این خطا نیز از نوشتهٔ مصطفی عالی (ص ۲۴) آغاز شده و دیگران را دچار لغزش کرده است (نک: حبیب اصفهانی، ۵۸؛ مستقیم‌زاده، ۹۳؛ حبیبی، ۶۱۰؛ هوار، 98).

آثار: از احمد رومی تنها دو اثر شناخته شده در دست است: ۱. نسخه‌ای از *نثر اللآلی* منسوب به علی بن ابی طالب (ع) به قلم ثلث جلی و نسخ و رقاع کتابت عالی با رقم و تاریخ احمد بن محمود بن عبدالغفار صدیقی، شنبه چهارم جمادی الاول ۷۶۱، در کتابخانهٔ سلطنتی سابق تهران (بیانی، *فهرست* ، همانجا)؛ ۲. قطعه‌ای از یک مرقع به اقلام ثلث و ریحان و رقاع دو دانگ جلی ممتاز و نسخ کتابت عالی با رقم احمد الرومی در توپکاپی سرای استانبول موجود است (همو، *احوال* ، ۱۴/۴).

مآخذ: بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان* ، به کوشش حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، *فهرست نمونهٔ خطوط خوش کتابخانهٔ شاهنشاهی ایران* ، تهران، ۱۳۲۹ش؛ حبیب اصفهانی، *خط و خطاطان* ، قسطنطنیه، ۱۳۰۵ق؛ حبیبی، عبدالحی، *هنر عهد تیموریان* ، تهران، ۱۳۵۵ش؛ *دایرة المعارف فارسی* ؛ دوست محمد، *حالات هنروران* ، به کوشش محمد عبدالله جغتایی، لاهور، ۱۹۳۶م؛ عالی، مصطفی، *مناقب هنروران*، استانبول، ۱۹۲۶م؛ قاضی احمد قمی، *گلستان هنر* ، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۵۲ش؛ قطب الدین محمد قصه‌خوان، «رساله‌ای در تاریخ خط و نقاشی»، سخن ، ۱۳۴۶ش، شم ۶-۷؛ مستقیم‌زاده، سلیمان، *تحفهٔ خطاطین* ، استانبول، ۱۹۲۸م؛ مصطفوی، محمدتقی، *اقلیم پارس* ، تهران، ۱۳۴۳ش؛ نیز:

Huart, C., *Les calligraphes et les* miniaturistes de *l'Orient musulman*, Paris, 1908.

محمدحسن سمسار

اَحْمَدِ زَرْکوب، ابوالعباس احمد بن ابی الخیر (د ۷۸۹ق/۱۳۸۷م)، ملقب به معین و مشهور به زرکوب شیرازی مؤلف *شیراز نامه*.

احمد زرکوب در مواضع مختلف *شیراز نامه* از نام و نسب خود و اعقابش سخن رانده است. ظاهراً علت اشتهار دودمان وی به زرکوب آن بود که نیای بزرگ وی عزالدین مودود به زرکوب مشهور بوده است (احمد زرکوب، ۴؛ نیز نک: قزوینی، ۳۱۷) و از آن پس فرزندان و نوادگان او نیز به همین لقب نامور شدند (صفا، ۱۳۰۴/۳). عزالدین (د ۶۶۳ق در شیراز) نوادهٔ معین الدین محمود، از بزرگان اصفهان، تحت ارشاد شیخ روزبهان بقلی پرورش یافت. سپس در دوران حکومت ابوبکر بن سعد زنگی در شیراز سکنیٰ گزید و با دختر شیخ روزبهان عقد مزاوجت بست (احمد زرکوب، ۳۱۰-۳۱۵) و از آن پس به شیرازی شهرت یافت. شیخ الاسلام شهاب الدین ابوالخیر پدر احمد هم از مشایخ عصر خود و از شاگردان علی بن بزغش شیرازی بود (صفا، ۱۳۰۵/۳).

احمد زرکوب به حدس برخی محققان در ۶۷۰ق/۱۲۷۲م زاده شد (نک: واعظ، ۱۶)، اما اثبات این نکته محتاج مدارک و قرائن است. قدیم‌ترین شرح حال او همان است که در *شدالازار* (جنید، ۳۱۷-۳۱۹) نوشته شده و پس از آن مؤلفان دیگر آن را اقتباس کرده‌اند. بر اساس این روایات و آنچه از خود *شیراز نامه* (احمد زرکوب، ۱۹۰-۱۹۱) به دست می‌آید، احمد نخست نزد دایی خود رکن‌الدین منصور بن مظفر بن روزبهان بخشی از *صحیح* بخاری و کتاب *مصابیح* را فرا گرفت و آنگاه بخشی از کتاب *عوارف المعارف* سهروردی را در ۷۱۳ق نزد ظهیرالدین عبدالرحمان خواند و از او اجازهٔ روایت گرفت. همچنین کتاب *کنز الخفی* صفی‌الدین عثمان را نزد نوهٔ مؤلف کتاب، رکن الدین یونس بن محمد بن صفی آموخت. از جمله استادان دیگر احمد زرکوب، امین الدین بلیانی (د ۷۴۵ق) بود که وی در ۷۱۷ق در کازرون به خدمت او رسید و در آنجا به گفتهٔ خود کتابی از تقریرات استاد فراهم آورد (نک: ص ۱۹۴-۱۹۵). افزون بر اینها، احمد زرکوب محضر استادان بسیاری را در دانشهای دینی و تصوف درک کرد و به مرتبه‌ای بلند دست یافت، چنانکه جنید سلسلهٔ ارشاد او را به تفصیل بیان کرده است (همانجا؛ نیز نک: واعظ، ۱۶-۱۷؛ برای برخی دیگر از استادان وی، نک: احمد زرکوب، ۱۹۳؛ رکن زاده، ۱۰۲/۱).

جزئیات زندگانی احمد زرکوب دانسته نیست. گفته‌اند که وی پس از اتمام تحصیل، در مدرسهٔ مسعودیهٔ شیراز به تدریس پرداخت و در مجالس و نیز در مسجد بغدادی شیراز وعظ می‌کرد. وی به تصریح جنید در شیراز درگذشت و در جوار پدرش به خاک سپرده شد (*شدالازار*، ۳۱۷، نیز نک: *هزار مزار*، ۳۵۸-۳۵۹). برادر او شیخ عزالدین محمود که شرح احوالش در *شیراز نامه* آمده، هم مردی دیندار و دانشمند بود و او نیز در همانجا به خاک سپرده شده است (همو، *شدالازار*، ۳۱۶، *هزار مزار*، ۳۵۸؛ مهراز، ۲۰۶).

از احمد زرکوب چند اثر باقی ماند که از آن میان *شیراز نامه* اعتبار و شهرت یافت. کتاب دیگر او در دو مجلد در تاریخ دوران شاه شیخ ابواسحاق اینجو بوده است که اکنون اثری از آن در دست نیست (اقبال، ۵۳۰؛ نفیسی، ۱۸۷/۱). *شیراز نامه* اثر برجسته‌ای در تاریخ، جغرافیا و مشاهیر فارس و خصوصاً شیراز است. مؤلف در سبب تألیف آن آورده است که در ۷۳۴ق در راه بازگشت از مکه در بغداد توقف کرد و چندی در آنجا روزگار گذراند. در مجلسی در وصف شیراز و بزرگان آن شهر سخن راند، اما یکی از حاضران با استهزای او سخن به مناقب بغداد و بزرگان آنجا کشاند. از این رو فکر تصنیف کتابی در باب شیراز در ذهن

زرکوب پدید آمد (نک: ص ۴ به بعد) و چون چندی بعد به کتابی در باب شهر بغداد که آن را دانشمندی همدانی نوشته بود، دست یافت، عزم او در نگاشتن *شیراز نامه* راسخ‌تر شد (ص ۱۱-۱۲، ۱۶؛ نیز نک: واعظ، ۱۸). چون *شیراز نامه* به خواجه قوام الدین حسن، شخصیت برجستهٔ عصر شاه شیخ ابواسحاق و ممدوح حافظ تقدیم شده (نک: ص ۱۵)، به یقین می‌توان گفت که تألیف آن پیش از مرگ قوام الدین حسن (۷۵۴ق) به پایان رسیده است.

شیراز نامه بجز دیباچه که به نثری مسجع و مصنوع و متکلف نوشته شده، دارای یک «مقدمه»، دو «اصل» و یک «خاتمه» است. مقدمه مشتمل بر مطالب جغرافیایی در ۳ فصل است. فصل اول وصف فارس، فصل دوم در ذکر آب و هوای شیراز و فصل سوم در باب بنای شهر شیراز است. اصل اول کتاب که در نسخهٔ چاپی به فصل اول تغییر نام یافته، مفصل‌ترین بخش کتاب و حاوی احوال پادشاهان فارس از آل‌بویه تا مبارزالدین محمد بن مظفر و مشتمل بر ۷ طبقه است. اصل دوم یا نیمهٔ دوم نیز از ۷ طبقه تشکیل شده، و شرح حال مشایخ، عارفان و شعرای شیراز است. در این زمینه مؤلف غیر از منابع مکتوب، خود نیز به تحقیق و تفحص پرداخته، و البته باید گفت که به احوال مشایخ بیشتر از شاعران توجه کرده است (نک: براون، ۴۹۲/۳). خاتمهٔ کتاب دو فصل دارد. فصل اول در ذکر سادات شیراز و احوال امامزاده‌های مدفون در شهر، چون احمد بن موسیٰ (ع) و دیگران است. مؤلف با اینکه گویا بر مذهب تسنن بوده، از احترام امامزادگان شیعه خودداری نکرده است. به رغم نوشتهٔ اقبال آشتیانی (همانجا)، مبنی بر اینکه نویسندهٔ *شیراز نامه* به خود زحمتی نداده، و بیشتر مطالب را از کتابهای دیگران استخراج و انتحال کرده است، باید گفت که اثر او به هر حال حاوی بسیاری نکات تازه است که در منابع دیگر موجود نیست. از جمله منابع کهن که مورد استفادهٔ او بوده، *فارس‌نامهٔ* ابن بلخی، *تاریخ* عتبی و به ویژه *تاریخ* وصاف است که وی در اثر خود گاه از این منابع یاد کرده است (نک: واعظ، ۲۰-۲۲؛ نیز نک: اقبال، همانجا). اقتباسات او بیشتر از *تاریخ* وصاف و به ویژه دیباچه و مقدمهٔ آن کتاب است.

نثر *شیرازنامه* غیر از دیباچهٔ آن، روان، ساده، لطیف و بی‌تکلف است و می‌توان گفت سبک نگارش و نویسندگی زرکوب همان است که در متن کتاب به چشم می‌خورد. مؤلف جابه‌جا اشعار و ابیاتی به مناسبت در اثر خود وارد کرده است. اشعار عربی همه در نهایت جزالت و استحکام و پختگی است، اما شعرهای پارسی، آن استواری را ندارد. بسیاری از اشعار فارسی به تصریح مؤلف، سرودهٔ خود اوست. نمونه‌هایی از قطعات وی با تصریح نام سراینده در پاره‌ای صفحات آمده است (نک: ص ۸، ۱۴). با ملاحظهٔ این نمونه‌ها می‌توان حد شاعری وی را بسیار فروتر از دانش نویسندگی او دانست.

شیرازنامه نخستین بار در ۱۳۱۰ش به کوشش بهمن کریمی در تهران چاپ و منتشر شد. در ۱۳۵۰ش نیز اسماعیل واعظ جوادی چاپ منقحی از آن در تهران انتشار داد.

مآخذ: احمدزرکوب، *شیرازنامه*، به‌کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اقبال، عباس، *تاریخ مفصل ایران*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبی ایران*، ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ جنید شیرازی، *شد الازار*، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ همو، *هزار مزار* (ترجمهٔ *شدالازار*)، ترجمهٔ عیسی بن جنید شیرازی، به کوشش نورانی وصال، شیراز، ۱۳۶۴ش؛ رکن‌زادهٔ آدمیت، محمدحسین، *دانشمندان و سخن سرایان فارس*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر *شدالازار* (نک: هد، جنید شیرازی)؛ مهراز، رحمت‌الله، *بزرگان شیراز*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ واعظ جوادی، اسماعیل، مقدمه بر *شیرازنامه* (نک: هد، احمد زرکوب).

سیدعلی آل‌داود

اَحْمَدْ زَرّوق، نک: زروق.

اَحْمَدْ زَکی پاشا، نک: زکی پاشا.

اَحْمَدِ زَنْجانیِ مَعْصومی، نک: معصومی.

اَحْمَدْزی، یا احمدزائی، احمدزئی، یعنی دودمان احمد، نام طوایفی که از چند قبیلهٔ پشتون منشعب شده‌اند و هر یک به نیای خویش، احمد، منسوبند.

احمدزیان در سرزمینهای مرزی افغانستان ـ پاکستان زندگی می‌کنند. دو خاندان احمدزی در افغانستان از شهرت بیشتری برخوردارند: نخست، شاخه‌ای از قبیلهٔ ابدالی که دودمان احمد شاه دُرّانی از آن جمله است. این خاندان در تاریخ افغانستان از مقام والایی برخوردار بوده، و گاه به گاه در رخدادهای سیاسی این کشور نقش برجسته‌ای داشته‌اند. خاندان دیگر بیشتر در استانهای پَکتیا و لوگر اقامت دارند. از مهم‌ترین دودمانهای احمدزیان، می‌توان به عیسی خیل، موسیٰ خیل و اکورزی (یا اکورخیل) اشاره کرد (نک: *ایرانیکا*). الفینستون (II/157) از احمدزیانی یاد می‌کند که در شرق لوگر و جنوب رودخانهٔ کابل تا جلال‌آباد استقرار یافته‌اند. برخی (شیرمحمدخان، ۲۲۲)، احمدزیان را شاخه‌ای از عمرزی و برخی دیگر آن را شاخه‌ای از طایفهٔ کاکری دانسته‌اند (اعتضادالسلطنه، ۳۳). در افغانستان برخی از روستاها که احمدزیان آنها را آباد کرده، یا در آنها اقامت دارند، به نام احمدزی معروف شده‌اند؛ از جملهٔ آنهاست، روستاهایی در بخش شیرزاد خوگیانی و منطقهٔ لغمان در استان ننگرهار و نیز در منطقهٔ جاجی در استان پکتیا (*دائرة‌المعارف آریانا*).

در ناحیهٔ مرزی پاکستان، معروف‌ترین گروههای قومی احمدزی اینهاست:

۱. احمدزی وزیر (در جنوب وزیرستان) از دودمان احمد بن موسیٰ درویش که تبار آنان به شخصی به نام کرلان می‌رسد و از این رو به کرلانی نیز معروفند (کارو، 21؛ نیز نک: شیرمحمدخان، ۲۵۱). این احمدزیان از طریق پیوند با دیگر قبایل، خاندانهای جدیدی پدید آورده‌اند (برای تفصیل، نک: موری، 103). بلو (ص 119-118) جمعیت این احمد زیان را ۱۰ هزار خانوار نوشته، و ۱۲۳ شاخهٔ قبیله‌ای آن را نام برده است. در *تواریخ خورشید جهان* هم نام ۱۷۵ طایفهٔ احمدزی که از

دو خاندان بزرگ سین‌خیل و کالوخیل وزیری منشعب شده‌اند، در ضمن نسب‌نامه‌ای یاد شده است (شیرمحمدخان، ۲۵۴).

۲. احمدزی سلیمان خیل، خاندان مهم چادرنشین که با قبیلهٔ سلیمان خیل غلزی ارتباط دارند و خیمه‌گاه زمستانی آنان در سدهٔ ۱۹م درپهاربور از توابع دیره اسماعیل خان بوده است (موری، همانجا).

۳. احمدزی داوتانی (یا دفتانی)، که با قبایل متحد لودی پیوند دارد (همو، 123؛ شیرمحمدخان، ۲۲۲). زیستگاه زمستانی ایشان در کرانه های رودخانهٔ سند در میان کَت مَلانه و پَرکه از توابع دیره اسماعیل خان بوده است.

۴. چندین خاندان دیگر احمدزی که در کرانهٔ رودخانهٔ گومل زندگی می‌کنند (برای تفصیل بیشتر و نام این خاندانها، نک: موری، 203).

مؤلف حیات *افغان* (حیات خان، 146) از شاخه‌ای از احمدزی که با شاخهٔ خدوزی از خاندان بزرگ‌تر ادین زی منشعب شده، یاد می‌کند.

مآخذ: *دائرة المعارف آریانا*، کابل، ۱۳۳۰ش؛ شیر محمدخان، *تواریخ خورشید جهان*، لاهور، ۱۳۱۱ق؛ اعتضاد السلطنه، علیقلی میرزا، *تاریخ وقایع و سوانح افغانستان*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Bellew, H.W., *An Inquiry into the Ethnography of Afghanistan*, Graz, 1973; Caroe, Olaf, *The Pathans, 550 B.C.- A.D. 1957*, London, 1964; Elphinstone, M., *An Account of the Kingdom of Caubul*, Oxford, 1972; Hayat Khan, M., *Afghanistan and its Inhabitants (Hayat-i-Afghan)*, tr. Henry Priestly, Lahore, 1981; *Iranica;* Murray, J.W., *A Dictionary of the Pathan Tribes*, Calcutta, 1899.

محمد آصف فکرت

اَحْمَدِ سَرْهِنْدی، شیخ بدرالدین احمد فاروقی سرهندی (۹۷۱-۱۰۳۴ق/۱۵۶۴-۱۶۲۵م)، فرزند شیخ عبد الاحد، معروف به «مجدِّد الف ثانی»، عارف و متکلم مشهور هند در سدهٔ ۱۱ق و مؤسس طریقهٔ «مجددیه» یا «احمدیه» در سلسلهٔ نقشبندی.

آگاهی دربارهٔ جزئیات زندگانی او منحصر است به آنچه مریدان او و پیروان این طریقه در شرح احوالش نوشته‌اند و در کتابهای تاریخ آن زمان، جز چند اشارهٔ کوتاه در توزک جهانگیری، چیز دیگری دربارهٔ او دیده نمی‌شود. نوشته‌های مریدان معاصر او، چون *زبدة المقامات* محمد هاشم بدخشانی کشمی و *حضرات القدس* بدرالدین ابراهیم سرهندی و نیز کتاب متأخرتر *روضة القیومیهٔ* محمد احسان مجددی، همگی شامل سخنان ستایش آمیز فراوانی در بیان کرامات و غیب گوییها و کارهای بزرگ اوست که طبعاً با غلو و اغراق بسیار و توهمات بی‌اساس همراه است و به هیچ روی به صحت تاریخی آنها اعتماد نمی‌توان کرد. آنچه در دوره‌های بعد در شرح احوال او نوشته‌اند، نیز بر اساس همین گونه تألیفات بوده است، ولی با اینهمه، از لابه‌لای این نوشته‌ها می‌توان طرح کلی و خطوط اصلی زندگانی و سرگذشت او را باز شناخت.

سلسلهٔ نسب شیخ احمد با بیست و چند واسطه به خلیفهٔ دوم می‌رسد (احسان، ۶۹؛ غلام سرور، ۶۰۷/۱) و از این روی به فاروقی نیز شهرت داشت. وی در سرهند (سهرند) از شهرهای پنجاب شرقی تولد یافت، تحصیلات مقدماتی را در همان شهر، نزد پدرش که مردی فاضل و عارف مشرب و از مشایخ طریقهٔ صابریهٔ چشتیه بود (نک: کشمی، زبدة...، ۹۱-۹۲)، فرا گرفت و گفته‌اند که در خردسالی حافظ قرآن شد (همان، ۱۲۷-۱۲۸؛ احسان، ۱۲۳). در آغاز دوران جوانی برای تکمیل تحصیلات به سیالکوت رفت و در آنجا علوم معقول را از مولانا کمال‌الدین کشمیری، و حدیث و فقه را از شیخ یعقوب کشمیری فرا گرفت و از قاضی بهلول بدخشی، شاگرد شیخ عبدالرحمان بن فهد، اجازهٔ روایت گرفت و به اشاره و تصویب او به تدریس صحاح سته و کتابهای تفسیر مشغول شد (کشمی، همان، ۱۲۸-۱۲۹؛ آزاد بلگرامی، ۴۷؛ حسنی، ۴۳/۵) و در ضمن تدریس علوم، برخی رسالات نیز به زبان فارسی و عربی تصنیف کرد.

در این اوقات شهر اگره (اکبر آباد) مرکز حکومت اکبر شاه شده بود و کسانی چون شیخ مبارک ناگوری و دو فرزندش ابوالفضل معروف به علامی و ابوالفیض، متخلص به فیضی و چند تن دیگر که با اکبر شاه در شکل دادن به سیاستهای دولتی و دینی او همفکری و همکاری نزدیک داشتند، می‌کوشیدند که دانشمندان و ارباب قلم و هنر را از نقاط مختلف به پایتخت جلب، و از آراء و افکار و مهارتهای آنان در این راه استفاده کنند. از این روی در اواخر سدهٔ ۱۰ و اوایل سدهٔ ۱۱ق، اگره مجمع گروهی از ادیبان و دانشمندان آن زمان شده بود و علاوه بر مجالس درس و بحث که رونق و گسترش فراوان داشت، مناقشات و مجادلات دربارهٔ اقدامات خلاف شرع و بدعتهای الحاد آمیز اکبرشاه و اطرافیانش نیز مجامع علمی و دینی را فرا گرفته بود.

دربارهٔ سیاست دینی اکبرشاه و «دین الٰهی» او بسیار سخن گفته‌اند (نک: روی، 140-133؛ عزیز احمد، 181-167). انگیزهٔ بدعت گذاری و دین سازی او هر چه بوده باشد ــ خواه غرور و خیال پردازیهای جاهلانه، خواه احساس نیاز به ایجاد تفاهم مشترک و وحدت و توافق میان کیشها و گروههای مختلف و رفع تفرقه‌ها و خصومتها در قلمرو حکومت خود ــ به هر حال اغلب اقدامات او در این راستا با اصول شریعت اسلام مغایر به نظر می‌رسید و موجب اعتراض و آزردگی فقها و متشرعان شده بود (نک: همو، 174).

در این احوال، محیط پر جنب و جوش و پر گفت و گوی اگره و گرمی بازار مباحثات دینی و علمی، شیخ احمد جوان را به سوی خود جلب کرد. اینکه فریدمان (مقدمه، 13) گفته است که وی به سبب فضل و دانشش به دربار اکبرشاه دعوت شد و در مدت نامعلوم اقامت خود در آنجا، ابوالفضل را در کارهای ادبی او یاری می‌کرد، درست به نظر نمی‌رسد (نک: کشمی، همان، ۱۳۱-۱۳۲؛ رضوی، II/197). شیخ احمد در اگره، با آنکه جوانی کم سن و سال بود، ظاهراً به معرفی استادش شیخ یعقوب کشمیری (نک: همانجا) به مجالسی که در خانهٔ ابوالفضل و فیضی تشکیل می‌شد، راه یافت. فیضی در آن اوقات به نوشتن تفسیر *سواطع الالهام* به زبان عربی ــ که از آغاز تا انجام آن همهٔ کلمات به حروف بی‌نقطه است ــ مشغول بود. گفته‌اند که وی روزی بر سر ترجمه و تفسیر آیه‌ای به الفاظ غیر معجم، دچار اشکال شده بود و تعبیر دلخواه

ممکن نمی‌شد. در این هنگام، شیخ احمد به مجلس او وارد شد و فیضی مشکل خود را با او در میان نهاد. شیخ احمد قلم برداشت و در زمانی کوتاه، مطالب مورد نظر را با الفاظ بی‌نقطه به تفصیل و در «کمال بلاغت» بر صفحه نوشت، چنانکه «فیضی در حیرت رفت» (کشمی، همانجا). باز نوشته‌اند که روزی ابوالفضل در مجلسی زبان به ستایش فلاسفه گشوده، و در وصف بزرگی مقام و نتایج و آثار افکار آنان سخن را به مبالغه کشیده بود. شیخ احمد که در آن مجلس حاضر بود، تاب نیاورده، گفت که امام غزالی در کتاب *المنقذ من الضلال* بر خلاف این نظر دارد و می‌گوید آنچه فلاسفه از علوم آورده‌اند، مأخوذ و مقتبس از کتابهای انبیاست. ابوالفضل از این سخن برآشفت و گفت که غزالی نامعقول گفته است. شیخ احمد با لحنی تند پاسخی اعتراض‌آمیز به گفتهٔ ابوالفضل داد و مجلس او را ترک کرد (همان، ۱۳۱-۱۳۲).

شیخ احمد در این ایام دو رساله تصنیف کرد: یکی به نام *اثبات النبوة*، به زبان عربی و شدیداً متأثر از *المنقذ من الضلال* غزالی (نک: فریدمان، 5) که در آن به تلویح و تصریح، عقاید و اعمال اکبرشاه و ابوالفضل را مورد انتقاد قرار داد و به اثبات معنی بعثت و نبوت و خاتمیت و بیان حقیقت معجزات انبیا و مذمت آراء فلاسفه پرداخت (نک: ص ۲، جم). دیگری نوشته‌ای است به زبان فارسی با عنوان «رساله در رد روافض» که در حقیقت پاسخ به نامه‌ای است که مولانا محمد بن فخرالدین رستمداری معروف به مشکّک، از علمای مشهد مقدس در جواب به فتوای علمای ماوراءالنهر نوشته بود.

در مدتی که شهر مشهد در محاصرهٔ لشکریان عبدالله خان ازبک بود، ازبکان در آن حوالی دست تعدی به جان و مال مردم گشوده بودند و از قتل و غارت و فساد و خرابی خودداری نمی‌کردند. در این احوال بعضی از علما و مدرسان آستان رضوی، نامه‌ای به فرمانروای ازبک نوشتند و از او خواستند که لشکریان خود را از اینگونه اعمال نسبت به مسلمانان منع کند. فقهای ماوراءالنهر به اشارهٔ عبدالله خان ازبک جوابی اهانت‌آمیز به این نامه دادند و مشهد و حوالی آن را دارالحرب، مردم شیعی مذهب آنجا را کفار، قتل آنان را جهاد و جان و مالشان را حلال دانستند. چون این نامه به مشهد رسید، مولانا محمد رستمداری در جوابیه‌ای ملامت‌آمیز با استناد به آیات و روایات و احادیث معروف و مقبول اهل تسنن به ابطال دعاوی و فتاوی آنان پرداخت و شناعت اعمال آنان را به وجه شایسته باز نمود (برای هر دو نامه، نک: شوشتری، ۱۰۱/۱-۱۱۳؛ اسکندربیگ، ۳۸۹/۱- ۳۹۸). به نامهٔ مولانا محمد رستمداری از جانب علمای ماوراءالنهر جوابی داده نشد و به گفتهٔ شوشتری چون ایشان خود را از جواب نوشتن به نامهٔ مولانا محمد عاجز دیدند، گفتند که «گفت و شنید با این مردم موجب ضعف اعتقاد دیگران می‌شود، بنابراین باید که آیات قرآنی که در آن نوشته شده، به مقراض بیرون آورند و باقی را در نظر حاضران بسوزانند و بگویند که سخنان آن طایفه قابل جواب نیست و آخر چنان کردند» (شوشتری، ۱۰۱/۱-۱۰۲). ولی چنین به نظر می‌رسد که نسخه‌های نامهٔ مولانا محمد در اندک زمانی به نقاط دیگر رسیده بود و خصوصاً شیعیان هندوستان آن را در میان طرفداران و همفکران خود و در محافل و مجالس علمی و درباری با مباهات نقل و نشر می‌کردند (نک: کشمی، زبدة، ۱۳۲-۱۳۳).

نامهٔ مولانا محمد رستمداری، چنانکه گفته شد، از طرف علمای ماوراءالنهر بی جواب مانده بود و از این روی شیخ احمد که در آن وقت در اگره بود، بر خود واجب دید که آن را جواب گوید و ادلهٔ شیعیان را در اثبات آراء خود رد و ابطال نماید. بر خلاف نظر کسانی که تصنیف «رساله در رد روافض» را در ۱۷ سالگی شیخ احمد دانسته‌اند (نک: فریدمان، 4)، وی این رساله را بعد از واقعهٔ محاصرهٔ شهر مشهد، یعنی بعد از ۹۹۷ق (نک: اسکندربیگ، همانجا) و بعد از ۲۷ سالگی نوشته است، اما اینکه بعضی از نویسندگان شرح احوال او، چون محمد احسان مجددی در *روضة القیومیه* (ص ۲۳۳، ۲۳۶- ۲۳۹) گفته‌اند که وی این رساله را به خواهش عبدالله خان ازبک تصنیف کرده، سخنی بی‌وجه است و در منابع قدیم‌تر دیده نمی‌شود. بر خلاف نامهٔ متین و مستدل مولانا محمد رستمداری، «رساله در رد روافض» با لحنی تعصب‌آمیز نوشته شده، و در آن هیچ مطلب دیگری جز آنچه معمولاً در اینگونه ردیه‌ها دیده می‌شود، نیامده است (نک: ص ۱-۱۴).

شیخ احمد پس از چند سالی اقامت در اگره، به همراه پدر خود، شیخ عبدالاحد که در آن اوقات به آن شهر آمده بود، به سرهند بازگشت (کشمی، همان، ۱۳۳). در مراجعت، هنگامی که به تهانیسر رسیدند، به دیدار حاجی سلطان که از بزرگان آن حدود و از مقربان دربار اکبرشاه بود و در ۱۰۰۷ق به فرمان اکبرشاه به دار آویخته شد (نک: ابوالفضل، ۷۴۸/۳؛ رضوی، 407-406/II)، رفتند و شیخ احمد، دختر او را به عقد خود درآورد (احسان، ۱۳۳-۱۳۵). شیخ احمد بار دیگر در سرهند به تدریس علوم مشغول شد و ضمن آن در طریقهٔ چشتیه ــ که پدرش از مشایخ آن بود ــ به سلوک پرداخت و از پدر خود اجازهٔ ارشاد گرفت (کشمی، همان، ۱۳۳-۱۳۴، ۱۳۶).

شیخ همواره آرزومند سفر حجاز و ادای فریضهٔ حج بود، ولی ضعف و سالخوردگی پدر و رعایت احوال و تعهد خدمت او مانع از این سفر می‌شد. در ۱۰۰۷ق شیخ عبدالاحد وفات یافت و سال بعد شیخ احمد به قصد سفر حجاز از سرهند به دهلی رفت. در این اوقات خواجه محمد باقی بالله، خلیفهٔ خواجه محمد خواجگی، از بخارا به دهلی آمده، و به تبلیغ و ترویج طریقهٔ نقشبندیه مشغول شده بود. شیخ احمد به ملاقات او رفت و در همان نخستین دیدار مجذوب او شد و در زمانی کوتاه الفت و تعلق خاطر میان آن دو به جایی رسید که شیخ احمد به تلقین خواجه محمد از ادامهٔ سفر منصرف شد و چند گاهی در خانقاه او اقامت گزید. وی در این مدت نزد خواجه محمد به ذکر و ریاضت به روش خواجگان نقشبندی مشغول شد و در اندک زمانی به جایی رسید که از خواجه اجازهٔ ارشاد گرفت و با جمعی از مریدان و طالبان به سرهند بازگشت. تا زمانی که خواجه محمد باقی بالله زنده بود، همواره میان آن دو مکاتبه برقرار بود و چند بار شیخ احمد برای دیدار او به

دهلی سفر کرد و بعد از وفات او در ۱۰۱۲ق نیز همواره به زیارت تربت او می‌رفت. به گفتهٔ کسانی که شرح احوال شیخ احمد را نوشته‌اند، خواجه باقی بالله در زمان حیات، شیخ را به جانشینی خود انتخاب کرده بود (نک: همان، ۱۳۷-۱۵۶)، ولی او در دهلی اقامت نکرد و همچنان در سرهند به تعلیم و ترویج طریقهٔ نقشبندی و تألیف و تصنیف مشغول شد. رسالهٔ *تهلیلیه*، *مبدأ و معاد*، *معارف لدنیه*، *مکاشفات عینیه*، شرح *رباعیات* خواجه باقی بالله و *تعلیقات بر عوارف المعارف* از آثاری است که پس از ورود به طریقهٔ نقشبندی از او بر جای مانده است.

وسعت دامنهٔ دانش و اطلاع شیخ احمد در مسائل مربوط به فقه، کلام، عرفان و اعتراضات شدید و بی‌باکانهٔ او به بدعت گذاریها و اعمال خلاف شرع اکبرشاه و اطرافیانش (نک: *مکتوبات*، ۱/مکتوب شم ۶۵، ۸۱؛ عزیز احمد، 183) و نیز مکتوباتی که از جانب او در موضوعات مهم علمی، دینی و سیاسی به اشخاص معروف هند فرستاده می‌شد، موجب شده بود که وی در میان مسلمانان آن سرزمین به عنوان شخصیتی ممتاز شناخته شود و به عنوان «مجدد الف ثانی» شهرت یابد.

موضوع «تجدید الف[1]» و اعتقاد به ظهور مصلح و منجی و محیی دین و سنت در رأس هر هزاره، در ادیان و فرهنگهای دیگر نیز به اشکال مختلف مطرح بوده است (نک: «دائرة المعارف...[2]»، IX/521-536) و در سدهٔ ۱۰ق و نزدیک شدن پایان هزارهٔ اول اسلامی، این انتظار و باور در میان عامهٔ مسلمانان هند به صورتهایی ظاهر شده بود (نک: بلوخمان، مقدمه، 32-27). اساس این اعتقاد روایتی بوده است که در کتابهای حدیث به این مضمون دیده می‌شود که در رأس هر ۱۰۰ سال خداوند کسی را به اصلاح و احیای دین و پاک کردن آن از بدعتها و انحرافات مأمور می‌کند (ان الله یبعث لهذه الامة علی رأس کل مائة سنة من یجدد لها دینها، نک: ابوداوود، ۵۱۲/۲) و کسی که در آخرین سده از آخرین هزاره ظهور کند، شخصی است همنام پیامبر اکرم (ص) که عالم را از جور و ظلم پاک و از عدل و داد پر خواهد کرد. در اوایل سدهٔ ۱۰ق سید محمد جونپوری مدعی احیای دین شد و گروهی کثیر از مردم نواحی مختلف هند، از جمله شیخ مبارک ناگوری، پدر ابوالفضل علامی و ابوالفیض فیضی، پیرو او شدند (بلوخمان، همانجا). کارهای اکبرشاه و بدعتها و دین آوری او نیز از تأثیرات اینگونه افکار و تصورات خالی نبود و عنوان کتاب *تاریخ الفی* که به مناسبت پایان هزارهٔ اول و آغاز هزارهٔ دوم اسلامی در دوران سلطنت او نوشته شد، حکایت از آن دارد که وی می‌خواسته است به نوعی آغازگر و مجدد هزارهٔ دوم پنداشته شود. سرانجام شیخ احمد سرهندی، به عللی که ذکر آن گذشت، به عنوان «مجدد الف ثانی» شهرت گرفت و از آن پس این لقب خاص او شد. شیخ احمد در چند مورد از *مکتوبات* خود از تجدید الف و خصوصیات کسی که باید مجدد الف و محیی سنن اصلی و اولیه باشد، سخن گفته است (نک: ۱/مکتوب شم ۲۳۴، ۲۶۱، ۳۰۱، ۲/مکتوب شم ۴، ۳/ مکتوب شم ۹۶، ۱۲۳، جم). وی میان مجدد الف و مجدد مائه فرق می‌گذارد: «بدانند که بر سر هر مائه مجددی گذشته است، اما مجدد مائه دیگر است و مجدد الف دیگر. چنانچه در میان مائه و الف فرق است، در میان مجددین اینها نیز همان قدر فرق است، بلکه زیاده از آن، و مجدد آن است که هر چه در آن مدت از فیوض به امتان برسد، به توسط او برسد، اگر چه اقطاب و اوتاد آن وقت بوند و بُدَلا و نجبا باشند» (۲/ مکتوب شم ۴). علوم و معارفی که مجدد را حاصل می‌شود، ورای علوم اهل علم و علوم و معارف اولیاست، بلکه علومی است که به وراثت و تبعیت از «مشکات انوار نبوت» به او می‌رسد (همانجا).

شیخ احمد در بعضی از مکتوبات خود با تعبیرات عجیب و غریب آنچنان سخن می‌گوید که گویی مجدد الف ثانی خود اوست. وی برای حضرت خاتم انبیا، دو ولایت قائل است: ولایت «محمدی» که ناشی از مقام «محبوبیت» است و ترکیبی از نشأهٔ «محبیت» نیز دارد، و ولایت «احمدی» که ناشی از «محبوبیت» صرف است و مقدم است بر ولایت محمدی و به «احد» نزدیک‌تر است و حلقهٔ «میم» احمد حلقهٔ عبودیت است که بنده را از مولا متمایز می‌کند و دو حلقهٔ «میم» محمد اشارت به دو تعین وجود مقدس اوست: میم اول تعین جسدی بشری، میم دوم تعین روحی ملکی. تعین جسدی بشری بعد از عارض شدن موت بر آن حضرت رو به فتور نهاده بود و با گذشت هزار سال، سرانجام الف الوهیت به جای میم تعین جسدی قرار گرفت و تعین روحی ملکی به کمال قدرت خود رسید. بدین سان بعد از هزار سال «محمد»، «احمد» شد و ولایت محمدی به ولایت احمدی انتقال یافت. ولایت احمدی که بر ولایت محمدی مقدم بود، به مقام اطلاق و حضرت احدیت نزدیک‌تر و از عالم بشریت دورتر است. پس با عروج ولایت محمدی به ذروهٔ علیا «معامله بر امتان او... تنگ‌تر گشت و نور هدایت او که به واسطهٔ مناسبت بشریت بود، کمتر شد و توجهی که به حال این واپس ماندگان داشت، قلت پیدا کرد و به کلیت متوجه قبلهٔ حقیقی گشت... از اینجاست که بعد از هزار سال ظلمات کفر و بدعت مستولی گشته است و نور اسلام و سنت نقصان پیدا کرده» (۳/مکتوب شم ۹۶).

بنابر اینگونه تصورات ساختگی و بی سابقه (که ظاهراً پنداشتهای مربوط به اسرار حروف و نیز ابیاتی از *گلشن راز* شیخ محمود شبستری در آن مؤثر بوده است)، شیخ احمد ظهور مجدد الف ثانی را در آن زمان ضروری قلمداد می‌کند. وی همین نظریه را در کتاب *مبدأ و معاد* خود نیز به تعبیرات دیگری باز گفته است: بعد از گذشت هزار سال، حقیقت محمدی از مقام خود عروج کرده، به حقیقت کعبه می‌پیوندد و در آنجا به حقیقت احمدی موسوم گشته، مظهر ذات احد می‌شود. در این حال، مقام حقیقت محمدی خالی می‌ماند و سرانجام چون در آخرالزمان عیسی (ع) نزول، و شریعت محمدی را قبول فرماید، در این وقت حقیقت عیسوی از مقام خود عروج خواهد کرد و در مقام حقیقت محمدی مستقر خواهد شد (نک: رضوی، II/214)، اما شیخ احمد تصریح نمی‌کند که تا نزول عیسی (ع) مقام حقیقت محمدی همچنان

---

1. Millenarianism 2. *The Encyclopedia...*

خالی خواهد ماند، یا مجدد الف در آن مستقر خواهد شد. وی در مکتوب دیگری که به فرزند خود، شیخ محمد صادق، نوشته، صریح‌تر به این موضوع اشاره دارد. به گفتهٔ او در روزگاران گذشته و در میان امم سابقه، هرگاه که عالم پر از ظلم و جور و ظلمت می‌شده، یکی از پیغمبران اولوالعزم مبعوث گردیده، احیای شریعت جدید می‌کرده‌اند. در امت اسلام که «خیر الامم» است و پیغمبر آن خاتم الرسل، علمای دین را مرتبهٔ انبیای بنی‌اسرائیل داده‌اند «و به وجود علما از وجود انبیا کفایت فرموده‌اند». از این روی در رأس هر ۱۰۰ سال از علمای این امت، مجددی تعیین می‌شد که احیای شریعت نماید و در این هنگام که رأس هزاره است، باید عالمی «تام المعرفه» ظهور کند که قائم مقام اولوالعزم باشد (۱/ مکتوب شم ۲۳۴).

شیخ احمد در مطالبی که نقل شد و در موارد دیگر در مکتوبات و آثار خود، هیچ گاه به تصریح تمام خود را مجدد الف ثانی نمی‌خواند، اما از فحوای اشارات او آشکار است که در اینگونه تعبیرات و اظهارات تنها به خود نظر دارد. به هر حال، تنها بعد از آنکه مولانا عبدالحکیم سیالکوتی که از علمای مشهور آن زمان و از معتقدان شیخ احمد بود، او را «مجدد الف ثانی» خطاب کرد، وی به این عنوان شناخته شد (نک: کشمی، *زبدة*، ۱۷۶)، گرچه پیروان او و مؤلفان نقشبندیه پیشگوییهایی دربارهٔ رسیدن او به این مقام از قول بزرگان این طریقه نقل کرده‌اند.

باری، اینگونه ادعاهای شیخ احمد، و اعتراضاتی که قبلاً به کارهای اکبرشاه و درباریان او کرده بود و بعداً به رفتار جهانگیر و تساهل و تسامح او نسبت به اعمال و احوال هندوان (۲/ مکتوب شم ۹۲) می‌کرد، طبعاً با خلق و روش جهانگیر که در ۱۰۱۴ق/۱۶۰۵م به جای اکبرشاه به سلطنت نشسته بود، سازگاری نداشت. شیخ احمد در هنگام جلوس جهانگیر و آغاز کار او از اینکه شاه به احوال مسلمانان و حفظ حدود شریعت توجه خواهد داشت، اظهار خشنودی و امیدواری کرده بود (۱/ مکتوب شم ۴۷)، ولی پس از چندی با او از در ناسازگاری درآمد و از سهل گیریهای او بر هندوان و آزاد گذاردن آنان در اعمال دینی و رفتار اجتماعی خود انتقاد می‌کرد و حتی رسم سجده و زمین بوسی را که در آن روزگار در دربار جاری بود، به شدت مردود و ناصواب می‌شمرد (۲/مکتوب شم ۹۳). علاوه بر اینها، نزدیکان جهانگیر غالباً از ایرانیان شیعی مذهب بودند و شیخ نه تنها در «رساله در رد روافض»، بلکه در بسیاری از مکتوبات خود (نک: ۱/مکتوب شم ۵۴، ۸۰، ۲۶۶) احساسات ضد شیعی خویش را ابراز کرده بود. وی در یکی از نامه‌هایی که به خواجه باقی‌بالله نوشته است، شرحی دربارهٔ عروج روحانی خود آورده، و از عبور در مقامات ۳ خلیفهٔ اول و رسیدن به مقام محبوبیت که از مقام خلیفهٔ اول بالاتر و از مقام خاتمیت فروتر است، سخن گفته است (۱/ مکتوب شم ۱۱). این نامه طبعاً پیش از ۱۰۱۲ق که سال وفات خواجه باقی بالله است نوشته شده، و از همان هنگام مورد اعتراض و انتقاد علما و صوفیه قرار داشته است (نک: داراشکوه، ۱۹۷؛ آزاد بلگرامی، ۴۸؛ عزیز احمد، 184-183). چنانکه شیخ احمد ناچار شد تا در مکتوبات دیگری (۱/ مکتوب شم ۱۹۰، ۲۰۲، ۲۰۸)، به نوعی آن را توجیه کند و به عوالم مربوط به منامات و واقعات و یا به غلبهٔ سکر منسوب گرداند؛ ولی کسانی از نزدیکان جهانگیر که از احوال و اقوال شیخ احمد به او خبر می‌دادند، این نامه را نیز به عرض او رساندند و موجب شدند که شیخ به دربار شاهی احضار شود.

در ۱۰۲۸ق/۱۶۱۹م شیخ احمد به اگره آمد. نوشته‌اند که پیش از آمدن شیخ، شاهزاده خرم (شاهجهان) دو تن از فقها را با برخی از کتابهای فقهی نزد او فرستاده، و درخواست کرده بود که چون سجدهٔ تحیت در برابر شاهان جائز است، وی از اجرای این رسم در حضور جهانگیر خودداری نکند. ولی شیخ تقاضای شاهزاده را نپذیرفته، و گفته بود که این از نوع رخصت است ولیکن عزیمت آن است که غیر از خدا بر هیچ کس سجده نشود (آزاد بلگرامی، ۴۹). شیخ احمد در گفت و گوی با جهانگیر، مضمون نامهٔ یاد شده را به گونه‌ای که اشاره شد، توجیه کرد و آن را از نوع احوالی که بر بسیاری دیگر از اهل سیر و سلوک روحانی روی داده است، به شمار آورد (نک: همو، ۴۸-۵۲). اما ظاهراً آنچه جهانگیر را بیش از اینگونه سخنان آزرده و خشمگین کرده بود، نخوت شیخ و خودداری او از سجده کردن بود و از این روی فرمان داد تا شیخ را در قلعهٔ گوالیار محبوس ساختند. میزان خشم جهانگیر از اشارات تندی که در *توزک جهانگیری* (*جهانگیر نامه*) به شیخ احمد کرده، و نسبتهایی که به او داده است (ص ۳۰۹، ۳۵۰)، آشکار می‌شود. جهانگیر می‌گوید: «شیخ احمد نام شیادی در سرهند دام زرق و سالوس فروچیده و بسیاری از ظاهر پرستان بی معنی را صید خود کرده و به هر شهری و دیاری یکی از مریدان خود را که آیین دکان آرایی و معرفت فروشی و مردم فریبی را از دیگران پخته‌تر داند، خلیفه نام نهاده، فرستاده است و از مزخرفاتی که به مریدان و معتقدان خود نوشته، کتابی فراهم آورده، *مکتوبات* نام کرده... از جمله در مکتوبی نوشته که در اثنای سلوک گذارم به مقام ذی النورین افتاد... بنابراین حکم فرمودم که به درگاه عدالت آیین حاضر سازند... از هر چه پرسیدم، جواب معقول نتوانست سامان نمود. با عدم خرد و دانش به غایت مغرور و خود پسند ظاهر شد. صلاح حال او منحصر در این دیدم که روزی چند در زندان ادب محبوس باشد تا شوریدگی مزاج و آشفتگی دماغش قدری تسکین پذیرد و شورش عوام نیز فرو نشیند» (ص ۳۰۹).

از این گفته‌ها چنین بر می‌آید که خشم جهانگیر نسبت به شیخ از نوعی ترس از اقوال و اعمال او خالی نبوده، و امکان «شورش عوام» ــ به هر صورت و به هر موجب که بوده باشد ــ با حرکات شیخ مربوط بوده، و خاطر جهانگیر را مشوش می‌داشته است. مدت حبس شیخ احمد در حدود یک سال بود، زیرا که وی در چهاردهمین سال سلطنت جهانگیر (۱۰۲۸ق/۱۶۱۹م) به قلعهٔ گوالیار فرستاده شد، و سال بعد، یعنی در پانزدهمین سال سلطنت او به ظاهر آزاد گردید (نک: همو، ۳۰۹، ۳۵۰) و خلعت و هزار روپیه «خرجی» نیز به او داده شد (همو، ۳۵۰).

اینکه در بعضی از کتابها مدت حبس او را ۲ سال (غلام سرور، ۶۱۳/۱) یا ۳ سال (آزاد بلگرامی، ۵۲؛ خانی، ۱۸۳؛ حسنی، ۴۴/۵) نوشته‌اند، بی‌وجه است. جهانگیر گوید (ص ۳۵۰) که پس از آزاد شدن، او را «در رفتن و بودن مختار گردانیدم»؛ ولی چنین به نظر می‌رسد که سلطان برای محدود داشتن شیخ، چند سالی او را زیر نظر داشته، و در سفرها همراه خود می‌برده (کشمی، زبدة، ۱۵۹ـ۱۶۰) و در مجالس و اوقات فراغت با او به گفت و گو می‌نشسته است (نک: ۳/ مکتوب شم ۴۳). شیخ در دورانی که در زندان و یا در التزام جهانگیر بود، با فرزندان و برخی از دوستان خود مکاتبه و مراوده داشت. او در نامه‌های خود با توجیهات صوفیانه، شکر و شکایت را درهم می‌آمیزد و سختیهای زندان را از آثار عنایتهای حق و تجلیات جلال او می‌شمارد و می‌گوید که پیش از آن سالها به تربیت جمالی طی طریق کرده بود و در آن ایام به تربیت جلالی سلوک می‌کرده، و از این روی جفای محبوب را در این مقام از وفای او خوش‌تر می‌شمرده است (۳/ مکتوب شم ۵، ۶، ۱۵).

وی ۲ یا ۳ سال بیشتر ملازم اردوی شاهی نبود (کشمی، همان، ۱۵۹)، ولی پس از رهایی از زندان کلاً از مخالفت با جهانگیر خودداری کرد و در نامه‌ای خطاب به او (۳/ مکتوب شم ۴۷) ضمن اشارات نصیحت آمیز به دعاگویی «دولت قاهره» پرداخت و شاید برای مراعات احوال درباریان و نزدیکان شیعی مذهب شاه، لحنش نسبت به تشیع نرم‌تر شد (نک: ۳/ مکتوب شم ۱۲۳) و در یکی از مراسم سالیانه که هم وزن شاه طلا و نقره توزیع می‌شد، دو هزار روپیه نیز برای شیخ فرستادند (جهانگیر، ۴۲۳). شیخ احمد در سالهای آخر عمر در سرهند به ارشاد مریدان و پاسخ به نامه‌هایی که از اطراف در مسائل دینی و عرفانی به او می‌رسید، مشغول بود و سرانجام در همانجا درگذشت (کشمی، همان، ۲۹۲، ۲۹۳).

شیخ احمد با آنکه در علوم زمان خود ــ از فقه و حدیث و کلام تا ادب و حکمت و عرفان ــ تبحر کم نظیر داشت، مردی مغرور و پر نخوت بود و ادعاهای غریبی داشت که هم در مکتوبات او و هم در نوشته‌های مریدان او و مؤلفان طریقهٔ نقشبندیه مکرر به نظر می‌رسد. وی افزون بر ادعای عروج و گذشتن از مقامات اولیا و خلفای راشدین و رسیدن به مقامی نزدیک به مقام خاتمیت (چنانکه اشاره شد)، و علاوه بر اینکه خود را «قائم مقام اولوالعزم» و «مجدد الف ثانی» می‌شمرد، مدعی بود که ولایت موسوی و ولایت محمدی هر دو در ولایت او ترکیب یافته، و از یکی نسبت محبی و از دیگری نسبت محبوبی گرفته است (۳/ مکتوب شم ۹۴، ۹۵). در مکتوب دیگری نوشته است که مقصود از آفرینش خود را در آن می‌بیند که ولایت ابراهیمی در وجود او به ولایت محمدی منصبغ گردد و صباحت یوسفی با ملاحت محمدی بیامیزد (۲/ مکتوب شم ۶، ۹۷). در جای دیگری گفته است که رأی خود را در باب شاهق الجبل (مشرکانی که دعوت پیامبران بدیشان نرسیده است) با انبیا در میان گذاشته، و آنان قول او را تصدیق و تأیید کرده‌اند (۱/ مکتوب شم ۲۵۹). در مکتوب دیگری ادعا کرده است که به حق الیقینی رسید که حق الیقین دیگران نسبت بدان علم الیقین است و صاحب چنین معارفی که به تبعیت و وراثت از مشکات انوار نبوت اقتباس شده، مجدد الف ثانی است (۲/ مکتوب شم ۴). وی ید خود را نایب مناب یدالله می‌دانست (۳/ مکتوب شم ۸۷) و می‌گفت که چون تخلیق محمد (ص) به کمال رسید، از طینت خلقت او بقیه‌ای بر جای ماند که خمیر مایهٔ خلقت من شد (۳/ مکتوب شم ۱۰۰).

از اینگونه سخنان غریب و تصورات وهم آمیز، چنانکه گفته شد، در نوشته‌های او فراوان است و از همین روی معاصران او، غیر از نقشبندیان، با آراء و افکارش موافقتی نداشته و از اعتراض به گفته‌های او خودداری نمی‌کرده‌اند (نک: رضوی، II/218-223)، چنانکه عبدالحق محدث دهلوی با آنکه در طریقت نقشبندی هم مسلک او بود و هر دو از مریدان خواجه باقی بالله بودند، در کتاب معروف *اخبار الاخیار* که شرح احوال صوفیان است، به هیچ روی نامی از او نمی‌آورد و چند سطری که در آخر این کتاب از قول محدث دهلوی دربارهٔ شیخ احمد نقل شده، و گفته شده است که وی در اواخر عمر با نظریات شیخ احمد توافق یافته بود، از اضافات بعدی است. در کتاب *معارج الولایة فی مدارج الهدایة* نوشتهٔ عبدالله خویشگی قصوری، در ضمن شرح احوال محدث دهلوی، نامهٔ مفصلی از او درج شده است که تماماً در ابطال و رد سخنان شیخ احمد است (نک: فریدمان، 95 ,90-88 ,7؛ رضوی، II/6-7).

شیخ احمد بعد از وفات خواجه‌باقی‌بالله عملاً ترویج طریقهٔ نقشبندی را بر عهده گرفته، و کسانی را به عنوان خلیفه در نقاط مختلف تعیین کرده بود. بخش بزرگی از مکتوبات او خطاب به همین اشخاص است، زیرا که اینان علاوه بر تبلیغ طریقه و ارشاد مریدان باید از عقاید و دعویهای آنچنانی پیر خود نیز در برابر اعتراضات علما و صوفیهٔ طریقه‌های دیگر دفاع کنند، چنانکه شیخ بدرالدین، یکی از خلفای او در کتاب *حضرات القدس* بخش بزرگی را به دفاع از عقاید شیخ و رد و جواب اعتراضات مخالفان او اختصاص داده است (نک: ۱۲۳/۲ـ۱۵۷؛ نیز نک: رضوی، II/218-222).

شیخ احمد در اواخر عمر، پسر سوم خود محمد معصوم (د ۱۰۷۹ق) را به عنوان قیوم ثانی به جانشینی برگزید (نک: کشمی، زبدة، ۳۱۷؛ رضوی، II/242) و بدین سان خود او قیوم اول شد و این عنوان که ساختهٔ خود اوست، تعبیری است از مقام خلافة اللهی که به گفتهٔ او، قیوم جمیع اشیاست، به حکم خلافت و «همه را افاضهٔ وجود و بقا و سایر کمالات ظاهری وباطنی به توسط او می‌رسانند، اگر ملک است به او متوسل است و اگر انس و جن است به او متشبث» (۲/ مکتوب شم ۷۴، ۳/ مکتوب شم ۱۰۴؛ احسان، ۱۷۱ـ۱۷۳؛ عزیز احمد، 184). قیوم سوم، نوادهٔ او خواجه محمد حجت‌الله (د ۱۱۱۵ق) فرزند قیوم دوم، و قیوم چهارم محمد زبیر (د ۱۱۵۲ق) نوادهٔ خواجه محمد بود (نک: احسان، ۵۱ ـ۵۲). پیروان شیخ احمد سال وفات او را «سال مطلق» می‌گفتند، زیرا در آن سال قیوم دوم به جای قیوم اول نشست و قیوم سوم (حجت‌الله)

زاده شد و قران ۳ رویداد بزرگ در یک سال اتفاق افتاد (سبحان، 295-296).

فرزندان و نوادگان شیخ احمد اگر چه در میان نقشبندیهٔ مجددیه مورد تکریم و احترام بسیار بودند و شاهجهان و خصوصاً اورنگ زیب به آنان توجه خاص داشتند (نک: رضوی، II/243)، لیکن بیشتر آنان به تدریس مبادی عرفان و تعلیم مریدان و شاگردان و ارسال مکتوبات به پیروان و هواداران خود مشغول بودند و از حدود سرهند و دهلی کمتر دور می‌شدند. کار تبلیغ و ترویج طریقهٔ مجددیه بر عهدهٔ خلفای شیخ احمد بود که در نقاط مختلف، فعالانه به گسترش طریقه اشتغال داشتند و شیخ احمد در زمان حیات خود از طریق مکاتبه با آنان ارتباط داشت. از معروف‌ترین خلفای او یکی میرمحمد نعمان (د ۱۰۵۲ق) بود که در اصل به ماوراءالنهر تعلق داشت و پس از مهاجرت به هند، نخست از مریدان خواجه باقی بالله شد و سپس به دستور پیر خود به سرهند رفته، به مریدان شیخ احمد پیوست. وی از طرف شیخ احمد به برهانپور رفت و در آنجا شاگردان و مریدان بسیار در اطراف او گرد آمدند (کشمی، همان، ۳۳۰-۳۳۱).

خواجه محمد هاشم کشمی (د ۱۰۵۳ق) و شیخ بدرالدین هر دو از مریدان خاص شیخ بودند که اولی کتاب *زبدة المقامات* و دومی کتاب *حضرات القدس* را در شرح احوال شیخ احمد، خاندان و فرزندان و خلفای او نوشته است. شیخ بدرالدین پس از وفات پیر خود به دستگاه داراشکوه، پسر شاهجهان، پیوست و به دستور او چند کتاب چون *بهجة الاسرار* و *روضة النواظر*، هر دو در شرح احوال شیخ عبدالقادر گیلانی، و *عرایس البیان* روزبهان بقلی را از عربی به فارسی ترجمه کرد. وی پیش از آن *فتوح الغیب* عبدالقادر گیلانی را نیز به فارسی درآورده بود و علاوه بر اینها آثار دیگری چون *کرامات الاولیاء* (دربارهٔ کراماتی که از بعضی از مشایخ بعد از مرگشان دیده شده)، *روائح* (در تعریف اصطلاحات عرفانی قادریه و نقشبندیه)، *سنوات اتقیاء* (در تاریخ و شرح احوال بزرگان از آدم تا زمان مؤلف)، *مجمع الاولیاء* (در بیان احوال مشایخ صوفیه) تألیف کرده بود (نک: احسان، ۵۳۴-۵۳۵؛ رضوی، 237-II/236). کتاب *حضرات القدس* او از لحاظ اطلاع بر چگونگی اعتراضاتی که به عقاید و اقوال شیخ احمد می‌شد و پاسخهایی که به حملات مخالفان می‌داده‌اند، نیز شایستهٔ توجه است (بدرالدین، همانجا؛ نیز نک: رضوی، 222-II/218).

شیخ آدم بنوری (د ۱۰۷۳ق) یکی دیگر از خلفای معروف شیخ احمد بود که گروه قابل توجهی از افغانان مرید او شده بودند و به همین سبب شاهجهان نسبت به دامنهٔ فعالیتهای او بدبین شد و او را به حجاز تبعید کرد. شیخ آدم در مکه و مدینه به ترویج آراء شیخ احمد مشغول بود و با علمای حجاز در باب عقاید خاص مجددیه به بحث و مناقشه می‌پرداخت (نک: همو، 339-II/338). وی چند کتاب دربارهٔ طریقهٔ نقشبندی و آراء و عقاید شیخ احمد سرهندی تألیف کرد (نک: همو، II/338).

یکی دیگر از خلفای شیخ احمد، شیخ محمد طاهر لاهوری بود که در علوم زمان خود مهارت تمام داشت و معلم فرزندان شیخ بود. داستانی شبیه به داستان شیخ صنعان دربارهٔ او نقل کرده‌اند (نک: غلام سرور، ۶۱۹/۱-۶۲۱؛ رضوی، II/226)، ولی بعد از بازگشت و توبه نزد شیخ احمد، مقام و منزلت نخستین را بازیافت و از طرف شیخ به منطقهٔ لاهور و پنجاب برای ارشاد و دستگیری مأمور شد (دربارهٔ مریدان و فرزندان او، نک: همو، 249-II/223).

در دوران حکومت شاهجهان، فرزندش داراشکوه به طریقهٔ قادریه پیوسته بود و طبعاً مشایخ و پیروان طریقهٔ نقشبندیه در دستگاه حکومت او نفوذی نداشتند، ولی روابط اینان از همان اوقات با اورنگ زیب، پسر دیگر شاهجهان و رقیب داراشکوه، بسیار دوستانه بود. هنگامی که اورنگ زیب از طرف شاهجهان مأمور لشکرکشی به قندهار شده بود، از شیخ محمد معصوم (قیوم ثانی) خواست که برای توفیق و کامیابی او در این کار مهم دعا کند (همو، II/243,282). ظاهراً اورنگ زیب در آخرین روزهای عمر شاهجهان به طریقهٔ نقشبندیه درآمده بود (همو، II/485) و در مجموعهٔ نامه‌های شیخ محمد معصوم و برادرش شیخ محمد سعید (*مکتوبات معصومیه* و *مکتوبات سعیدیه*)، نامه‌هایی که این دو به اورنگ زیب نوشته‌اند، موجود است. این دو برادر نیز به شیوهٔ پدر خود پادشاه وقت را به حفظ حدود شریعت و پیش گیری از رواج بدعت و الحاد دعوت و تشویق می‌کردند. هنگامی که در ۱۰۶۸ق/۱۶۵۸م اورنگ زیب به سلطنت رسید، شیخ محمد معصوم و برادرانش در حجاز بودند و با شنیدن این خبر بی درنگ به هند بازگشتند تا پادشاه را که از جهت فکر دینی و سختگیریهای متشرعانه با آنان بر یک راه و روش بود، تهنیت گویند و او را در قلع و قمع آثار بدعت (که از نظر آنان کارهایی بود که در زمان جهانگیر و شاهجهان و به دست درباریان و صاحب مقامان شیعی مذهب صورت گرفته بود) ترغیب کنند (نک: همو، 485-II/482).

بعد از وفات شیخ محمد سعید و شیخ محمد معصوم، فرزندان آنان شیخ سیف الدین و خواجه محمد حجت‌الله (قیوم سوم) و محمد عبیدالله به همین روش با ارسال مکتوبات به اورنگ زیب و بزرگان دربار او خواستار حفظ سنت و اجرای احکام و حدود شرعی شدند و حتی شیخ سیف الدین در دربار شاهی مقیم شده بود تا پادشاه را در سلوک طریقهٔ نقشبندی از نزدیک ارشاد و دستگاه حکومت را از نفوذ اهل بدعت (از نظر او شیعیان) حفظ کند (نک: رضوی، همانجا). ظاهراً تلقینات فرزندان شیخ احمد در گرایشهای شدید اورنگ زیب به روشهای خشک متشرعانه و اجرای احکام مربوط به جزیه و سختگیری بر غیر مسلمانان بی‌تأثیر نبوده است؛ ولی با وجود حمایت اورنگ زیب از فرزندان و فرزند زادگان شیخ احمد، مخالفتهایی که در اواخر عمر شیخ با افکار و اقوال او درگرفته بود ــ چنانکه هم از اشارات خود او در آخرین مکتوباتش (نک: ۳/مکتوب شم ۱۲۱، ۱۲۴) و هم از نامه‌های کسانی چون عبدالحق محدث دهلوی و دیگران (نک: فریدمان، 117-116 ,92-88؛ رضوی، 222-II/218) دیده می‌شود ــ در

این هنگام شدت تمام یافت و با قوت گرفتن علمای ظاهر، دامنهٔ اعتراضات در نقاط مختلف هند چنان بالا گرفت که اورنگ زیب در ۱۰۹۰ق به توسط شیخ الاسلام قاضی لشکر فرمانی خطاب به قاضی اورنگ آباد صادر کرد و در آن صریحاً و اکیداً تدریس کتابها و مکتوبات شیخ احمد و ترویج عقاید او را که به گفتهٔ او «در مخالفت عقاید اهل سنت و جماعت» بود، ممنوع کرد (نک: فریدمان، 118؛ رضوی، II/223). گرچه پیروان طریقهٔ شیخ احمد سعی در رد اعتراضات و پاسخگویی به فتواهای مخالفان داشتند، لیکن موج اعتراضات فرو نمی‌نشست و کار به استفتا از علمای حجاز کشید. پیش از این احوال، شیخ آدم بنوری و کسان دیگری از نقشبندیان پیرو شیخ احمد، عقاید او را در مکه و مدینه ترویج و تبلیغ کرده بودند و طبعاً محیط فکری حجاز با این جریان بیگانه نبود.

استفتای علمای هند در جمادی الآخر ۱۰۹۳ به حجاز رسید و محمد ابن عبدالرسول برزنجی که جدّی ترین مخالف شیخ احمد بود، در رسالهٔ *قَدْح الزند و قَدَح الرند فی رد جهالات اهل السرهند*، و حسن بن علی، از دانشمندان حنفی مذهب مکه در رسالهٔ *العضب الهندی لاستیصال کفریات احمد السرهندی*، آن را جواب داده، نوشته‌های شیخ احمد را باطل و برخلاف شرع دانستند. شریف مکه، سعید بن برکات این هر دو رساله را همراه با مطالب و نوشته‌های دیگری که این فتاوی راتأیید و تقویت می‌کرد، برای «قاضی القضاة الهند» ارسال داشت و خود نیز در نامه‌ای به او نوشت که علمای حجاز متفقاً شیخ احمد سرهندی را کافر دانسته‌اند و اظهارات کسان دیگر دور از علم و تحقیق است و قابل اعتنا نیست (نک: فریدمان، 119 ,101-96 ,8-7؛ رضوی، II/340-341). در این اوقات دامنهٔ مشاجرات از حدود حجاز نیز فراتر رفت و در شام شیخ عبدالغنی نابلسی کتابی با عنوان *نتیجة العلوم و نصیحة علماء المرسوم* در شرح و توضیح آراء سرهندی منتشر کرد. در برابر این اقدامات، طرفداران عقاید شیخ احمد ساکت نماندند و محمد بیک ازبک که ظاهراً برای تبلیغ طریقهٔ مجددیه به عربستان رفته بود، در رسالهٔ *عطیة الوهاب الفاصلة بین الخطاء و الصواب* به دفاع و پاسخگویی برخاست و گفته‌های برزنجی و مخالفان حجازی دیگر را ناصواب و مبتنی بر ترجمه‌های نادرست و غرض آلود اصل مکتوبات به زبان عربی دانست. اینکه شریف مکه در نامهٔ خود اظهارات کسان دیگر را دور از علم و تحقیق و غیرقابل اعتنا می‌شمارد، حکایت از آن دارد که اهل علم و تحقیق در آن حدود دربارهٔ عقاید شیخ سرهندی متفق الرأی نبوده‌اند و این نکته از اقداماتی که در جانبداری از طریقهٔ او صورت می‌گرفت، معلوم می‌شود. حسن بن محمد مراد تونسی مکی در *العرف الندی فی نصرة الشیخ احمد السهرندی* به پشتیبانی از دفاعیات محمد بیک ازبک پرداخت و احمد بشبیشی مصری شافعی اعلام کرد که تکفیر سرهندی ناشی از عدم آشنایی علما با مصطلحات صوفیه و معانی عرفانی بوده است (نک: منزلوی، ۱/۶۸، ۷۷-۱۴۱؛ حسنی، ۵/۴۸؛ فریدمان، 100-99). اهتمام مجدانهٔ محمد بیک ازبک به تبلیغ عقاید سرهندی و مناقشاتی که او و همفکرانش با مخالفان خود داشتند، در رسالهٔ دیگری که برزنجی دو سال بعد از *قدح الزند* با عنوان *الناشرة الناجرة للفرقة الفاجرة* منتشر کرد، منعکس است. فعالیتهای محمدبیک باعث شد که برزنجی بار دیگر به عقاید شیخ احمد و ادعاهای عجیب او شدیداً بتازد (نک: همو، 101؛ رضوی، II/340).

از اوایل سدهٔ ۱۲ق/۱۸م موج مخالفت با عقاید شیخ احمد فرونشست و به تدریج دامنهٔ تبلیغات و فعالیتهای پیروان طریقهٔ مجددیهٔ نقشبندی در حجاز، عراق، شام و ترکیه و از این سو در افغانستان و ماوراء النهر رو به گسترش نهاد. کوششهای ابوالبهاء ضیاءالدین محمد خالد شهرزوری (۱۱۹۳-۱۲۴۲ق) در ترویج این طریقه در قلمرو حکومت عثمانی بسیار مؤثر و دامنه دار بوده است و امروز نسبت نقشبندیان این نواحی همگی به او می‌رسد. مکتوبات شیخ احمد به دست مستقیم زاده سلیمان سعدالدین به زبان ترکی ترجمه، و در ۱۲۷۷ق در استانبول منتشر شد و مکتوبات شیخ محمد معصوم نیز به دست همو به زبان ترکی درآمد. محمد مراد منزلوی مکتوبات سرهندی را با عنوان *معرب المکتوبات الشریفة الموسوم بالدرر المکنونات النفیسة* به زبان عربی ترجمه کرد و در حواشی آن شرح احوال شیخ و برخی از نامه‌ها و تقریظات علمای حجاز و فتاوی دیگر را که در دفاع از عقاید او بود، در ۱۳۱۷ق در مکه به طبع رساند.

گرچه اهمیت و تأثیر کارهای شیخ احمد و خلفا و پیروان او در امور سیاسی هندوستان هرگز بدان اندازه که در نوشته‌های مؤلفان نقشبندیه وانمود می‌شود، نبوده است و در کتابهای مهم تاریخی این دوره چیزی از این جهات به چشم نمی‌خورد، لیکن بر روی هم تبلیغات و فعالیتهای جناح متشرع و متعصب هند در برابر جناح آزادمنش و سهل‌گیر که همگی قائل به مساهله و مسامحه در امور دینی و رفتار با هندوان و پیروان ادیان و مذاهب دیگر بودند، بی‌تأثیر نبوده، و غلبهٔ اورنگ‌زیب بر داراشکوه در کشمکش میان این دو برادر، در حقیقت غلبهٔ گروه اول بر گروه دوم بوده است. اعتراضات تند شیخ احمد به سیاست «صلح کل» اکبرشاه و بدعتهای او، و اعمال و اقوال درباریان او، و نیز سرسختی وی در برابر مقاصد جهانگیر و امتناع گستاخ وار او از سجده کردن در مقابل پادشاه و انتقادات صریح و بی‌پروای او از سیاستهای درباری و حکومتی در مکتوباتی که به اطراف و به صاحبان مقام می‌فرستاد، بی‌شک او را در انظار به عنوان شخصیتی برجسته و ممتاز مطرح کرده بود و طبعاً راه و روش او و برخی از پیروانش در تحکیم و تقویت جریانی که به روشها و سیاستهای تند و تعصب‌آمیز دوران اورنگ زیب منجر شد، بی‌تأثیر نبوده است.

شیخ احمد در دوران فعالیتهای دینی و اجتماعی خود در دو جبهه مبارزه می‌کرد. از یک جهت، چنانکه اشاره شد، با سیاستهای دور از شریعت دربار و حکومت مخالفت می‌کرد و علما و فقهایی را که آشکارا با این اعمال و احوال موافقت، یا محتاطانه در برابر آن سکوت می‌کردند، به عنوان «علمای سوء» مورد نکوهش و انتقاد شدید قرار

می‌داد (۱/مکتوب شم ۳۳، ۴۷)؛ از جهت دیگر می‌کوشید که تصوف اسلامی رایج در هند را ــ که بر حیات دینی و فکری این مردم غلبه و سیطرهٔ تمام داشت ــ به زعم خود از کلیهٔ عوامل و عناصر منافی احکام شرع پاک سازد و آراء و نظریات مخالف با مبادی و مبانی دین را از آن بزداید. اساس طریقهٔ نقشبندی کلاً التزام شریعت و پیروی سنت بوده است و تصوف شیخ احمد نیز بر همین اساس استوار بود. از این روی او برخلاف صوفیهٔ چشتیه و طریقه‌های دیگر، با سماع و احوال وجدآمیز آن مخالف بود (نک: ۱/ مکتوب شم ۲۶۶) و در اینگونه مجالس حاضر نمی‌شد (کشمی، *زبدة*، ۲۱۰). تحصیل علوم دینی را بر سلوک طریقت مقدم می‌دانست و مریدان خود را به تحصیل فقه و حدیث و تفسیر ترغیب می‌کرد (کشمی، همان، ۲۱۲). علم از نظرگاه او تنها علوم شرعی بود و علوم دیگر را که به کار آخرت نمی‌آیند، چون ریاضیات، نجوم، منطق و فلسفه، همه را علوم دنیوی و از «لاطائلات» می‌شمرد (۱/ مکتوب شم ۷۳). در روزگار او جریان غالب و حاکم بر افکار و انظار اهل عرفان آراء محیی الدین ابن عربی و نظریهٔ وحدت وجود او بود. شیخ احمد خود در جوانی از این مکتب پیروی می‌کرد و ظاهراً رساله‌ای نیز در این باب نوشته بود (نک: ۱/ مکتوب شم ۳۱، ۴۳، ۲۹۱)، ولی در دوره‌های بعد، از دو جهت خود را ناچار دید که با برخی از آراء شیخ اکبر به مخالفت برخیزد. نخست آنکه عقاید عرفانی ابن عربی کلاً با نوعی تسامح نسبت به تفاوتها و دگرگونگیهای ادیان دیگر همراه بود و پیروان این مکتب، همهٔ ادیان را جلوه گاه یک حقیقت و راههای جداگانهٔ وصول به یک مقصد می‌شمردند، و این کیفیتی بود که در همان زمان در نهضت فکری و دینی «بهکتی[1]» هندوان ــ که اساس آن حبّ الٰهی و عبادت عاشقانه بود ــ نیز مشاهده می‌شد و از مبادی اصلی آن به شمار می‌رفت. با رواج و نیرو گرفتن این نهضت در میان فرقه‌های مختلف هندویی و نفوذ و گسترش بسیاری از اصول و عناصر آن در میان طبقهٔ عارف مسلک و مسالمت طلب مسلمان (نک: مجتبائی، 110-92)، بیم آن می‌رفت که در حدود و مرزهای اعتقادی مسلمانان خلل پدید آید و تقید به احکام شرعی متزلزل شود. از پیش از دوران اکبرشاه در میان مسلمانان و هندوان فراوان بودند کسانی که در عین اعتقاد به وحدت ذات الٰهی، به وحدت ادیان نیز قائل بودند، چنانکه نه «کافر» و نه «مسلمان»، بلکه «موحد» شناخته می‌شدند. عبدالحق محدث دهلوی از قول عم خود نقل کرده است که روزی وی از پدر خود، شیخ سعدالله، دربارهٔ کبیر (عارف معروف هندی و از چهره‌های برجستهٔ نهضت بهکتی) سؤال کرد که آیا وی کافر بود یا مسلمان؟ شیخ سعدالله گفت «موحد» بود. یعنی نه کافر بود نه مسلمان (نک: عبدالحق، ۳۰۰؛ رضوی، II/411-413). ولی شیخ احمد به شدت با اینگونه نگرش مخالف بود و در یکی از نامه‌های خود (۱/مکتوب شم ۱۶۷) صریحاً کسانی را که چون کبیر و پیروان و همفکران او «رام» و «رحمان» را یکی می‌دانستند، به فساد رأی محکوم کرده، تخیلات و توهمات فاسدهٔ آنان را دلیل بر سخافت عقلشان می‌شمارد. شیخ احمد برای پیشگیری از رشد و توسعهٔ اینگونه تمایلات، تحکیم مبانی شریعت و حفظ حدود و احکام آن را ضروری می‌شمرد. از جهت دیگر، گسترش نظریهٔ توحید وجودی ابن عربی نیز، خصوصاً از لحاظ شباهت بسیار نزدیک آن با توحید مطلق[2] مکتب ودانتهٔ هندویی ممکن بود که نه تنها به تقریب، بلکه به ترکیب آراء این دو مکتب بینجامد و عرفان اسلامی را دگرگون نماید (نک: عزیز احمد، 187؛ رضوی، II/390-411). این احتمال ظاهراً از نظر شیخ احمد دور نمانده، و موجب دغدغهٔ خاطر او شده بود. علاوه بر این، در نظریات عرفانی ابن عربی، عناصری بود که می‌توانست در سالکان نوکار و بسیاری از عارف مسلکان کم مایه به سست اعتقادی و بی‌اعتنایی به احکام و تکالیف شرعی منجر و منتهی شود.

شیخ احمد با آنکه در بسیاری از مکتوبات خود سعی در رد و انکار عقاید شیخ اکبر دارد، همواره از او با احترام تمام یاد می‌کند و او را از «اولیاء مقبولان» (۱/مکتوب شم ۲۶۶) می‌داند و جز به ندرت تعریض یا اشارهٔ طعنه‌آمیز به نام یا آراء و آثار او ندارد، چنانکه در یکی از مکتوبات خود می‌گوید: «ما را با نص کار است نه به فص. فتوحات مدنیه ما را از *فتوحات مکیه* مستغنی ساخته است» (۱/مکتوب شم ۱۰۰)، و در جای دیگری با لحنی آرام شکوه می‌کند: «چه توان کرد؟ در این عرصه شیخ است، قدس سرّه که گاهی با وی جنگ است و گاهی صلح» (۳/مکتوب شم ۷۹)، و باز در جای دیگر می‌گوید: «شیخ [محیی‌الدین] چون در میان واجب و ممکن تمییز نمی‌کند ــ و خود می‌فرماید لعدم التمییز بینهما ــ اگر واجب را ممکن گوید و ممکن را واجب، باک ندارد، و اگر معذورش فرمایند کمال کرم و عفو است» (۳/مکتوب شم ۱۲۲، نیز نک: ۳/مکتوب شم ۷۷). شیخ احمد حتی گاهی سعی دارد که به نوعی گفته‌های ابن عربی را توجیه و آنها را به غلبهٔ سکر و «استیلاء حبّ محبوب» حمل نماید و یا «خطای کشفی» بنامد و بگوید که «خطای کشفی حکم خطای اجتهادی دارد که ملامت و عتاب از آن مرفوع است» (۱/مکتوب شم ۳۱، نیز نک: ۱/مکتوب شم ۲۶۶).

شیخ احمد نظریهٔ توحید وجودی ابن عربی را به گونه‌ای که در آن زمان در میان صوفیه مطرح بود، مردود و یکی دانستن حق و خلق را برخلاف عقل و شرع می‌دانست و در همهٔ مکتوبات خود هر جا که مجالی می‌یافت به تعبیرات گوناگون به رد و انکار این نظریه می‌پرداخت، اما سخنانی که او خود در برابر این مسأله و دربارهٔ نسبت واجب به ممکن یا قدیم به حادث عرضه می‌کرد، در سراسر مکتوبات او یکسان و یکدست نیست، چنانکه گاهی به دیدگاه توحید وجودی ابن عربی نزدیک می‌شود و گاهی به توحید الٰهی متشرعان، یا به قول خودش به اعتقاد اهل سنت و جماعت.

وی در مسألهٔ ولایت نیز از همان آغاز کار خود با ابن عربی و بسیاری از متصوفه که ولایت را اصل و نبوت را فرع آن می‌دانستند، مخالف بود و برخلاف آنان نبوت را افضل از ولایت و اصل و باطن آن می‌دانست



1. Bhakti 2. Advaita-Vedānta

(نک: ۱/مکتوب شم ۲۶۰، ۲۶۶؛ *معارف لدنیه*، ۷۰-۷۱)، ولی در همه حال سیطرهٔ آراء و اقوال شیخ اکبر بر افکار و شیوهٔ بیان او غالب است و با همان مفاهیم و مصطلحات خاص آن مکتب مقاصد خود را ادا می‌کند. وی از نخستین سالهایی که به طریقهٔ نقشبندیه پیوسته بود، در بیان نظریات خود و نقد و رد آراء ابن عربی، مدار بحث را بر مقولات و تصورات رایج در مکتب شیخ اکبر قرارداده بود و از مراتب وجود و تنزلات و تعینات آن بر اساس طرح کلی هستی شناسی آن مکتب سخن می‌گفت. او نیز مانند اتباع ابن عربی نسبت حق را به خلق، نسبت ظاهر به مظهر یا اصل به ظلّ می‌دانست و برای عالم خارج قائل به وجود ظلّی بود و موجودات عالم را از وجود اصلی و حقیقی عاری می‌شناخت، لیکن برخلاف آنان که عالم خارج را معدوم و موهوم می‌دانستند (الاعیان ماشمّت رائحةً من الوجود الخارجی) و جز در مرتبهٔ حسّ و وهم برای آن تحققی نمی‌شناختند، وی وجود خارجی ظلّی را معدوم و موهوم نمی‌دانست (۲/مکتوب شم ۱)، بلکه برای آن قائل به ثبات و استقرار بود، از آن روی که صاحب ظلّ ثابت و بی‌زوال است. ثبوت وهمی ممکنات از نوع امور وهمیهٔ دیگر نیست که با ارتفاع وهم مرتفع شود، بلکه از آن روی که به صنع حق‌تعالی ثبوت و ظهور یافته‌اند، دارای استقرارند و محکوم احکام وعد و وعید و ثواب و عقاب (نک: ۱/مکتوب شم ۱۶۰، ۲/مکتوب شم ۱). اتباع ابن عربی تعین اول و ثانی را قدیم و وجوبی و سه تعین بعدی را حادث و امکانی می‌گفتند، ولی شیخ احمد هر پنج تعین را حادث و امکانی می‌دانست، زیرا هرگونه تعین منافی اطلاق ذات حق است و ذات وراء وراء و بیرون از هرگونه تمیّز و تعیّن و تنزّل است («فهو سبحانه وراء الوراء، ثمّ وراء الوراء، ثمّ وراء الوراء، ثمّ وراء الوراء»، نک: ۲/مکتوب شم ۱)، و حتی وجود و وجوب هم از اعتبارات، و ذات وراء وجوب و وجود است (نک: همانجا، نیز ۳/مکتوب شم ۷۶، ۱۲۲). شیخ احمد در اظهار این نظر از سخن علاءالدولهٔ سمنانی پیروی می‌کرد که گفته بود «فوق عالم الوجود عالم الملک الودود» (نک: ۲/مکتوب شم ۲). بدین سان، شیخ احمد مقام تنزیه و تعالی ذات حق را به حدی بالا می‌برد که سیر فی الحق را نیز ــ که صوفیه همواره از آن سخن می‌گفتند ــ در حقیقت سیر در ظلال اسما و صفات می‌دانست، نه سیر در ذات حق (۲/مکتوب شم ۴۲). پیروان ابن عربی، عالم را «اعراض مجتمعه در عین واحد» می‌گفتند. یعنی اعراضی که به ذات حق قیام دارند. شیخ احمد نیز عالم را مجموعه‌ای از اعراض می‌دانست، لیکن قیام آنها را نه به ذات حق، بلکه به اسما و صفات می‌دانست، زیرا ممکنات ظلال اسما و صفاتند و رجوع آنها به اصل آنهاست، هرچند که قیام اسما به ذات باری تعالی است (۳/مکتوب شم ۷۹، ۸۰).

در مسألهٔ خیر و شر نیز نظر شیخ احمد با دیدگاه اتباع ابن عربی که هر دو را نسبی و اعتباری دانسته‌اند (نک: ۱/مکتوب شم ۲۳۴)، تفاوت کلی دارد. وی شر و نقص و زوال را یکسره به عدم نسبت می‌دهد، چنانکه خیر، کمال و بقا را از وجود ناشی می‌داند. عدم برای ممکن ذاتی است و وجود برای واجب، ولی برای هر یک از اسما و صفات در مقام تفصیل و تمایز وجهی عدمی هست که مقابل و نقیض آن است، همچون جهل و عجز و... که عدم علم و قدرت و... نقیض و مقابل آنهاست، چنانکه وجود نیز خود در مقابل عدم که نقیض و مقابل آن است، قرار دارد. در مرتبهٔ تفصیل و تمایز علمی، صورت علمیهٔ هر اسمی در مقابل نقیض خود قرار می‌گیرد و در آن منعکس می‌شود، و ماهیات ممکنات عبارتند از انعکاس کمالات وجودیه در نقایض عدمیه و ترکیب آنها با هم، و در عالم خارج هر عدمی به ظلی از ظلال کمالات وجودیه که در مقابل اوست، منصبغ گشته، ظهور و نمود حاصل می‌کند. پس «ذوات ممکنات عدمات باشند که ظلال کمالات وجودی در آنها منعکس گشته... پس ناچار ممکنات بالذات مأوای هر شر و فساد باشند و ملاذ هر سوء و نقص، و هر خیر و کمال که در آنها تعبیه فرموده‌اند، عاریتی است که از حضرت وجود که خیر محض است، فائض شده است، [آیهٔ] کریمهٔ ما اَصابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ و ما اَصابَکَ مِنْ سَیِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِکَ (نساء/۴/۷۹)، شاهد این معنی است».

اما اختلاف اصلی و اساسی شیخ احمد با پیروان ابن عربی بر سر مسألهٔ وحدت وجود و عینیت حق و خلق است و چنانکه قبلاً اشاره شد، وی از هر فرصتی برای اعتراض به این نظر استفاده می‌کند. از دیدگاه او عالم گرچه مَرایای کمالات صفاتی و مجالیِ ظهورات اسمایی است، اما مظهر هرگز عین ظاهر و ظلّ هرگز عین اصل نیست. چنانکه اگر معنایی در قالب الفاظ درآید، الفاظ که مجالی و مظاهر آن معنیند، عین آن معنی نیستند. نسبت الفاظ به معانی نسبت دال بر مدلول است، نه نسبت عینیت (۱/مکتوب شم ۳۱). «بی چون را عین چون نتوان گفت، واجب تعالی را عین ممکن نتوان خواند، قدیم هرگز عین حادث نشود، ممتنع العدم عین جائز العدم نگردد» (همانجا).

شیخ احمد می‌خواست که تنازع میان تصوف و تشرع را برطرف کند و نظریات صوفیهٔ وحدت وجودی را با اصول و مبانی اعتقادی اسلام سازگار سازد و از این روی خود را «صله» می‌خواند و می‌گفت «الحمدللّه الذی جعلنی صلة بین البحرین و مصلحاً بین الفئتین» (۲/مکتوب شم ۶؛ کشمی، زبدة، ۱۸۱)، و برای تأیید این ادعا، خود و شاگردانش به حدیثی که سیوطی در *جمع الجوامع* به این عبارت نقل کرده است: «یکون فی امتی رجل یقال له صلة یدخل الجنة بشفاعته...»، استناد و استشهاد می‌کرد (کشمی، همانجا). وی در این جهت، در برابر توحید وجودی مکتب ابن عربی نظریهٔ معتدل تری را که پیش از ابن عربی به نامهای توحید فی الفناء و جمع الجمع و تعبیرات دیگر در میان صوفیه معروف بود و بعد از ابن عربی نیز از سوی کسانی چون علاء الدولهٔ سمنانی و صوفیهٔ دیگری که با توحید وجودی او مخالف بودند، مطرح شده بود، به عنوان «وحدت شهود» عرضه کرد. بنابراین نظریه تصور یا ادراک عینیت حق و خلق امری است شهودی، نه وجودی. بدین معنی که سالک در مقام شهود و فنا و در غلبهٔ سکر و استغراق، چون ماسوی به کلی از نظرش محو شد، جز حق هیچ نمی‌بیند و تعبیر

«همه اوست» که در میان صوفیه رواج دارد، ناظر به این حال است، نه بدان معنی که واجب تا حد ممکن تنزل کرده و یا ممکن به درجهٔ وجوب اعتلا یافته است. «همه اوست» در حقیقت یعنی «همه از اوست» و جز او هر چه هست، همه ظلال و ظهورات اوست، نه خود او و عین او، چنانکه صورت زید اگر مثلاً در مرایای متعدد منعکس شود و ظهور یابد، گویند که این ظهورات و عکوس همه زید است، یعنی همه از زید است، نه خود زید و زید با وجود اینهمه صور به صرافت اصلی خود باقی است و از این صورتها نه چیزی از او کاسته می‌شود، نه چیزی بدو افزوده، و اینکه گفته‌اند «الآن کماکان» ناظر به همین حقیقت است (۳/مکتوب شم ۸۹).

شیخ احمد در برخی از مکتوبات خویش سعی دارد که نظریهٔ وحدت وجود ابن عربی و پیروان او را نیز از نظرگاه توحید شهودی خود توجیه و تعلیل نماید و اقوال آنان را به غلبات وجد و احوال فنا نسبت دهد (نک: ۳/مکتوب شم ۸۹، ۱۰۰)، اما در اواخر عمر فاصلهٔ آراء شیخ احمد از نظریات ابن عربی از این هم بیشتر شد و به جایی رسید که حتی از سخن خود که برای ممکنات قائل به وجود ظلی شده، و نسبت ممکن و واجب را نسبت ظل و صاحب ظل گفته بود، عدول کرده، و گفته است که «این قسم علوم که اثبات نسبت نماید در میان واجب تعالی و ممکن... همه از معارف سکریه است و از نارسایی است به حقیقت معامله... هرگاه که محمد رسول‌الله(ص) را از لطافت ظل نبود، خدای محمد را چگونه ظل باشد؟ موجود در خارج بالذات و بالاستقلال حضرت ذات است تعالی و صفات ثمانیهٔ حقیقیهٔ او تعالی و تقدس، و ماسوای آن هر چه باشد به ایجاد او تعالی موجود گشته است و ممکن و مخلوق و حادث است، و هیچ مخلوقی ظل خالق خود نیست و غیر از مخلوقیت هیچ انتسابی به خالق تعالی ماورای آن نسبت که شرع به آن وارد است، ندارد» (۳/مکتوب شم ۱۲۲). چنانکه ملاحظه می‌شود، در اینجا نسبت میان واجب و ممکن نسبت خالق به مخلوق است و دیدگاهی که شیخ در این دوران از عمر خود دربارهٔ این موضوع عرضه می‌دارد، همان است که مقبول عامهٔ مسلمانان متشرع و غیرصوفی نیز بوده است. شیخ احمد علاوه بر اینکه عینیت واجب و ممکن و یکی بودن حق و خلق را، چنانکه گفتیم، صریحاً انکار می‌کند (نیز نک: ۲/مکتوب شم ۴۲)، از قبول اینکه عالم خلق تجلی صفات حق است نیز سرباز می‌زند، زیرا به گفتهٔ او صفات الٰهی کامل و بی‌عیب و نقص است، در حالی که عالم ممکنات از عیب و نقص خالی نیست (۳/مکتوب شم ۱۱۳، ۱۱۴)، چنانکه علم و قدرت و سایر صفات انسان همگی ناقص و محدودند و هیچ مناسبتی با علم و قدرت و سایر صفات خداوند ندارند (۳/مکتوب شم ۱۰۰، *معارف لدنیة*، ۲۷-۳۰) و هر صفتی که ما به خداوند نسبت دهیم، ساختهٔ ذهن ماست و خداوند برتر از هرگونه صفتی است که ما برای او تصور کنیم «سُبْحانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمّا یَصِفُونَ» (صافات/۳۷/۱۸۰). شیخ احمد با انکار این نکات در حقیقت اصول مکتب و تفکر وحدت وجودی را رد می‌کند.

اساس عرفان شیخ احمد، همچون دیگر مشایخ طریقهٔ نقشبندیه، متابعت بی‌چون و چرای سنت و شریعت است. حقیقت عبارت است از حقیقت شریعت و طریقت یعنی طریق وصول به حقیقت شریعت (*معارف لدنیة*، ۴۹). وی با سماع و احوال و لوازم آن مخالف بود و در مجالس سماع حاضر نمی‌شد (همان، ۷۶؛ ۱/مکتوب شم ۲۶۶؛ کشمی، همان، ۲۱۰) و اساس سیر و سلوک را تربیت نفس و تزکیهٔ اخلاق می‌دانست. در نظر او شرط وصول، جذبهٔ الٰهی است و شرط جذبه رسیدن به مقام محبوبیت است و محبوبیت وابسته به متابعت «محبوب رب العالمین»، یعنی نبی‌اکرم خواهد بود و هر چه این متابعت تام‌تر، جذبه بیشتر (*معارف لدنیة*، ۷۵). بدین سان، چون محبت حق بر دل سالک استیلا یافت، محبت ماسوی رو به زوال آورده، تعلق اغیار مرتفع می‌شود و چون تعلق اغیار و محبت ماسوی به کلی زایل شد و رذایل اخلاق تماماً بر طرف و صفات و فضایل ملکی حاصل گردید، سیر انفسی به نهایت می‌رسد. محبت تقاضای اطاعت محبوب می‌کند و چون محبت به کمال رسید، اطاعت به کمال می‌رسد و کمال محبت و اطاعت «کمال اتیان شریعت» است، و اتیان شریعت منوط به علم و عمل و اخلاص است، در جمیع اعمال و احوال (نک: ۲/مکتوب شم ۴۲).

در سده‌های بعد عقاید شیخ احمد دربارهٔ تصوف و اهمیتی که به تحکیم مبانی شریعت و اصلاح جامعهٔ دینی بر حسب اصول اولیهٔ آن می‌داد، در راه و روش مشایخ طریقهٔ نقشبندیه و کسانی چون شاه ولی‌الله، شاه عبدالعزیز و شاه احمد بریلوی مؤثر افتاد. در دوره‌های اخیر و مقارن نهضت آزادی هند و ظهور افکار استقلال طلبی آنان، افکار سرهندی در میان مسلمانان اهمیت و جاذبهٔ خاص یافت و کسانی چون سید احمد خان و ابوالکلام آزاد در آراء خود از او متأثر بودند (نک: فاروقی، 27-25) و محمد اقبال لاهوری کوششهای او را در اصلاح تصوف و سازگار ساختن آن را با شرایط زمان می‌ستاید (ص 143).

آثار: نوشته‌های شیخ احمد پیش از آشنایی با خواجه محمد باقی بالله و پیوستن به طریقهٔ نقشبندی (ح ۱۰۰۸ق) درباب موضوعات دینی و مسائل کلامی و اعتقادی بود و چنانکه اشاره شد، از یک سو می‌خواست که با بدعتهای رایج در زمان اکبرشاه و جهانگیر، و تساهل و تسامح در امور دینی مقابله کند و از سوی دیگر از رواج تشیع در هندوستان که پس از بازگشت همایون از ایران و روی آوردن گروههایی از دانشمندان، هنرمندان، پیشه‌وران و دولتمردان شیعی مذهب ایرانی به آن سرزمین در کلیهٔ نهادهای فرهنگی و دولتی نفوذ کرده بود، پیشگیری کند. ظاهراً نخستین نوشته‌هایی که در این دوره به قلم او انتشار یافت، یکی رسالهٔ *اثبات النبوه* بود، به زبان عربی و دیگری «رساله در رد روافض» که دربارهٔ هر دوی آنها پیش از این سخن گفته شد. رسالهٔ *اثبات النبوه* در حیدرآباد سند (۱۳۸۳ق) و سپس در استانبول (۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م) با دو رساله از کسان دیگر طبع و نشر شده است. «رساله در رد روافض» به ضمیمهٔ کتاب *مکتوبات امام ربانی مجدد الف ثانی*، طبع نولکشور در لکهنو (۱۸۸۹م) به چاپ رسید و اخیراً ترجمهٔ

ترکی آن به قلم سید زین‌العابدین ایشیق در استانبول منتشر شده است.

نخستین اثر صوفیانهٔ شیخ احمد رسالهٔ *تهلیلیه* است که ظاهراً پیش از ملاقات او با خواجه باقی بالله در حدود سال ۱۰۰۸ق تألیف شده است. *تهلیلیه* رساله‌ای است کوچک که در آغاز آن دربارهٔ کلمهٔ طیبهٔ «لااله‌الاالله» و معانی اجزاء آن و آراء مفسران در این باب و سپس در وحدت ذات و وجود خداوند از نظر فلاسفه بحث شده، و در آخر از رسالت محمدیه و اخلاق، فضایل، اوصاف و معجزات نبی اکرم(ص) سخن رفته است. مؤلف در این رسالهٔ مختصر عبارات بسیار از اقوال مشایخ چشتیه وآثار عرفای‌وحدت‌وجودی چون‌ابن‌عربی‌وصدرالدین قونوی نقل، و در اثبات آراء خود به آنها استشهاد کرده است. رسالهٔ *تهلیلیه* به کوشش غلام مصطفی خان در ۲۲ صفحه همراه با ترجمهٔ اردوی آن به چاپ رسیده است (نک: اکرام، ۲۴۴-۲۴۷).

دومین رسالهٔ عرفانی او ظاهراً رسالهٔ *معارف لدنیه* است که در ۴۱ فصل کوتاه با عنوان «معرفت» تألیف شده، و در هر معرفت یکی از مسائل مهم عرفانی همچون ذات و اسما و صفات و مناسبتهای آنها با هم و اختلاف صوفیه و متکلمان در این باب، ولایت خاصهٔ محمدیه، سالک مجذوب و مجذوب سالک، صورت ایمان و حقیقت ایمان، طریقت و حقیقت و شریعت، مراتب فنا و برخی مطالب دیگر از اینگونه مورد بحث قرار گرفته است. مؤلف در پایان این رساله از برخی عقاید رایج در میان گروهی از صوفیهٔ متأخر که با مبادی شریعت مغایر و مخالف به نظر می‌رسیده، به شدت انتقاد کرده است. رسالهٔ *معارف لدنیة* بایستی پیش از ۱۰۱۹ق که تاریخ تألیف رسالهٔ *مبدأ و معاد* است، نوشته شده باشد، زیرا که در این کتاب از آن یاد شده است (نک: اکرام، ۲۵۷-۲۵۸). *معارف لدنیة* یک بار در ۱۹۳۳م در لاهور (نک: استوری، I(2)/989، حاشیه) و بار دیگر در کراچی در ۱۹۶۸م همراه با ترجمهٔ اردوی آن به چاپ رسیده است.

مبدأ و معاد نام رسالهٔ دیگری است در ۵۴ فصل کوتاه که از لحاظ موضوع و مطالب، همانند رسالهٔ *معارف لدنیه* است. در دفتر یکم *مکتوبات* چندین بار به این رساله اشاره شده، و کشمی نیز در *زبدة المقامات* (ص ۱۴۹- ۱۵۵، ۱۷۰-۱۷۴) بخشهایی از آن را نقل کرده است. این رساله متضمن برخی مطالب عرفانی از دیدگاه طریقهٔ نقشبندی است که در ۱۰۱۹ق به وسیلهٔ خواجه محمد صدیق بدخشی از روی نوشته‌های شیخ احمد جمع‌آوری شده است (نک: اکرام، ۲۵۷-۲۵۸). *مبدأ و معاد* در دهلی (بی‌تاریخ) طبع و نشر شده است.

شرح رباعیات خواجه باقی بالله، رسالهٔ کوچکی است و چنانکه از نام آن برمی‌آید، شیخ در آن رباعیات عرفانی خواجه را شرح و توجیه کرده، و کوشیده است که مضامین آنها را با مبانی شریعت سازگار نماید (نک: ۱/مکتوب شم ۲۴۶، ۲۶۶؛ استوری، همانجا). نسخه‌ای از این رساله در مجموعهٔ رسائل مجددیه، گردآوری مولوی محبوب الهی به چاپ رسیده است (نک: اکرام، ۲۵۸).

علاوه بر اینها چند رسالهٔ دیگر نیز در تذکره‌ها با نامهای *تعلیقات العوارف*، *آداب المریدین* و *مکاشفات عینیه* در شمار آثار شیخ احمد سرهندی آورده‌اند (نک: کشمی، همان، ۲۴۰؛ آزاد بلگرامی، ۵۲؛ رضوی، II/15) که چگونگی آنها به درستی معلوم نیست. مکتوبهای ۱۱۷ و ۱۱۸ و ۱۱۹ دفتر سوم شاید بخشی از رسالهٔ *تعلیقات العوارف* باشد (فریدمان، 6؛ رضوی، همانجا). شیخ احمد خود در *مکتوبات* (۱/مکتوب شم ۳۱) یکی از نوشته‌های خود را به نام *رساله در تحقیق مراتب وحدت وجود* ذکر می‌کند که ظاهراً در بیان تحول فکری او و از آراء توحید وجودی ابن عربی و گرایش به نظریهٔ توحید شهودی بوده است (نک: همانجا).

اما مهم‌ترین و معروف‌ترین اثری که از او بازمانده، مجموعهٔ مکتوباتی است که از حدود سال ۱۰۰۸ق تا پایان عمر نوشته، و به اطراف ارسال داشته است. برخی از نخستین نامه‌های او خطاب به خواجه محمد باقی بالله، شیخ طریقهٔ نقشبندی است که در آنها بیشتر از تحولات فکری و تجربه‌های روحی خود سخن گفته است. دیگر نامه‌ها را، وی در طول سالهای بعد به دوستان و فرزندان و مریدان و خلفای خود و نیز به چند تن از امرا و درباریان نوشته است. این مکتوبات در ۳ دفتر ترتیب یافته، و تمامی مجموعه شامل ۵۳۶ نامه است. دفتر اول شامل ۳۱۳ نامه است که یار محمد بدخشی (نک: ۵/۱) آنها را «موافق عدد پیغامبران مرسل... و نیز موافق عدد اهل بدر» (نک: عبدالحی، ۴-۵) گردآورده، و طبق تاریخ اتمام (۱۰۲۵ق) به حساب ابجد آن را «در المعرفت» نامیده است. دفتر دوم دارای ۹۹ مکتوب است، به شمار اسمای الٰهی که به دست خواجه عبدالحی جمع آوری، و برحسب تاریخ اتمام (۱۰۲۸ق) « نور الخلایق » نام‌گذاری شده است. گردآوری نامه‌های دفتر سوم موسوم به «معرفت الحقایق» را میرمحمد نعمان، خلیفهٔ شیخ احمد در دکن آغاز نمود و در حدود ۳۰ مکتوب را نقل کرد، ولی ادامهٔ این کار بر عهدهٔ خواجه محمدهاشم کشمی قرار گرفت و او ترتیب و تنظیم دفتر سوم را تا ۱۱۴ نامه، به شمار سوره‌های *قرآن* کریم در ۱۰۳۱ق به پایان رساند. در اوایل گردآوری نامه‌ها برای دفتر چهارم، شیخ احمد وفات یافت و محمد هاشم نامه‌هایی را که برای این دفتر جمع کرده بود، ناگزیر در پایان همان دفتر سوم درج کرد و طبعاً شمار نامه‌های این دفتر به ۱۲۲ و سپس به ۱۲۴ افزایش یافت (نک: یار محمد، ۵/۱؛ عبدالحی، همانجا؛ کشمی، مقدمه، ۲۷۴-۲۷۵، *زبدة*، ۲۴۰-۲۴۱؛ اکرام، ۳۲۵-۳۲۷).

مضامین این مکتوبات غالباً مسائل و موضوعات دینی و عرفانی است، برخی در جواب به پرسشهایی است که مریدان، خلفا و فرزندان شیخ مطرح کرده‌اند، برخی دستورعملها و ارشادات اوست و شماری هم خطاب به شخصیتهای درباری و دیوانی است در ترغیب آنان به مراعات احکام و اصلاح امور دینی و تحکیم مبانی شریعت. دامنهٔ اطلاعات شیخ احمد در اقسام علوم دینی، از فقه و اصول و حدیث تا کلام و فلسفه و عرفان، قدرت بیان و استدلال و نیز تطورات فکری و

روحی او در طی این سالها همگی در این نامه‌ها به روشنی نمایان است. مجموعۀ *مکتوبات* بار اول در ۱۲۹۰ق در دهلی به طبع رسید و بار دیگر در ۱۸۸۹م در لکهنو، و پس از آن نیز چند بار در هند و پاکستان طبع و نشر شده است. ترجمۀ عربی مکتوبات به قلم محمد مراد منزلوی در ۱۳۱۶ق با عنوان *معرّب المکتوبات الشریفة الموسوم بالدرر المکنونات النفیسة*، در مکه به چاپ رسید.

کشمی (همان، ۲۴۰) رساله‌ای با نام *رسالۀ جذبه و سلوک* به شیخ احمد نسبت می‌دهد که نسخه‌ای از آن تاکنون دیده نشده است. در بعضی از فهرستهای متأخر آثاری به او نسبت داده شده است، ولی چون در مآخذ کهن‌تر، از این نوشته‌ها ذکری دیده نمی‌شود، به صحت این انتسابها یقین نمی‌توان کرد.

مآخذ: آزاد بلگرامی، غلام علی، *سبحة المرجان فی آثار هندوستان*، بمبئی، ۱۳۰۳ق/۱۸۸۶م؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *سنن*، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابوالفضل علامی، *اکبرنامه*، به کوشش مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶م؛ احسان، محمد، *روضة القیومیة*، به کوشش احمد فاروقی، لاهور، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ احمد سرهندی، *اثبات النبوة*، به کوشش حسین حلمی استانبولی، استانبول، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ همو، «رساله در رد روافض»، ضمیمۀ مکتوبات *امام ربانی*، لکهنو، ۱۸۸۹م؛ همو، *معارف لدنیة*، همراه با ترجمه به اردو از زوّار حسین شاه صاحب، کراچی، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ همو، مکتوبات *امام ربانی*، به کوشش حسین حلمی استانبولی، استانبول، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ اسکندربیگ منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اکرام، محمد، رودکوثر، لاهور، ۱۹۸۶م؛ بدرالدین سرهندی، *حضرات القدس*، سیالکوت، ۱۴۰۳ق؛ جهانگیر گورکانی، محمد، *جهانگیر نامه* (*توزک جهانگیری*)، به کوشش محمد هاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ حسنی، عبدالحی، *نزهة الخواطر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ خانی، عبدالمجید، *الحدائق الوردیة*، دمشق، ۱۳۰۸ق؛ دارا شکوه، محمد، *سفینة الاولیاء*، کانپور، ۱۸۸۴م؛ شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۷۵ق؛ عبدالحق محدث دهلوی، *اخبار الاخیار*، به کوشش محمد عبدالاحد، دهلی، ۱۳۳۲ق؛ عبدالحی بن خواجه چاکر حصاری، مقدمه بر ج ۲ مکتوبات *امام ربانی* (نک: هم، احمد سرهندی)؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیاء*، لکهنو، ۱۲۹۰ق؛ قرآن مجید؛ کشمی، محمد هاشم، *زبدة المقامات*، لکهنو، ۱۳۰۲ق؛ همو، مقدمه بر ج ۳ مکتوبات *امام ربانی* (نک: هم، احمد سرهندی)؛ منزلوی، محمد مراد، حاشیه بر *معرّب المکتوبات الشریفة الموسوم بالدرر المکنونات النفیسة*، مکه، ۱۳۱۶ق؛ یار محمد جدید بدخشی، مقدمه بر ج ۱ مکتوبات *امام ربانی* (نک: هم، احمد سرهندی)؛ نیز:

Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, 1964; Blochmann, H., introd. and tr. *The A'in-i Akbari*, by Abu'l - Fazl 'Allāmi, Calcutta, 1977; *The Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, New York/London, 1987; Faruqi, B. A., *The Mujjaddid's Conception of Tawhid*, Lahore, 1979; Friedmann, Y., *Shaykh Ahmad Sirhindi*, Canada, 1971; Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1962; Mujtabāi, F., *Hindu- Muslim Cultural Relations*, New Delhi, 1978; Rizvi, A.A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983; Roy, S., «Akbar», *The Mughul Empire*, Bombay, 1984; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1972; Subhan, J. A., *Sufism, its Saints and Shrines*, Lahore, 1938.

فتح‌الله مجتبائی

اَحْمَدِ سِفْلالی، نک: سملالی.

اَحْمَدِ سُهْرَوَردی، شمس الدین احمد بن یحیی بن محمد بن عمربن محمد سهروردی (۶۵۴-۷۴۱ق/۱۲۵۶-۱۳۴۰م)، خوشنویس و موسیقی دان نامور ایرانی. وی در بغداد زاده شد، ادب عرب، لغت، فقه شافعی و علوم عقلی را آموخت، حافظ قرآن بود و *مقامات* حریری را نیز از حفظ داشت. او حدیث را از جمعی چون عمادالدین ابوالبرکات ابن طبال (د ۷۰۸ ق) و رشیدالدین ابوعبدالله مقری (د ۷۰۷ ق) آموخت و اجازۀ نقل آن را یافت.

احمد را به نیک خویی، شرم بسیار، جوانمردی و بخشندگی، فروتنی و گشاده‌رویی، رسایی و استواری سخن، رزانت و تأنی و ظرافت طبع ستوده‌اند و نوشته‌اند که مردی صاحب رأی و دارای عزمی استوار بود. وی نزد دو ایلخان مغول، اولجایتو و ابوسعید، منزلتی داشت و از پیوستن به بزرگان روزگار خود پرهیز می‌کرد (ابن فضل الله، ۱۰/۳۴۸، ۳۴۹).



برگی از قرآن کریم (سورۀ احقاف) به خط احمد سهروردی

اسلاید از موزۀ ملی ایران

احمد سهروردی شعر نیز می‌سرود. ابن فضل الله عمری نمونه‌هایی از سروده‌های او و نیز اشعاری از دیگر شاعران را که وی بر آنها آهنگ (صوت) ساخته و اجرا کرده، در کتاب خود آورده است (۱۰/۳۴۹-۳۵۱).

احمد را مردی پرکار، و زندگیش را پربار دانسته‌اند. وی هرگز ازدواج نکرد و در حالی که اندکی از ریش او سفید شده بود، در بغداد درگذشت و در کنار قبر نیای پدرش شهاب الدین عمر سهروردی به خاک سپرده شد، در این هنگام نه تنها در بغداد، که در دیگر شهرها نیز جانشینی در خط و موسیقی برای او نبود (همانجا).

ابن حجر در شرح احوال او که آن را یکسره از کتاب ابن فضل الله

گرفته و با اندکی دگرگونی و اختصار در کتاب خود آورده، نسبت «سهروردی» را که نشانهٔ انتساب او به سهرورد (از شهرهای زنجان) است، به «شهرزوری» تبدیل کرده و «بکری» را نیز بر آن افزوده است (۳۹۷/۱). نسبت دوم (بکری) را نه در «رقم» خود احمد و نه در نوشته‌های تاریخ نویسان معتبر همزمان او، چون ابن فوطی (ص ۱۸۹) و ابن فضل الله (۳۴۷/۱۰) و بعد از آنان مقریزی (۲(۳)/۷۵۵)، نمی‌یابیم. با اینهمه، این دو نسبت، به برخی از تألیفات قدیم و جدید راه یافته است (نک: ابن تغری بردی، ۱۸۴/۱۰؛ عزاوی، ۴۰/۲).

موسیقی: او در موسیقی شاگرد صفی‌الدین ارموی (د ۶۳۹ق) بود. موسیقی علمی و عملی را از وی آموخت و در میان ۴ شاگرد مشهور او مبرزترین به شمار می‌آمد. نوشته‌اند که تصنیفاتش در موسیقی به شرق و غرب رسید، اما اثری از وی در موسیقی برجای نمانده است و این شاید بدین سبب باشد که در پایان عمر از موسیقی دوری می‌جسته است (ابن‌فضل‌الله، ۳۵۱،۳۴۸/۱۰؛ مراغی، *جامع ...*، ۲۰۳، *شرح ...*، ۳۹۳).

خوشنویسی: او در خوشنویسی شاگرد صفی‌الدین ارموی و شیخ زکی‌الدین عبدالله بن حبیب، کتابدار کتابخانهٔ المستعصم بالله عباسی (د ۶۸۳ق)، استادان یاقوت مستعصمی بود. وی را نه تنها مبرزترین خوشنویس پس از یاقوت دانسته‌اند، بلکه گفته شده که یاقوت خود به برتری او در کتابت قلم نسخ معترف بوده است (ابن فضل‌الله، ۳۰۹/۱۰-۳۱۰، ۳۴۸؛ ابن شاکر، ۲۶۳/۴).

بیشتر متون ۴ سدهٔ اخیر نام احمد سهروردی را در شمار «استادان ستّه» آورده و او را شاگرد یاقوت مستعصمی (د ۶۹۸ق) دانسته‌اند، اما این سخن بی‌پایه و فاقد هرگونه پیشینهٔ تاریخی است. ابن فوطی نام این دو تن را در ردیف یکدیگر آورده است (نک: همانجا). ابن فضل‌الله (۳۴۷/۱۰-۳۵۱) و ابن‌شاکر (همانجا) نیز به این نسبت اشاره نکرده‌اند. نویسندگان معتبر سدهٔ ۹ ق چون ابن حجر (همانجا) و ابن تغری بردی (۱۸۷/۸) هم ذکری از این نسبت به میان نیاورده‌اند. همچنین فتح‌الله بن احمد بن محمود سبزواری (ص ۱۰۴) و حاجی خلیفه (۷۱۱/۱) که او را با صفات «مکمل الصناعة» و «ماهر» ستوده‌اند، از شاگردی وی نزد یاقوت سخن نگفته‌اند. حتی در پژوهشهای مستند معاصران نیز این نسبت را نمی‌یابیم (نک: منجد، ۴۲). با اینهمه، پس از گذشت بیش از دو سده و نیم از مرگ یاقوت و ۲۱۰ سال از درگذشت سهروردی، نخستین بار در مقدمهٔ مرقع بهرام میرزای صفوی (مورخ ۹۵۱ق) این نسبت مطرح شده (دوست محمد، ۱۰-۱۲؛ بیانی، *احوال ...*، ۱۸۸/۱، ۱۹۱-۱۹۴) و سپس از راه تذکرهٔ *قطبیه* ــ که در ۹۹۴ ق تألیف شده است و اکنون در دست نیست (همان، ۸۱۳/۳) ــ به کتاب *مناقب هنروران* وارد شده (عالی، ۱۸-۱۹، ۲۳) و از آنجا به بیشتر تذکره‌های فارسی و ترکی خط و خطاطان راه یافته است (نک: *قوانین خطوط*، ۳۳-۳۴؛ *ریحان نستعلیق*، ۱۴-۱۵؛ مستقیم‌زاده، ۹۳-۹۴؛ حبیب، ۵۴، جم). همچنین این نسبت به وسیلهٔ کلمان هوار که در تألیف اثر خود از *مناقب هنروران* بهره جسته، به تحقیقات اروپایی هم وارد گردیده است (نک: ص 86-87). البته در این زمینه نباید نقش کتاب *گلستان هنر*، به‌ویژه ترجمهٔ انگلیسی آن را نادیده گرفت (نک: قاضی احمد، ۲۰-۲۱؛ هوار، 60).

مطلبی دیگر در باب دیدار احمد با یاقوت و آموختن خط از او در *مناقب هنروران* می‌یابیم. عالی می‌نویسد: یاقوت در سفر حج به شهری که احمد در آن اقامت داشت، درآمد و بر شاگردان احمد خرده گرفت که استادشان قلم را «جزمی» تراشیده و به «قط محرف» رغبت نشان نداده است (ص ۱۹). سپس به شرح حیرت سهروردی و دیدار او با یاقوت و سرانجام آموختن «قط قلم» و «نزاکت رقم» از وی در یک روز پرداخته است (همانجا). اما می‌دانیم که «قط محرف» را خوشنویسان از سدهٔ ۳ ق ــ چهار سده پیش از یاقوت ــ می‌شناخته و به کار می‌برده‌اند (منجد، ۲۹) و ظاهراً داستان یاد شده بی‌پایه است.

آثار: ابن فضل‌الله دست نوشته‌های بازمانده از او را چنین برشمرده است: *قرآن* ۷۸ جلد که بخشی از آنها در ۵ صندوق و هر صندوق بار شتری بود؛ *احیاء علوم الدین* غزالی یک نسخه؛ *المصابیح* بغوی؛ *عوارف المعارف* تألیف نیای پدرش شیخ شهاب‌الدین سهروردی؛ *مشارق الانوار* صنعانی و *المقامات* از هر یک ۳ نسخه؛ *المفصل* زمخشری دو نسخه؛ تمامی *شفای* ابن سینا در یک مجلد؛ *نهج البلاغه* ۴ نسخه؛ نیز کتابهای حدیث، ادعیه، دیوانها و جز آن شماری بسیار (۳۴۸/۱۰-۳۴۹). از قرآن‌های او ۲۰ جلد در کتابخانهٔ ربع رشیدی نگاهداری می‌شده است (رشیدالدین، ۲۳۶-۲۳۷). آنچه از این آثار برجا *مانده* و می‌شناسیم، اینهاست:

۱. *قرآن* وزیری بزرگ (۱۹ × ۲۷/۲ سانتی متر) در ۴۹۳ برگ، هر صفحه ۸ سطر (۶ سطر به قلم نسخ کتابت و ۲ سطر به قلم ثلث جلی عالی در بالا و پایین)، ۲ صفحهٔ آغازین و علامات آن مذهّب، با رقم «احمد بن السهروردی» و تاریخ ۷۰۱ق. این نسخه که به وسیلهٔ محمدبن‌عبدالعزیز ابهری تصحیح شده، در کتابخانهٔ چستربیتی نگهداری می‌شود (آربری، 41-40؛ جیمز، «قرآنها و جلدها[1]»، 59؛ «قرآنهای ممالیک[2]»، 234، 89).

۲. همچنین ۷ جزو بازمانده از ۳۰ جزو یک *قرآن* رحلی (حدود ۳۵ × ۵۰ سانتی متر)، هر جزو بین ۵۰ تا ۵۵ برگ، هر صفحه ۵ سطر (۲ صفحهٔ آغاز هر جزو ۳ سطر) به قلم محقق عالی، صفحهٔ نخست هر جزو تمام‌مذهّب با ترصیع ممتاز، متن و پیشانی و ذیل و طرفین دو صفحهٔ آغازین مذهّب و مرصع و بین السطور مزین به برگ و پیچک بر زمینهٔ الوان، سرسوره‌ها و علامات مذهّب، اسامی سوره‌ها به خط کوفی تزیینی، کاتب احمد بن السهروردی و تذهیب کار محمد بن ایبک ابن عبدالله در بغداد (بیانی، *راهنما ...*، ۲۶-۲۷؛ جیمز، «قرآنها و جلدها»، 60، «قرآنهای ممالیک»، 235). مکانهای نگاهداری: الف ـ توپکاپی سرای: جزو ۲ تذهیب شده در رمضان ۷۰۲، و نیز جزو ۴ (TS,I/51,58؛

---

1. *Qur'ans and Bindings.* 2. *Qur'āns of the Mamlūks.*

جیمز، همانجا). جزو ۱۳، تذهیب شده در ربیع‌الاول ۷۰۵ در بغداد (TS,I/50). این جزو اکنون در موزهٔ آثار ترک و اسلام استانبول نگاهداری می‌شود (جیمز، همان، 235, 79). ب ـ موزهٔ ملی ایران (ایران باستان): جزو ۱۰، با رقم کاتب به قلم خفی در حاشیهٔ صفحهٔ پایان جزو، رقم تذهیب کار و تاریخ رجب ۷۰۴ در یک مستطیل مذهب در ذیل همان صفحه. جزو ۲۵ با رقم کاتب و تاریخ محرم ۷۰۶. جزو ۲۶ با رقم کاتب و تاریخ ۷۰۶ق، و نیز جزو ۲۸. جلدها از تیماج عنابی، با متن ساده و حاشیه و ترنج ضربی ممتاز. سه جلد نخست با نقوش هندسی بسیار ظریف «عمل عبدالرحمان» و جلد آخر با نقوش درشت‌تر، بدون رقم (یادداشتهای مؤلف). دو برگ از صفحات تمام تذهیب بدرقهٔ جزوهای گم شدهٔ این *قرآن* در کتابخانهٔ چستربیتی و یک برگ آن در موزهٔ هنر متروپولیتن نیویورک نگاهداری می‌شود (همان، 235؛آربری، 28). افزون بر اینها جیمز به معرفی تک برگی پرداخته که حاوی دو جملهٔ ناقص شامل رقم کاتب به‌صورت «احمدبن‌السهروردی البکری...» به‌قلم ثلث در متن و کتیبه‌ای به‌خط کوفی در پیشانی و ذیل صفحه به صورت «بغداد حماها الله تعالی فی شهور سنة سبع و سبعمائة هلالية» است و در موزهٔ هنر متروپولیتن نگهداری می‌شود (همان، 235, 79) و آن را با قید احتمال متعلق به واپسین جزو این *قرآن* دانسته و بر پایهٔ این احتمال تاریخ پایان کتابت و تذهیب جزوهای آن را ۷۰۷ق تعیین کرده است (همان، 235). این احتمال به سبب وجود نسبت «بکری» که احمد سهروردی هرگز در رقم خود به کار نبرده و به دلیل ناهمسانی ویژگیهای تذهیب آن با صفحات مذهب جزوهای دیگر و ناهمگونی نوع قلم و محل رقم کاتب و تاریخ تذهیب با نمونه‌های موجود در جزوهای دیگر، نه تنها پذیرفتنی نیست، بلکه سؤال برانگیز است.

۳. سه قطعه از مرقع مشهور به بایقرا ـ طهماسب، به قلم توقیع دودانگ عالی، با رقم «احمد بن السهروردی» و تاریخ ذیقعدهٔ ۷۱۰ در توپکاپی سرای (بیانی، *احوال*، ۱۵/۴ـ۱۶).

۴. *قرآن* سلطانی کوچک (۲۶ × ۳۵ سانتی متر) در ۲۷۹ برگ، هر صفحه ۱۳ سطر، به قلم نسخ کتابت خوش و ثلث دودانگ جلی عالی، که صفحات نخست و نشانه‌ها و سرسوره‌هایش مذهب است، با رقم «احمد بن السهروردی» و تاریخ شوال ۷۱۸ که در موزهٔ آثار ترک و اسلام استانبول نگهداری می‌شود (دفتر *کتبخانه* ...، ۲؛ بیانی، همان، ۱۵/۴؛ جیمز، «قرآنهای ممالیک»، 80،240).

۵. *نهج البلاغة* به قطع وزیری بزرگ (۱۹ × ۲۹ سانتی متر)، دارای ۲۵۴ برگ، هر صفحه ۱۳ سطر، به قلم کتابت عالی و ثلث دودانگ جلی عالی، با رقم «احمد بن یحیی بن محمد بن عمر بن محمد السهروردی» و تاریخ شوال ۷۲۸، موجود در کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی (بیانی، همان، ۱۴/۴ـ۱۵؛ شورا، ۱۱/۱۵۵ـ۱۵۶).

۶. یک قطعه از مرقع مالک [دیلمی] به قلم ریحان ۳ دانگ جلی ممتاز، با رقم «احمدبن‌السهروردی»، موجود در توپکاپی سرای (بیانی، همان، ۱۵/۴).

۷. چهار قطعه از مرقع مشهور به بایقرا ـ طهماسب، به قلم ثلث ۴ دانگ جلی ممتاز و نسخ کتابت و توقیع نیم دانگ عالی، با رقم «احمد ابن السهروردی» (همان، ۱۶/۴).

۸. نیز ۲۷ قطعه از همان مرقع به قلمهای ریحان و ثلث ۳ دانگ جلی ممتاز و نسخ کتابت عالی و توقیع و رقاع دو دانگ عالی، با رقم «احمدبن السهروردی» (همان، ۱۵/۴).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الدرر الكامنة*، حیدرآباد، ۱۳۹۲ق/۱۳۷۲م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفيات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن فضل الله عمری، احمد، *مسالک الابصار فی ممالک الامصار*، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *تلخیص مجمع الآداب*، به کوشش عبدالقدوس قاسمی، لاهور، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران، ۱۳۴۵ـ ۱۳۵۸ش؛ همو، *راهنمای گنجینهٔ قرآن در موزهٔ ایران باستان*، تهران، ۱۳۲۸ش؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حبیب [اصفهانی]، *خط و خطاطان*، قسطنطنیه، ۱۳۰۵ق؛ *دفتر کتبخانهٔ ایاصوفیه*، استانبول، ۱۳۰۴ق؛ دوست محمد، *حالات هنروران*، به کوشش محمد عبدالله جغتایی، لاهور، ۱۹۳۶م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *مکاتبات رشیدی*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۹۴۵م؛ *ریحان نستعلیق*، به کوشش محمد عبدالله جغتایی، لاهور، ۱۹۴۱م؛ سبزواری، فتح‌الله، «اصول و قواعد خطوط سته»، *فرهنگ ایران زمین*، تهران، ۱۳۴۲ش، ج ۱۱؛ شورا، *خطی*؛ عالی، مصطفی، *مناقب هنروران*، استانبول، ۱۹۲۶م؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق بین احتلالین*، بغداد، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۶م؛ قاضی احمد قمی، *گلستان هنر*، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *قوانین خطوط*، به کوشش محمد عبدالله جغتایی، لاهور، ۱۹۶۹م؛ مراغی، عبدالقادر، *شرح ادوار*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، *جامع الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۲ش؛ مستقیم زاده، سلیمان، *تحفهٔ خطاطین*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، قاهره، ۱۹۵۸م؛ منجد، صلاح‌الدین، *یاقوت المستعصمی*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:
Arberry, A. J., *The Koran Illuminated*, Dublin, 1967; Huart, C., *Les calligraphes et les miniaturistes de l' orient musulman*, Osnabrück, 1972; James, David, *Qur'āns of the Mamlūks*, London; 1988; id, *Qur'ans and Bindings*, from the Chester Beatty Library, London, 1980; TS.

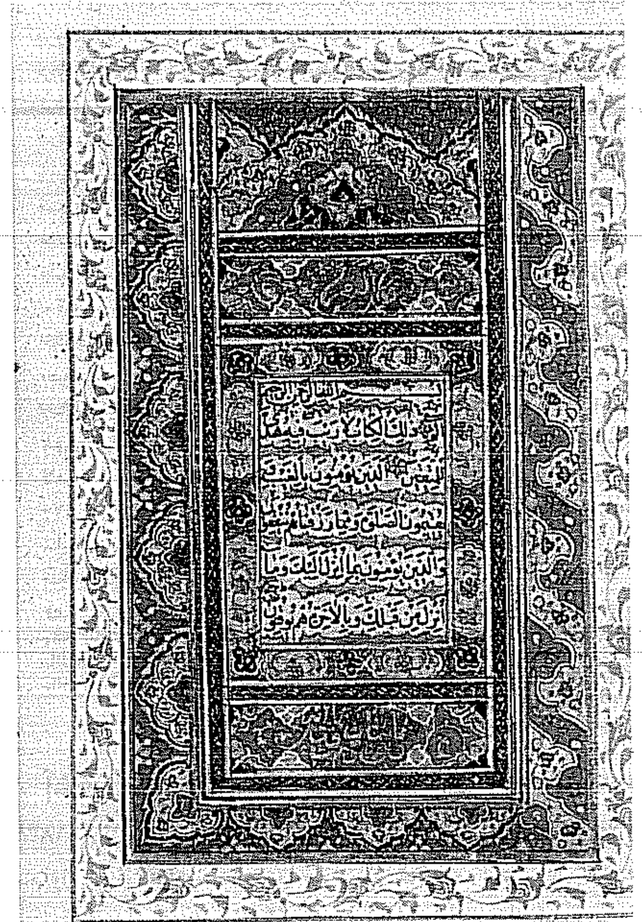
محمدحسن سمسار

اَحمَدِ شاملو، فرزند محمد حسین شاملوی مشهدی (د ۱۲۶۴ق/۱۸۴۸م)، از استادان نامدار قلم نسخ ایران. وی بجز نسخ، همهٔ اقلام متداول، از آن میان نستعلیق را خوش، و شکسته را عالی می‌نوشته است (بیانی، *احوال* ...، ۴۰/۱). وی را باید از جملهٔ پیروان شیوهٔ میرزا احمد نیریزی به شمار آورد که قلم نسخ را به درجات عالی رسانده‌اند (همو، «خط»، ۷۷۲/۱). احمد، خوشنویس سرکاری محمد ولی میرزا فرزند فتحعلی‌شاه قاجار و استاد خط او بوده است. وی «احمد شاملو» رقم می‌کرده و عباراتی چون: «حقیر عزلت جو» و «غلام عقیدت خو»، «بندهٔ اخلاص جو» همراه با رقم خود به کار می‌برده است (همو، *احوال*، ۴۰/۱، ۲۳۹/۴).

آثار:

الف ـ نسخ خطی: ۱. رسالهٔ *ذخیرة الآخرة*، به قلم نسخ کتابت خفی ممتاز با ترجمهٔ فارسی به قلم نستعلیق با رقم و تاریخ ۱۲۱۷ق (همان، ۴۰/۱، ۱۶/۴؛ آتابای، *فهرست کتب* ...، ۵۵۴ـ۵۵۶). ۲. *قرآن* جانمازی،

به قلم نسخ خفی غبار و رقاع عالی کتابت شده، «حسب الامر... محمد ولی میرزای قاجار،...»، با رقم و تاریخ ۱۲۲۷ق (همو، *فهرست قرآنها...*، ۱۸۲-۱۸۳؛ بیانی، همان، ۱۶/۴). ۳. یک نسخهٔ *دعای ابوحمزهٔ ثمالی* به قلم نسخ کتابت با ترجمهٔ فارسی به نستعلیق خوش و حواشی به شکستهٔ کتابت عالی، با رقم و تاریخ ۱۲۳۲ق (آتابای، *فهرست کتب*، ۳۳۲-۳۳۴؛ بیانی، همان، ۲۳۹/۴). ۴. یک نسخه *صحیفهٔ سجادیه* به قلم نسخ با ترجمهٔ فارسی به نستعلیق کتابت خفی خوش در مجموعهٔ بیانی (همان، ۴۰/۱).



قرآن به خط احمد شاملو (به قطع جانمازی، ۱۲۲۷ق)
کاخ-موزهٔ گلستان

ب - مرقع: بیانی از مرقعی عظیم شامل بخشی از آثار او در یک مجموعهٔ خصوصی یاد می‌کند که «جملهٔ اقلام متداول اسلامی حتی کوفی را در آن مشق کرده است» و رقعه‌های نستعلیق آن به قلم دو دانگ عالی و به تاریخ ۱۲۲۲ق بوده است (همانجا).

ج - قطعات: دو قطعه به قلم نسخ کتابت با رقم و تاریخهای ۱۲۱۸ و ۱۲۲۲ق موجود در کتابخانه‌های سلطنتی [پیشین] و آستان قدس رضوی (همان، ۱۶/۴؛ آتابای، *فهرست مرقعات*...، ۱). چهار قطعه به قلم شکستهٔ کتابت جلی و خفی با رقم و تاریخ کتابت بین ۱۲۱۸ تا ۱۲۴۹ق در مجموعهٔ بیانی [هم اکنون در موزهٔ هنرهای تزیینی تهران] (بیانی، همان، ۲۳۹/۴). همچنین یک قطعه به قلم شکستهٔ کتابت خفی ممتاز با رقم و تاریخ ۱۲۲۰ق در یک مجموعهٔ خصوصی (همانجا). نیز یک قطعه به قلمهای ثلث و رقاع کتابت خوش از مرقعی در کتابخانهٔ ملک و قطعه‌ای به قلم رقاع خوش در یک مجموعهٔ خصوصی در تهران (همان، ۱۶/۴؛ همایون‌فرخ، ۷۳۶). قطعه‌ای به قلم نستعلیق جلی در کتابخانهٔ ملی تهران (ملی، ۶/۸ - ۹) و رقعه‌ای به قلم نسخ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (مرکزی، ۳۷۰۸/۱۴).

مآخذ: آتابای، بدری، *فهرست قرآنهای خطی کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ همو، *فهرست کتب دینی و مذهبی خطی کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، *فهرست مرقعات کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همو، «خط»، *ایرانشهر*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ مرکزی، خطی؛ ملی، خطی؛ همایون‌فرخ، رکن‌الدین، *سهم ایرانیان در پیدایش و آفرینش خط در جهان*، تهران، ۱۳۵۰ش.
فاطمه رادمنش

اَحْمَدْ شاهِ بَهادُر، ابوالنصر مجاهدالدین (حک ۱۱۶۱-۱۱۶۷ق/ ۱۷۴۸-۱۷۵۴م)، فرمانروای گورکانی (مغول) هند. احمد پسر محمد شاه بود که در روزگار او امپراتوری گورکانی ــ به ویژه پس از حملهٔ نادرشاه بر هند ــ سخت به سستی و انحطاط گرایید. محمد شاه که دل تنها در گرو مهر حرم داشت و کار سلطنت را سهل گرفته بود، تقریباً همهٔ استانهای هند را که اورنگ زیب (ه‌ م) به میراث گذاشته بود، از دست داد. اقوام مَرَهَته، از گجرات تا بنگال را زیر نفوذ خود داشتند و جاتها در آگره، افغانان روهیله در روهیل‌خند[1] و سیکها در پنجاب به قدرت رسیده بودند (بنرجی، 20-18؛ بهادر، II(1)/504-505). احمد شاه نیز روزگار کودکی و جوانی را در حرم شاهی گذرانید و حتی اجازه نداشت که در اجتماع ظاهر شود. او از فنون جنگی و تدابیر کشورداری کاملاً بی بهره بود (الیوت، VIII/104-105,112) و نخستین‌بار هنگامی زندگی اندرون حرم را ترک گفت که احمدشاه‌درانی (ه‌ م) به هند لشکر کشید.

محمد شاه که بیمار بود، به سفارش اعتماد الدولهٔ وزیر برای پشت گرمی سپاه، احمد شاه را به سرداری لشکر گمارد و دایی شاهزاده، سعادت خان را به مشاورت او منصوب کرد و مسئولیت ادارهٔ جنگ را نیز به وزیر سپرد. نبرد دو سپاه مغول و درانی در ۱۳ ربیع‌الاول ۱۱۶۱ق/ ۳ مارس ۱۷۴۸م در ۶ میلی سیرهند آغاز شد. در بحبوحهٔ جنگ، شاه درانی با ارسال هدایایی برای شاهزاده احمد، به او پیغام داد که در صورت واگذاری فتوحات نادرشاه در هند و نیز ارسال مالیات به او ــ همچنانکه پیش‌تر برای نادرشاه فرستاده می‌شد ــ از این لشکرکشی باز خواهد گشت؛ اما سرسختی اعتماد الدوله در برابر این درخواست موجب شد تا جنگ همچنان ادامه یابد. با اینکه اعتماد الدوله در پی ادامهٔ نبرد به قتل رسید، ولی به پایمردی صفدر جنگ (ه‌ م) و برخی دیگر از فرماندهان شاهزاده، سپاه احمد شاه درانی پای به گریز نهادند

1. Rohilkhand

(کشمیری، ۲۰۶؛ الیوت، 109-106/ VIII؛ قس: حسینی، ۱/۱۱۳-۱۲۹، شرح مبسوط و جانبدارانهٔ منشی دربار احمد شاه درانی). به این ترتیب نخستین مأموریت شاهزاده احمد به پیروزی انجامید.

محمد شاه در ۲۷ ربیع الثانی ۱۱۶۱ درگذشت، در حالی که شاهزاده احمد همراه با سپاه در راه بازگشت به دهلی به ناحیهٔ پانی پت رسیده بود، صفدر جنگ پس از آگاهی از مرگ امپراتور در همانجا شاهزاده را به پادشاهی برنشاند و شاه جدید برای خویش لقب «مجاهد الدین ابوالنصر احمد شاه بهادر پادشاه غازی» را برگزید (کشمیری، ۲۴۰). صفدر جنگ وزارت یافت و جاوید خان خواجهٔ حرمسرا که خواندن و نوشتن هم نمی‌دانست، داروغهٔ دیوان خاص شد. همچنین مادر احمد شاه به تدریج نیرومند شد، تا جایی که تمام قدرت امپراتوری به دست او و جاوید خواجه افتاد و برای احمد شاه از امپراتوری جز نامی نماند (الیوت، VIII/112-114). در این میان احمد شاه درانی فرصت را غنیمت شمرد و در ۱۱۶۲ق بار دیگر به پنجاب تاخت؛ معین الملک میرمنو حاکم پنجاب پس از اندک مقاومتی تسلیم شد و چارمحال: سیالکوت، ایمن آباد، پرسارور و اورنگ آباد (نک: همو، VIII/115) ــ از متصرفات پیشین نادرشاه ــ به دست احمد شاه درانی افتاد (حسینی، ۱/۱۳۴-۱۳۶؛ شاهنواز خان، ۱/۳۶۰؛ لاهوری، ۱/۲۰۸-۲۰۹). او همچنین ۳ سال بعد به بهانهٔ نرسیدن مالیهٔ چارمحال، برای سومین بار به پنجاب تاخت که این بار نیز سپاهیان مغول به سرداری معین الملک را که از سوی امپراتوری پشتیبانی نمی‌شدند، شکست داد و پنجاب و مولتان را به قلمرو خود افزود (همو، ۱/۲۰۹-۲۱۱؛ بنرجی، 20-19). دربارهٔ یکی از علل این شکست گفته‌اند که غازی الدین خان ــ یکی از بزرگان دربار دهلی ــ معین الملک را دشمن می‌داشت و از این رو شاه را از ارسال نیروی کمکی به پنجاب باز داشت (لاهوری، همانجا؛ نیز نک: هد، احمد شاه درانی).

دربار شاه با از دست رفتن بخشی از قلمرو امپراتوری چنان به آشفتگی گرایید که شاه از ادارهٔ کاخ و حرم خویش باز ماند، تا جایی که برای جبران وضع بد مالی دربار، زیور آلات زنان حرم را از آنان گرفت (الیوت، VIII/115-116,122).

از سوی دیگر صفدر جنگ که اوده و الله آباد را در اختیار داشت، با آگاهی از وضع شاه در فکر افزایش قدرت خویش بود. او اقوام روهیله، بنگش، مرهته و جات را بر ضد یکدیگر تحریک می‌کرد و مدتی را در جنگ با آنان گذرانید (شاهنوازخان، ۱/۳۶۶-۳۶۷). با این حال به درخواست احمدشاه با جلب کمک سپاهیان مرهته برای مقابله با درانیها، هولکر، سردار آنان را به دهلی نزد احمد شاه آورد، اما جاوید خان خواجه که بر دستگاه امپراتوری نفوذی تمام داشت، با موافقت شاه، با ایلچی شاه درانی از در سازش درآمد که در پی آن صفدر جنگ به همین بهانه جاوید خان را کشت (همو، ۱/۳۶۲، ۳۶۷). شاه که از افزونی قدرت صفدر جنگ به هراس افتاده بود، غازی‌الدین خان را که بر کشیدهٔ صفدر جنگ بود، به دشمنی او بر انگیخت. سرانجام این کشمکشها به سبب شیعی بودن صفدر جنگ، به جنگ مذهبی در دهلی منجر شد (فدایی، ۴/۳۱۱-۳۱۴).

صفدر جنگ، آشکارا علم مخالفت با شاه را بر افراشت و حتی یکی از شاهزادگان را به فرمانروایی نامزد ساخت. در برابر، احمد شاه نیز، انتظام الدوله پسر فخرالدین خان را به جای صفدر جنگ، وزارت داد (شاهنوازخان، ۱/۳۶۷-۳۶۸). آنگاه غازی الدین، سپاه مرهته را بر ضد صفدر جنگ به یاری خواند که در نتیجه صفدر جنگ ترک مخالفت گفته، به حکومت الله آباد و اوده بسنده کرده، رهسپار آن دیار شد (فدایی، ۴/۳۱۴). اندکی بعد هنگامی که غازی‌الدین خان، با حمایت سپاهیان مرهته در حوالی آگره، جاتها را، به جرم حمایت از صفدر جنگ، در محاصره داشت، امپراتور به سبب بیم افزایش قدرت او، به قصد براندازی وی به سکندره شتافت، اما با سپاهیان مرهته درگیر شد و گروهی از زنان حرم او اسیر شدند. امپراتور به ناچار غازی الدین خان را که از پشتیبانی مرهته برخوردار بود، به جای انتظام الدوله به وزارت برگماشت، اما غازی الدین در نخستین روز وزارت، شاه و مادرش را به زندان افکند و پس از یک هفته هر دو را نابینا ساخت و عزالدین فرزند جهاندارشاه را در ۱۰ شعبان ۱۱۶۷ به سلطنت برنشاند (شاهنواز، ۳/۸۸۷-۸۸۹). احمد شاه معزول و نابینا ۲۱ سال دیگر زنده بود، تا اینکه در ۱۱۸۹ق/۱۷۷۵م در روزگار سلطنت شاه عالم درگذشت (*دانشنامه*). مدت پادشاهی او را ۶ سال و ۳ ماه و ۱۶ روز نوشته‌اند (نیاز، ۲۰-۲۱).

مآخذ: حسینی، محمود، *تاریخ احمد شاهی*، مسکو، ۱۹۷۴م؛ *دانشنامه*؛ شاهنواز خان، *مآثر الامرا*، به کوشش عبدالرحیم و میرزا اشرف علی، کلکته، ۱۸۸۸-۱۸۹۲م؛ فدایی، نصرالله، *داستان ترکتازان هند*، بمبئی، ۱۳۰۹ق؛ کشمیری، عبدالکریم، *بیان واقع*، به‌کوشش نسیم، لاهور، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ لاهوری، علی الدین، *عبرت نامه*، لاهور، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ نیاز، *تاریخ کنجپوره*، به کوشش محمد باقر، لاهور، ۱۳۹۳ق/ ۱۹۷۳م؛ نیز:

Bahadur, K. P., *A History of Indian Civilisation* , New Delhi, 1980; Banerjee, A. Ch., *The New History of Modern India 1707-1947*, Calcutta, 1983; Elliot, H. M., *The History of India*, Lahore, 1976.

محمد آصف فکرت

اَحْمَدْ شاهِ دُرّانی (۱۱۳۴-۱۱۸۶ق/ ۱۷۲۲-۱۷۷۲م)، پایه‌گذار سلسلهٔ درانی در افغانستان.

پدرش محمد زمان خان از شاخهٔ سدوزایی قبیلهٔ ابدالی و حاکم هرات (نک: هد، ابدالی)، و مادرش زرغونه از قبیلهٔ الکیوزایی بود (قدوسی، ۲/۴۳۸). در ۱۱۳۳ق که محمد زمان خان طی درگیریهای قبیله‌ای کشته‌شد، خانواده‌اش مجبور به‌ترک هرات‌شدند (استرابادی، ۷-۸؛ حسینی، ۱/۳۱-۳۲؛ درانی، 15). به روایتی محمد زمان خان چون هرات را آشفته دید، همسر باردار خود را به ملتان نزد مادر و دایی خود فرستاد و احمد در همانجا به دنیا آمد و مدت ۷ سال نزد دایی پدر به سر برد، سپس به برادر بزرگ‌تر خود، ذوالفقار خان، حاکم هرات پیوست (فیض محمد، ۹؛ درانی، همانجا). اما برخی بر آنند (نک: غبار، ۳۵۴) که احمد در هرات زاده شد و بعد همراه مادر به‌فراه رفت. به‌هر حال در

۱۱۴۳ق در پی لشکرکشی نادرشاه افشار به هرات، ذوالفقار خان همراه خانواده‌اش و احمد به ناچار هرات را ترک کرد و نخست به فراه رفت و آنگاه به سوی قندهار روانه شد (استرابادی، ۱۴۴، ۳۰۲؛ مروی، ۱۹۸/۱؛ درانی، 17)، اما حسین خان غلزایی (علجایی) حاکم قندهار از حضور ذوالفقارخان بیمناک شد و او و برادرانش، علیمردان خان و احمد خان را به زندان افکند، ولی در ۱۱۵۰ق چون نادرشاه قندهار را گشود، آنان را از بند رهانید و به مازندران فرستاد (استرابادی، ۳۰۲؛ سلطان محمد، ۱۲۱). بنا به روایتی دیگر (حسینی، ۳۵/۱) نادرشاه به سبب بیم از شورش ذوالفقار خان او و نزدیکانش را در اردوی خود نگه داشت. غبار (همانجا) بر آن است که احمد خان در ۲۰ سالگی پس از مرگ برادرش ذوالفقارخان به اردوی نادر پیوست و چندی بعد در زمرۀ نزدیکان او درآمد و فرماندهی ابدالیان لشکر نادر را بر عهده گرفت. او در لشکرکشیهای متعدد نادر شرکت کرد و تجربه اندوخت (فیض محمد، همانجا). نادر نیز او را می‌ستود و حتی گفته‌اند، پیش بینی کرده بود که پس از وی به سلطنت خواهد رسید (قدوسی، همانجا).

پس از قتل نادر (۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م) و پریشانی اردوی او، احمد خان با دیگر فرماندهان افغان به دفاع از حرم وی همت گمارد، ولی آنگاه که احمد خان، ستیز با مدعیان دولت نادری را بیهوده دید، همراه با دیگر سران افغان عازم قندهار شد (استرابادی، ۴۲۶؛ مروی، ۱۱۹۶/۳؛ حسینی، ۴۳/۱-۵۱). در راه قندهار، سران قبایل افغان در نزدیکی این شهر، احمد خان را به پادشاهی برگزیدند و او در شعبان ۱۱۶۰/ژوئیۀ ۱۷۴۷ تاج شاهی بر سر نهاد و خود را دُرِ دُرّان خواند و قندهار را به پایتختی برگزید. از این پس قبیلۀ ابدالی نیز به درانی شهرت یافت (درانی، 18؛ حسینی، ۳۱/۱، ۵۲-۵۳؛ عبدالرحمان خان، ۱۵۲/۲).

احمد شاه از خلأ قدرتی که بر اثر قتل نادر و ضعف امپراتوری گورکانی هند به وجود آمده بود، استفاده کرد و به سرعت موضع خود را در شرق ایران استوار ساخت و مالیاتهای گرفته شده از پنجاب و سند و کابل را که به وسیلۀ دو تن از دیوانسالاران نادرشاه از هند به خراسان آورده می‌شد، مصادره کرد و بخشی از آن را میان امرا و فرماندهان قبایل تقسیم کرد (حسینی، ۵۶/۱؛ قس: موسوی، ۵۱؛ ابوالحسن گلستانه، ۶۰، که این واقعه را پیش از تاجگذاری او دانسته‌اند). احمد شاه که خود را وارث متصرفات شرقی نادرشاه می‌دانست، به زودی بخشهایی از ایران، هند و ترکستان را به قلمرو خود افزود که وسعت آن به بیش از ۲٬۰۰۰٬۰۰۰ کم۲ می‌رسید (گانکوفسکی، ۴۰).

احمدشاه و هند: احمد شاه در طول حکومت خود بارها به هند لشکر کشید و این امر به تضعیف حکومت مرکزی هند و اقتدار حکام محلی منجر شد. او پس از تسخیر پیشاور، به پنجاب روی آورد و در ۱۱۶۱ق لاهور را محاصره کرد. آنگاه که شاهنواز خان حاکم پنجاب فرستادۀ او را به قتل رسانید، لاهور را بگرفت و شاهنواز خان را به دهلی گریزاند (حسینی، ۱۰۳/۱-۱۰۸؛ کشمیری، ۱۸۷-۱۸۹؛ مفتی لاهوری، ۲۰۲/۱-۲۰۳؛ راجرز، 69). سپس چون قصد دهلی کرد، محمدشاه، امپراتور هند، سپاهی به فرماندهی پسرش احمد همراه با وزیرش قمرالدین خان به نبرد او فرستاد. هر چند در این جنگ قمرالدین خان کشته شد، ولی هندیان احمد شاه درانی را شکست دادند. هم در این میان خبر رسید که گروهی از خوانین بر ضد او سر به شورش برداشته‌اند. احمد شاه بی درنگ بازگشت (کشمیری، ۲۰۵-۲۱۴؛ الیوت، 111- VIII/109) و شورشی را که به گفتۀ حسینی (۱۳۲/۱-۱۳۳)، خان خانان از امرای وی در پیشاور به راه انداخته بود، سرکوب کرد (قس: ابوالحسن گلستانه، ۹۱؛ دوپری، 335).

احمدشاه درانی در ۱۱۶۲ق بار دیگر به لاهور هجوم برد و میرمنو، پسر قمرالدین خان را که به حکومت آنجا منصوب شده بود، شکست داد و لاهور را به چنگ آورد و از او پیمان گرفت که مالیات سالیانۀ ۴ ناحیۀ سیالکوت، اورنگ آباد، گجرات و امریتسر را به عنوان غرامت به‌قندهارفرستد (حسینی، ۱۳۴/۱-۱۳۶؛ شاهنوازخان، ۳۶۰/۱؛ مفتی لاهوری، ۲۰۸/۱-۲۰۹)، اما چون میرمنو از ارسال مال مقرر، سر باز زد، احمدشاه در ۱۱۶۴-۱۱۶۵ق بار دیگر لاهور را متصرف شد. او این بار افزون بر گرفتن مالیات معوقه، مبلغی گزاف به عنوان پیش‌کش و غرامت ستاند و نیز ملتان و کشمیر را به قلمرو خود افزود؛ ولی میرمنو را در حکومت لاهور باقی گذارد (حسینی، ۳۰۸/۱-۳۳۵؛ مفتی لاهوری، ۲۰۹/۱- ۲۱۰؛ راجرز، 70). احمدشاه در راه بازگشت به قندهار، پیشاپیش، سپاهی به سرکوب برادرزاده‌اش، لقمان خان که با همکاری گروهی از سران افغان، پایتخت را تسخیر کرده بود، گسیل کرد. شورش سرکوب شد و لقمان خان به قتل رسید (حسینی، ۳۴۷/۱-۳۵۱).

در ۱۱۶۹ق/۱۷۵۶م چون عمادالملک، وزیر قدرتمند امپراتوری گورکانی، لاهور را از چنگ مغولانی بیگم همسر میرمنو و حاکم واقعی آنجا که با احمد شاه درانی روابط خوبی داشت، بیرون آورد (همو، ۵۵۵/۱-۵۶۲؛ شاهنوازخان، ۸۹۳/۳)، احمدشاه‌درانی، برای چهارمین بار به لاهور لشکر کشید و پس از غلبه بر آدینه بیک خان فرمانروای جدید آنجا، لاهور را بازپس گرفت؛ سپس به دهلی تاخت و سپاهیانش آنجا را به باد غارت دادند. سرانجام عالمگیر دوم که پس از عزل احمدشاه گورکانی به حکومت رسیده بود، در جمادی الاول ۱۱۶۹ چون نواحی سرهند، ملتان، کشمیر و لاهور را رسماً به پادشاه درانی واگذارد، غارت شهر خاتمه یافت و کار به صلح انجامید. احمد شاه درانی پس از آنکه پسرش تیمور را که با دختر عالمگیر ازدواج کرده بود، به حکومت لاهور برگماشت، برای سرکوب جاتها و غارت معابد هندوها رهسپار جنوب هند شد (حسینی، ۶۱۲/۱-۶۱۷، ۶۴۹/۲-۷۰۷؛ سلطان محمد، ۱۳۱-۱۳۲؛ راجرز، 72-71؛ رضوی، 167-166).

پس از بازگشت احمدشاه درانی از هند، قوم مراته (مرهته) که سالهادر حکومت‌مرکزی هند نفوذ بسیار داشتند(نک: سریواستوا، I/67)، به تثبیت موضع خود در دهلی پرداختند. از سوی دیگر عمادالملک وزیر نیز آنگاه که عالمگیر را در ۱۱۷۰ق به قتل رساند و یکی از شاهزادگان هند را با لقب شاه جهان ثانی بر تخت نشاند، مراته‌ها

با یاری سیکها و آدینه بیک خان، لاهور را از چنگ تیمورشاه بیرون آوردند و او را به کابل واپس راندند و به جای وی آدینه بیک حکومت لاهور یافت (حسینی، ۷۲۴/۲ـ۷۵۰؛ طباطبایی، ۹۰۸/۳ـ۹۰۹؛ رضوی، 168؛ مالک، 271-269).

حکام مسلمان شمال هند که به سبب افزایش قدرت مراته‌ها خود را در خطر می‌دیدند، احمد شاه را به هند فراخواندند (سرکار، 441-435؛ الیوت، VIII/268). احمدشاه درانی نیز پس از آنکه شورش نصیرخان را در بلوچستان سرکوب کرد، در ۱۱۷۰ق/۱۷۵۷م به هند لشکر کشید و پس از تصرف لاهور راهی دهلی شد و عمادالملک وزیر که با مراته‌ها همکاری نزدیک داشت، گریخت و دهلی به دست افغانها افتاد. سرانجام احمدشاه درانی، در نبردی که در پانی‌پت، نزدیکی دهلی روی داد (۱۱۷۴ق/۱۷۶۱م)، مراته‌ها را سخت در هم شکست و غنایم فراوانی به چنگ آورد (حسینی، ۹۵۶/۲ـ۱۰۲۱؛ سلطان‌محمد، ۱۴۰ـ۱۴۱؛ الیوت، VIII/150-157,280؛ شیودو، 273-268).

پس از نبرد پانی‌پت که از مهم‌ترین جنگهای مسلمانان و هندوان بود، خارج شدن مراته‌های قدرتمند از صحنهٔ سیاسی هند و نیز ضعف دولت مرکزی و خروج سریع احمدشاه درانی از هند، راه را برای نفوذ نیروهای بریتانیا در بنگال هموار کرد. آنان پس از جنگ بَکسار (۱۷۶۴ـ۱۷۶۵م) کاملاً بر بنگال سیطره یافتند (داتا، 25-24؛ سریواستوا، I/182-187). سپس دولت بریتانیا در سالهای ۱۱۷۵ تا ۱۱۸۴ق که احمدشاه درانی به نبرد با سیکها مشغول بود ــ همچنانکه از نامه‌های فرماندار انگلیسی بنگال به «کمیتهٔ منتخب» پیداست ــ فرصتی می‌جست تا راهی برای نفوذ به دستگاه حکومتی هند بیابد (سینها، 634-624؛ داتا، 53 ـ52؛ اورما، ۳۳ـ۴۰، ۱۰۹ـ ۱۲۸). از سوی دیگر قدرت امپراتوری گورکانی چنان متزلزل شده بود که حتی احمد شاه درانی در پشتیبانی از شاه عالم دوم و جلب حمایت حکمرانان ولایات هند از وی، چندان توفیقی نیافت (دوپری، 338).

از پیامدهای دیگر نبرد پانی‌پت، شورش سیکها در پنجاب بود که خطری جدی برای حکمرانان شمال هند و افغانها به شمار می‌رفتند. آنان بعد از جنگ پانی‌پت و خروج افغانها، بر لاهور و سرهند چیره شده بودند. سپس احمدشاه درانی در ۱۱۷۵ق/۱۷۶۱م بار دیگر به لاهور هجوم برد و در نبردی سیکها را قتل عام کرد (حسینی، ۱۰۴۵/۲ـ۱۰۷۵؛ مفتی لاهوری، ۲۳۹ـ۲۴۲). در سالهای ۱۱۷۵ـ۱۱۸۴ق نیز احمد شاه بارها برای مقابله با سیکها به هند تاخت، اما در سرکوب کامل آنان که از شیوهٔ جنگ و گریز پیروی می‌کردند، توفیقی نیافت (حسینی، ۱۰۸۹/۲ـ۱۱۱۲، ۱۱۴۹؛ مفتی لاهوری، همانجا).

احمدشاه درانی و ایران: مقارن فرمانروایی احمدشاه در قندهار، دستگاه حکومتی ایران به دنبال قتل نادر و جانشینی شاهرخ، نوادهٔ وی که سرداران نادر بر او چیرگی داشتند، سخت آشفته بود. از همین رو احمدشاه درانی پس از آنکه متصرفات شرقی نادر را به چنگ آورد، به خراسان تاخت. او نخست هرات را در حصار گرفت و پس از آنکه سپاه شاهرخ را که به مدد هراتیان آمده بودند، در تربت جام درهم شکست، بر شهر چیره شد (حسینی، ۲۵۲/۱ـ۲۷۱؛ ابوالحسن گلستانه، ۶۱ ـ ۶۵؛ سلطان محمد، ۱۲۸). سپس به مشهد روی آورد و شاهرخ به رغم اصرار امیران خود مبنی بر مقاومت در برابر مهاجمان، با احمدشاه درانی از در صلح درآمد و با پرداخت غرامت در حکومت باقی ماند. با اینهمه، پادشاه درانی در تسخیر نیشابور ناکام ماند (همو، ۱۲۸ـ ۱۲۹؛ حسینی، ۲۸۷/۱ـ۳۰۲؛ اعتضاد السلطنه، ۳۸ـ ۳۹). با این حال سپاهیانی که او به سبزوار گسیل داشته بود، کشتاری سخت به راه انداختند و آنجا را به باد غارت دادند (حسینی، ۲۹۷/۱ـ۲۹۸؛ ابوالحسن گلستانه، ۷۵) و نیز سپاهی که احمدشاه به ترکستان فرستاده بود، بلخ و برخی نواحی دیگر را گشود (حسینی، ۲۶۳/۱ـ۲۶۵، ۳۰۲).

احمدشاه درانی در ۱۱۶۷ق پس از آگاهی از شورش میرعلم خان از سرداران نادرشاه در خراسان (همو، ۴۲۱/۱)، بار دیگر رهسپار آنجا شد. و پس از تسخیر تون و طبس، مشهد را محاصره کرد. شاهرخ بار دیگر به ناچار از در صلح درآمد و با پرداخت غرامتی سنگین و ضرب سکه به نام احمدشاه، دوباره در سلطنت ابقا شد (همو، ۴۳۲/۱ به بعد؛ موسوی، ۵۲؛ مان، 163).فیض محمد(ص ۱۵) و سلطان محمد(ص ۱۳۰) تاریخ هجوم احمدشاه درانی به خراسان را به خطا در ۱۱۶۴ و ۱۱۶۵ق آورده‌اند، زیرا فرمان تاریخی احمدشاه به رؤسای قبایل کوکلان در ۱۱۶۷ق صادرشده،و نیز بر مهر شاهرخ تاریخ مصالحهٔ وی با احمد شاه ۱۱۶۸ق نقش است (نک: شهشهانی، ۱۵۹ـ۱۶۳؛ نوایی، ۵۴۸).احمدشاه بعد از استقرار پادگانی‌در مشهد،برای‌جبران‌شکست پیشین‌خود در تسخیر نیشابور،در ۱۱۶۸ق،با استفاده از توپهای سنگین بر این شهر استیلا یافت، ولی حکومت نیشابور را به عباس قلی‌خان حاکم‌پیشین آن واگذارد (حسینی، ۵۱۱/۱ـ۵۱۶؛ مان، 164).

بعد از هجوم دوم احمدشاه به خراسان، گروهی از سران قبایل خراسانی مخالف افغانها با لشکر خویش به محمدحسن خان قاجار در استراباد پیوستند. احمدشاه سپاهی به فرماندهی شاه پسندخان به مقابلهٔ آنان به استراباد فرستاد، ولی او در نبرد با جنگجویان قاجار شکست خورد و عقب نشست (حسینی، ۵۲۸/۱ ـ ۵۲۹؛ سلطان محمد، ۱۳۱؛ موسوی، همانجا؛ اعتمادالسلطنه، ۱۱۵۳ـ۱۱۵۴).

احمدشاه‌از این پس‌تاپایان‌حکومت‌خویش‌همچنان‌در رویدادهای هرات و خراسان مداخله می‌کرد، به ویژه هرات که از نظر جغرافیایی برای درانیان اهمیت بسزایی داشت، زیرا پادشاه درانی از این ناحیه می‌توانست به سهولت نواحی خراسان و ترکستان را عرصهٔ تاخت و تاز قرار دهد. از این رو برای تثبیت پایگاه خود در هرات، در ۱۱۷۵ق فرزندش تیمور را به جای درویش علی خان به حکومت آنجا برگمارد (حسینی، ۱۰۴۲/۲ـ۱۰۴۳). احمدشاه در آخرین هجوم خود به خراسان که به دنبال شورش نصرالله میرزا پسر شاهرخ صورت گرفت، پس از حدود ۴ ماه محاصرهٔ مشهد، شاهرخ را مجبور کرد تا سکه به نام او کند (۱۱۸۴ق) و نیز برخی از نواحی خراسان را چون جام، باخرز،

تربت حیدریه و خواف که در فاصلهٔ هرات ـ مشهد واقع شده بود، به او واگذارد (همو، ۱۲۲۴/۲ـ۱۲۲۶، ۱۲۴۰ـ ۱۲۴۵؛ ابوالحسن مستوفی، ۶۳۳ـ ۶۳۸؛ اعتضاد السلطنه، ۴۱ـ۴۲). سپس، شاه ولی خان یکی از فرماندهان وی، در رأس سپاهی ولایات شمالی هندوکش چون میمنه، شبرغان، بلخ، بامیان و بدخشان را تسخیر کرد (فیض محمد، ۱۶).

احمدشاه درانی پس از این لشکرکشی به خراسان، به سبب ابتلا به بیماری جذام از حضور در مجامع خودداری کرد و به تدریج که بیماری او شدت می‌یافت، سرزمینهایی که او گشوده بود، اعلام استقلال می‌کردند، یا به تصرف حکمرانان مجاور در می‌آمدند (دوپری، 339). سرانجام وی در نزدیکی قندهار درگذشت و در همین شهر به خاک سپرده شد (حسینی، ۱۱۷۲/۲ـ۱۱۷۷).

احمدشاه درانی را بنیان‌گذارکشور افغانستان دانسته‌اند(لکهارت، ۱۱۸). او با بریتانیاو عثمانی و سران قبایل مجاور ارتباط داشت. به روزگار سلطنت او، بریتانیا بر مناطقی چون بنگال و بیهار استیلا یافت و اقدامات وی را به دقت زیر نظر داشت، ولی در برابر او با احتیاط و دوراندیشی رفتار می‌کرد (نک: سینها، 641-624؛ اورما، ۱۰۹ـ ۱۲۸). مورخان شخصیت احمد شاه را ستوده، و از قوانین و ضوابطی که وی در جامعه وضع کرد و در رواج آنها کوشید، به تفصیل یاد کرده‌اند (مثلاً نک: سلطان محمد، ۱۴۷؛ وکیلی، ۵۲/۱ـ۵۴؛ اعتضادالسلطنه، ۴۴ـ ۴۵). او در آبادانی مملکت اهتمام می‌ورزید، چنانکه در ۱۱۶۸ق، معمارانی از نواحی گوناگون به قندهار فراخواند و آنان شهر جدیدی با نام «احمدشاهی» درکنار دژ قندهار ساختند (حسینی، ۱۴۳/۱ـ۱۴۴، ۵۴۱ـ ۵۴۹؛ قزوینی، ۱۵۹) و نیز در ایجاد مساجد، بازارها و کاروانسراهای جدید سخت می‌کوشید. احمدشاه درانی در سرودن شعر نیز دست داشت و اشعاری به زبان پشتو از او باقی مانده است (حسینی، ۳۴۳/۱ـ ۳۶۴؛ سهایی، ۸۳، ۹۰ـ۹۱؛ وکیلی، ۵۴/۱ـ۵۵).

سازمان حکومتی: احمدشاه درانی برای ادارهٔ قلمرو گستردهٔ خود نمی‌توانست بر نظام ملوک الطوایفی که از گذشته در افغانستان مرسوم بود، متکی باشد. از این رو تشکیلات دیوانی مشابه دیوانسالاری نادرشاه افشار را در قندهار پی ریخت. وزیر اعظم یا «اشرف الوزراء» در رأس دیوانهای دیگری چون دیوان انشا، داروغگی، ایشیک آقاسی باشی قرار داشت و نیز دیوان اعلی از تشکیلات مهم حکومت احمدشاه به شمار می‌رفت که رئیس آن دیوان بیگی خوانده می‌شد (برای تفصیل، نک: همو، ۳۱۳/۲ـ۳۱۶، ۵۹۹؛ سهایی، ۸۳ـ۹۰).

از آنجا که روزگار سلطنت احمدشاه درانی بیشتر به جنگ و لشکرکشی می‌گذشت، او به تقویت و آرایش سپاه سخت توجه نشان می‌داد. سپاه او به دو دسته تقسیم می‌شد: یکی شامل سربازانی بود که از سوی سران قبایل مختلف در اختیار وی قرار داده می‌شد و در برابر، شاه درانی نیز مناطقی به عنوان تیول به این رؤسای قبایل واگذار می‌کرد؛ دستهٔ دوم متشکل از سپاه دائمی بود که احمدشاه برای قطع وابستگی کامل به سران قبایل به تشکیل آن همت گمارد. وی به این معنی در وصیت نامهٔ خود نیز تصریح کرده است. این سپاه از حکومت مرکزی جیره و مواجب دریافت می‌کرد و ثلث آن را سربازان خارجی مثل ارامنیها، گرجیها، عربها و حتی حبشیها تشکیل می‌دادند که «قول اردو» یا «غلام شاهی» نامیده می‌شدند. اینان که نیروی سوارهٔ سپاه احمدشاه بودند، تنها از شخص شاه پیروی می‌کردند. یگانهای پیاده را بیشتر افغانان کوهستانی، و بخش مهمی از سپاه او را توپچیها تشکیل می‌دادند. این سپاه به راکت و راکت‌انداز ــ که خود به آن عراده می‌گفتند ــ نیز مجهز بود که ساختن آن را از هندیان فرا گرفته بودند. عمده‌ترین بخش سپاه‌احمدشاه‌از قبایل‌درانی تشکیل‌می‌شد و لشکر قزلباش که‌بازماندهٔ سپاه نادری بودند، در مرتبهٔ دوم قرار داشت. به‌طور کلی احمدشاه درانی در نبردها و لشکرکشیها می‌کوشید که بیشتر از سپاه دائمی خود بهره برد (گانکوفسکی، ۳۲ـ۴۹؛ وکیلی، ۵۲/۱ـ۵۳، ۳۶۰/۲ـ ۳۶۱؛ الیوت، VIII/399).

مآخذ: ابوالحسن گلستانه، *مجمل التواریخ*، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ ابوالحسن مستوفی، *گلشن مراد*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ استرابادی، محمد مهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی، *تاریخ وقایع و سوانح افغانستان*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۵ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ اورما، بیرندر، «شرکت هندشرقی انگلیس و افغانان»، ترجمهٔ فقیر محمد خیرخواه، *آریانا*، کابل، ۱۳۵۱ش، س ۳۰، شم ۴ و ۶؛ حسینی، محمود، *تاریخ احمد شاهی*، چ تصویری، به کوشش دوستمراد سید مرادوف، مسکو، ۱۹۷۴م؛ سلطان محمدخان، *تاریخ سلطانی*، بمبئی، ۱۲۹۸ق؛ سهایی، عبدالحمید، «تشکیلات دربار احمدشاه بابا به اصطلاحات امروز»، *عرفان*، کابل، ۱۳۵۰ش، شم ۹ـ۱۲؛ شاهنوازخان، *مآثر الامرا*، به کوشش میرزا اشرف علی و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۸ـ۱۸۹۱م؛ شهشهانی، حسین، «فرمان تاریخی احمدشاه درانی»، فرهنگ *ایران زمین*، تهران، ۱۳۳۷ش، ج ۶؛ عبدالرحمان خان، *تاج التواریخ*، ترجمهٔ غلام مرتضی خان، بمبئی، ۱۳۲۲ق/۱۹۰۴م؛ غبار، میرغلام محمد، *افغانستان در مسیر تاریخ*، قم، ۱۳۵۹ش؛ طباطبایی، غلامحسین، *سیر المتأخرین*، لکنهو، ۱۳۰۴ق/ ۱۸۸۶م؛ فیض محمد، *سراج التواریخ*، کابل، ۱۳۳۱ش؛ قدوسی، محمدحسین، *نادرنامه*، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قزوینی، ابوالحسن، *فواید الصفویه*، به کوشش مریم میر احمدی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کشمیری، عبدالکریم، *بیان واقع*، به کوشش ک. ب. نسیم، لاهور، ۱۹۷۰م؛ گانکوفسکی، یو. و.، «لشکر و نظام لشکری شاهان درانی»، ترجمهٔ محمد صدیق طرزی، *آریانا*، کابل، ۱۳۴۳ش، س ۲۶، شم ۲ و ۳؛ لکهارت، لارنس، *انقراض سلسلهٔ صفویه*، ترجمهٔ مصطفی قلی عماد، تهران، ۱۳۴۳ش؛ مروی، محمد کاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ موسوی اصفهانی، محمدصادق، *تاریخ گیتی‌گشا*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مفتی لاهوری، علی‌الدین، *عبرت نامه*، لاهور، ۱۹۶۱م؛ نوایی، عبدالحسین، *نادرشاه و بازماندگانش*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ وکیلی فوفلزایی، عزیزالدین، *تیمورشاه درانی*، کابل، ۱۳۴۶ش؛ نیز:

Datta, K., *Shah Alam II and the East India Company*, Calcutta, 1965; Dupree, Louis, *Afghanistan*, New Jersey, 1973; Durrani, A. M., «Ancestral History of Ahmad Shah Durr-i-Durran», *Pakistan Journal of History and Culture*, Islamabad, 1980, vol. I; Elliot, H. M., *The History of India*, Lahore, 1976; Malik, Muhammad Baqir, «Adina Beg Khan», *Proceedings of the Idara-i- Maarif-i- Islamia*, Lahore, 1938; Mann, Oskar, « Quellenstudien zur Geschichte des Aḥmedšâh Durrânî (1747-1773)», ZDMG, 1898, vol. XLII; Rizvi, Athar Abbas, *Shāh Walī- Allāh and his Times*, Canberra, 1980; Rodgers, C. J., « the Coins of Ahmad Shâh abdâlli», *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1885, vol. XLIV; Sarkar, Jadunath, «An Original Account of Ahmad Shah Durrani's Campaigns in India and the Battle of Panipat», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1933, vol. VII; Shivdev,

Kūshiraāj,«Pānipat, 1761», tr. Jadunath Sarkar, *The Indian Historical Quarterly*, Delhi, 1985; vol.X; Sinha, N.K., « The Durrani Menace and the British North-West Frontier Problem in the Eighteenth Century», *The Indian Historical Quarterly*, Delhi, 1985, vol. X; Srivastava, A. L., *Shuja-ud-Daulah*, Delhi etc., 1961.

مجید سمیعی

اَحْمَدْ شاهِ قاجار، یا سلطان احمدشاه (۲۷ شعبان ۱۳۱۴ـ ۲۶ رمضان ۱۳۴۸ق/۳۱ ژانویهٔ ۱۸۹۷ـ۲۶ مارس ۱۹۳۰م)، هفتمین و آخرین پادشاه سلسلهٔ قاجار در ایران. او پسر بزرگ محمدعلی شاه است. مادرش ملکه جهان، دختر کامران میرزا نایب‌السلطنه بود. وی در ۲۷ جمادی‌الآخر ۱۳۲۷ق/۱۶ ژوئیهٔ ۱۹۰۹م به سلطنت رسید. در ۲۷ شعبان ۱۳۳۲ تاجگذاری کرد و با خلع او در ۱۳ ربیع‌الآخر ۱۳۴۴ق/۳۱ اکتبر ۱۹۲۵م، توسط مجلس مؤسسان، سلسلهٔ قاجار پس از ۱۳۰ سال سلطنت در ایران منقرض شد.

پس از فتح تهران به دست قوای مجاهدین و سران بختیاری، محمدعلی شاه در ۲۶ جمادی‌الآخر ۱۳۲۷ از سلطنت خلع شد و روز بعد پسر ۱۲ سالهٔ او به نام احمدشاه بر تخت نشست. شورایی متشکل از علما و برخی از نمایندگان مجلس اول و سران مجاهدین رشتهٔ کارها را در دست گرفت و علی‌رضا خان عضدالملک رئیس ایل قاجار و سپس ناصرالملک قراگزلو را به نیابت سلطنت انتخاب کرد (نک: ملک‌زاده، ۱۲۴۴/۶ـ ۱۲۴۵). در این ایام اسمیرنف معلم روسی احمدشاه را مرخص کردند و عده‌ای از ایرانیان دانشمند چون ذکاءالدولهٔ غفاری و کمال‌الملک (نقاش معروف) را به تدریس او گماشتند. دومورلی مشاور حقوقی دولت و معلم مدرسهٔ علوم سیاسی نیز مأمور تدریس زبان و حقوق مدنی به شاه نوجوان شد (شیخ‌الاسلامی، ۱/۳۵ـ۳۸).

در دوم ذیقعدهٔ همان سال، مجلس دوم پس از برگذاری انتخابات تأسیس شد، اما حضور قوای روس در شمال ایران، هماهنگی بی‌سابقهٔ روس و انگلیس در سیطره بر ایران و نتایج انعقاد قرارداد ۱۹۰۷م که ایران را به دو منطقهٔ نفوذ میان این دو دولت تقسیم می‌کرد و نیز ضعف سیاسی و اقتصادی دولت ایران و حوادث و مسائل پیچیدهٔ ناشی از انقلاب مشروطه سبب شد تا رشتهٔ کارها به کلی از هم بگسلد. خاصه که دولت روسیه آشکارا به دشمنی با دولت جوان مشروطهٔ ایران برخاسته بود. در ۲۱ رجب ۱۳۲۹ محمدعلی شاه مخلوع با پشتیبانی آنان وارد ایران شد و این‌کار از سوی روسها ظاهراً واکنشی بود در برابر استخدام مورگان شوستر آمریکایی به عنوان خزانه‌دار کل دولت ایران برای اصلاح امورمالی کشور (اتحادیه، *پیدایش و ...*، ۳۱۶ـ۳۱۷). چه محمدعلی شاه به گردآوری قوا و پیشروی به سوی تهران پرداخت و هزینه‌ای که دولت ایران برای سرکوب او متحمل شد، اصلاحات مالی شوستر را تا اندازه‌ای خنثیٰ کرد (شوستر، 141-109). این واقعه همچنین فرصتی به سران بختیاری خاصه سردار اسعد که وزیر جنگ بود، داد تا به مداخلهٔ مستقیم در امور سیاسی بپردازند و چون صمصام‌السلطنه برادر سردار اسعد به ریاست وزرایی منصوب شد، اینان به یکی از مهم‌ترین عوامل ارتجاعی در صحنهٔ پرآشوب سیاست ایران بدل گشتند. چنانکه به رغم شکست محمدعلی شاه در حرکت اخیر، صمصام‌السلطنه به انگلیسیها پیشنهاد کرد تا شاه مخلوع را با کودتا دوباره بر تخت نشانند (اتحادیه، همان، ۳۲۲). گرچه این پیشنهاد به جایی نرسید، ولی سرانجام در ربیع‌الاول ۱۳۳۰ با فشار روس و انگلیس، حقوق شاه مخلوع دوباره تعیین و تضمین شد و او خاک ایران را ترک کرد (همو، *احزاب ...*، ۵۲). با اینهمه، در ایام جنگ جهانی اول عثمانیها به اندیشهٔ بازگرداندن او افتادند (اولسن، 9,73) و حتی گفته‌اند احمدشاه اندکی پس از تاجگذاری در ۱۳۳۴ق خواست به نفع پدرش از سلطنت کناره‌گیری کند (همو، 127). پس از آن هم انگلیسیها که از نتایج قرارداد ۱۹۰۷م چندان خشنود نبودند، چاره را در آن دیدند که محمدعلی شاه در منطقهٔ نفوذ روسها یعنی شمال ایران، و ظل السلطان در منطقهٔ نفوذ انگلیسیها در جنوب کشور به سلطنت نشینند، ولی روسها به این طرح علاقه‌ای نشان ندادند (نک: اتحادیه، همان، ۴۶ـ۴۷).

پیش از آن در ۱۳۲۹ق چون شوستر مفاد قرارداد ۱۹۰۷م میان روس و انگلیس را نادیده می‌گرفت، دولت روسیه طی اولتیماتومی خواستار اخراج او شد و پیش از پاسخ دولت ایران، قوایی به سوی تهران حرکت داد، اما مجلس ایران اولتیماتوم را نپذیرفت و دولت نیز مجلس را منحل کرد و شوستر را معزول ساخت (همو، *پیدایش*، ۳۲۶ـ۳۳۲). در این میان دولت صمصام‌السلطنه مفاد قرارداد ۱۹۰۷م را به رسمیت شناخت و وامی از دو دولت روس و انگلیس دریافت کرد که می‌بایست با نظارت ایشان خرج شود. این واقعه باعث مداخلهٔ مستقیم روس و انگلیس در ایران شد که به شدت از بازگشایی مجلس شورا جلوگیری می‌کردند. در این میان ناصرالملک نایب‌السلطنه هم ایران را ترک گفت و استعفا کرد، اما کسی را به جانشینی نمی‌پذیرفت. از این‌رو احمدشاه می‌بایست رسماً زمام امور را در دست گیرد، در حالی که مطابق اصل ۳۹ متمم قانون اساسی، شاه قبل از تاجگذاری می‌بایست در مجلس شورا سوگند یاد می‌کرد و این کار مستلزم برگذاری انتخابات و تأسیس مجلس بود. افزون بر آن مجبور شدند سن قانونی او را که هنوز به ۱۸ سالگی نرسیده بود، براساس سالهای قمری محاسبه کنند (دولت‌آبادی، ۳/۲۶۳، ۲۶۴؛ اتحادیه، *احزاب*، ۲، ۶۷). بدین‌ترتیب احمدشاه در ۲۷ شعبان ۱۳۳۲ با حضور گروهی از نمایندگان مجلس سوم که تازه انتخاب شده بودند، تاجگذاری کرد و رشتهٔ کارها را در دست گرفت. اندکی بعد جنگ جهانی اول آغاز شد و احمدشاه در نطق افتتاحیهٔ مجلس سوم شورای ملی، دولت ایران را بی طرف خواند (رعد، ۱).

اگرچه آغاز زمامداری احمدشاه با استقبال مردم رو به رو شد (کسروی، ۵۹۰)، ولی اوضاع نابسامان سیاسی و مالی ایران و فقدان قوای نظامی کافی برای دفاع از مرزهای کشور و همچنین وجود قوای روس در خاک ایران، دامنهٔ جنگ را به این کشور کشانید و قوای عثمانی وارد ایران شد (*کتاب سبز*، ۴۵، ۴۶، جم) و مأموران آلمانی در جنوب ایران به تحریک مردم برضد انگلیس و روسیه پرداختند و حتیٰ

قوای ژاندارم که تحت فرماندهی افسران سوئدی بودند، به آلمانیها و ملیون ایرانی گرایش یافتند. در مقابل، انگلیسیها برای دفاع از منابع نفت جنوب قوایی از بصره وارد ایران کردند و بدین‌گونه بی‌طرفی ایران از همه سو نقض شد (موبرلی، 47، جم). در پی موفقیتهایی که مأموران آلمانی در جنوب، و ارتش عثمانی در غرب ایران به دست آوردند، ارتش روسیه با پشتیبانی انگلستان در محرم ۱۳۳۴ به سوی تهران حرکت کرد. به اشارهٔ مستوفی‌الممالک گروهی از نمایندگان مجلس و سران ملیون تهران را ترک کردند و احمدشاه نیز آماده شد که با سفیران آلمان و عثمانی از شهر بیرون رود و صحبت از تغییر پایتخت به میان آمد (سپهر، ۲۳۷ـ ۲۳۹). سفرای روس و انگلیس شاه را با تهدید به عزل، از ترک تهران مانع شدند و احمدشاه به شرط آنکه قوای روس وارد تهران نشود، پذیرای این امر شد. در این میان انگلیسیها خواهان انعقاد قرارداد دفاعی با ایران شدند، ولی مذاکرات به درازا کشید و شاه سخن از استعفا راند (اولسن، 122, 126)، اما سپس اعلام کرد بدان شرط در تهران می‌ماند که خود و دارایی وی از تعرض مصون باشند و آزادی سفر در داخل و خارج داشته باشد و ماهیانه ۳۰ هزار تومان بدو دهند و اگر مجبور به ترک کشور شود، دولت روس و انگلیس حقوق او را تضمین کنند. شاه نیز در برابر این شرطها متعهد شد که هر کابینه‌ای را که روس و انگلیس انتخاب کنند، بپذیرد. از آن سوی دولت ایران با انگلیسیها دربارهٔ لغو قراردادهای ۱۹۰۷ و ۱۹۱۱م و قرارداد ترکمان‌چای، تجدیدنظر در قراردادهای گمرکی، ضمانت استقلال ایران، لغو بدهیهای گذشته، تشکیل قوای نظامی، استقراض از یک شرکت بین‌المللی پس از جنگ و حق شرکت در کنفرانس صلح در خاتمهٔ جنگ، به مذاکره پرداخت، اما روس و انگلیس با این تقاضاها موافقت نکردند و حتی دولت انگلستان برای آنکه دولت ایران را زیر فشار بگذارد، از شرکت نفت خواست بدهی خود را به ایران نپردازد (صباحی، 17-11؛ اولسن، 131-130). این فشارهای مالی در اوت ۱۹۱۶ منجر به عقد قراردادی میان سپهدار اعظم رئیس‌الوزرا با روس و انگلیس شد که براساس آن ادارهٔ امور مالیهٔ ایران به یک کمیسیون مختلط واگذار، و قوای قزاق تقویت می‌شد و به انگلیسیها اجازه می‌داد در جنوب کشور قوایی تشکیل دهند و آنان نیز پلیس جنوب را در کرمان و فارس پدید آوردند (بهار، ۲۵/۱؛ سفیری، ۴۸ـ ۶۸). این قرارداد که در واقع طرح تقسیم ایران را رسمیت می‌بخشید، با مخالفت شدید احمدشاه روبه‌رو شد. او سپهدار را عزل کرد و با امضای قرارداد مخالفت ورزید (اولسن، 149). کابینهٔ بعدی با اعمال نفوذ وزیر مختار انگلستان به ریاست وثوق‌الدوله که شاه او را خوش نمی‌داشت، تشکیل شد (همو، 175). در این وقت «کمیتهٔ مجازات» متشکل از ملیون افراطی به تهدید سیاستمدارانی که با انگلستان و روسیه مرتبط بودند، پرداخت و در پی آن متین‌السلطنه مدیر روزنامهٔ عصر جدید را که ظاهراً از طرفداران روسیه بود، به غفلت کشت (نک: تبریزی، ۲۵؛ صدر هاشمی، ۳۰/۴، ۳۱). آنگاه وثوق‌الدوله استعفا کرد و علاءالسلطنه مأمور تشکیل دولت شد.

انقلاب روسیه و پریشانی اوضاع داخلی آن باعث دگرگونیهایی در اوضاع سیاسی ایران شد. انگلستان مجبور شد که پرداخت سهم روسها را به تعویق اندازد[1] و مخارج قوای قزاق را خود بپردازد، گرچه فرماندهی آن در دست افسران روسی باقی ماند. تبلیغات ضدانگلیسی بلشویکها در ایران نیز باعث تقویت ملیون و زمینه‌ساز انقلاب جنگل شد. انگلستان در مقابل می‌کوشید بار دیگر وثوق‌الدوله را به احمدشاه تحمیل کند، اما او با آنکه خواستار پرداخت مقرری و وجوه بلاعوض هنگفتی از انگلستان بود، به سبب هراس از کمیتهٔ مجازات و نفوذ بلشویکها، بدان کار تن در نداد. انگلیسیها برای وادار کردن شاه به پذیرش وثوق‌الدوله شایع کردند که بلشویکها درصدد کودتا بر ضد شاه هستند (اولسن، 199 ,192 ,191) و اندکی بعد مارلینگ، وزیر مختار انگلیس تظاهراتی به نفع وثوق‌الدوله به راه انداخت. شاه پذیرفت که در ازای دریافت ماهانه ۲۰ هزار تومان از انگلستان، وثوق‌الدوله را مأمور تشکیل کابینه کند و سرانجام مقرر شد تا وقتی وثوق‌الدوله ریاست وزرایی دارد، هر ماه ۱۵ هزار تومان به احمدشاه بپردازند و بدین‌ترتیب دولت وثوق‌الدوله مشغول به کار شد.

در پایان جنگ جهانی اول دولت ایران می‌کوشید، با عنوان این موضوع که بی‌طرفی کشور در جریان جنگ نقض شده، در کنفرانس صلح شرکت جوید. هدف ایرانیان تحقق استقلال مالی کشور، لغو قراردادهای گذشته و تعیین خطوط مرزی در یک کنفرانس بین‌المللی بود و احمدشاه اصرار داشت علیقلی‌خان مشاورالممالک، وزیر خارجهٔ ایران را به این مأموریت گسیل دارد. انگلستان با شرکت ایران در کنفرانس و با فرستادن هیأتی به ریاست مشاور الممالک، بیش از پیش به مخالفت برخاست، اما شاه به این مخالفت و حتی تهدید به قطع مقرری وقعی ننهاد و مشاورالممالک را به پاریس فرستاد. با اینهمه، انگلیسیها در آنجا هیأت ایرانی را کاملاً به انزوا کشاندند و اجازه ندادند در کنفرانس حضور یابد (همو، 209؛ مسعود انصاری، ۲۸۲ به بعد؛ فروغی، ۶۱/۱ـ ۷۹).

در همین ایام وثوق‌الدوله بدون اطلاع وزیر خارجه و دیگر وزرای کابینه، همراه فیروز میرزا نصرت‌الدوله و اکبر میرزا صارم‌الدوله ــ که هر دو بعداً در ترمیم کابینه، وزیر خارجه و مالیه شدند و انگلیسیها آنان را وزرای سه‌گانه نامیدند ــ مذاکراتی را که از مدتها پیش میان ایران و انگلستان دربارهٔ روابط سیاسی و اقتصادی دو کشور و در حقیقت تسلط انگلستان بر ایران شروع شده، و سپس مسکوت مانده بود، از سر گرفتند. دولت وثوق الدوله با توجه به دگرگونیهای سیاسی جهان و احساسات ضدانگلیسی ایرانیان می‌کوشید تا امتیازاتی برای ایران، از جمله اخذ وام برای ساختن راه‌آهن، تجدید نظر در قراردادهای گمرکی، پشتیبانی انگلستان از عضویت ایران در جامعهٔ ملل و تأدیهٔ خسارت جنگی به ایران و تجدیدنظر در مرزهای کشور به‌دست آورد (اولسن،

---

1. Moratorium

236). وزرای سه‌گانه همچنین خواستار ۲۰۰ هزار لیره از انگلستان برای جلب پشتیبانی جراید ایران به نفع قرارداد و برای خود شدند. پس از مذاکرات بسیار، سرانجام در ۱۹ اوت ۱۹۱۹ (۲۲ ذیقعدهٔ ۱۳۳۷) قرارداد معروفی که آیندهٔ کشور را اساساً به دست انگلستان می‌سپرد، امضا شد. براساس این قرارداد، دولت انگلستان مستشارانی در ادارات ایران می‌گماشت، به خرج دولت ایران مقدمات و وسایل تجدید قوای نظامی کشور را تهیه می‌کرد، دو میلیون لیره با بهرهٔ ۷٪ به ایران می‌پرداخت که صرفاً می‌بایست زیرنظر مستشار مالی انگلیسی مصرف شود و سلطنت احمدشاه با مقرری ماهانه ۱۵ هزار تومان تضمین می‌شد. وزرای سه‌گانه هم در عوض ۳۵۰ هزار تومان پیش‌پرداخت وامی که قرار بود به دولت ایران بدهند، خود دریافت کردند، اما انگلیسیها ادعای ایران دربارهٔ خسارات جنگی و خطوط مرزی را ــ برای اینکه در آینده مسئولیتی متوجه انگلستان نشود ــ در مقاوله نامهٔ جداگانه‌ای مطرح کردند. ۳ روز پس از انعقاد این قرارداد، احمدشاه به رغم مخالفت کرزن وزیر خارجهٔ انگلستان، همراه نصرت‌الدوله به اروپا رفت. او حدود یک هفته هم به انگلستان سفر کرد (۳۱ اکتبر تا ۸ نوامبر ۱۹۱۹) و به سبب مخالفتهایی که در ایران و کشورهای دیگر با این قرارداد ابراز می‌شد، در میهمانی پادشاه انگلستان، از آن سخن به میان نیاورد، اما سپس در میهمانی لرد کرزن آن را ستود (شیخ‌الاسلامی، ۳۱۰/۱-۳۲۱).

با اینهمه، قرارداد ۱۹۱۹م هیچ‌گاه رسمیت نیافت. چه می‌بایست توسط مجلس شورای ملی تصویب شود که دولتهای مستعجل این دوره نتوانسته بودند انتخابات را برگذار و مجلس را دایر کنند. افزون بر آن، مخالفت سرسختانهٔ ملیون ایران و دولتهای آمریکا و فرانسه، دولت ایران را در تنفیذ و اجرای قرارداد مردد کرده بود، خاصه که انگلیسیها تصمیم داشتند قوای خود را از ایران خارج کنند و در همین ایام هم که قوای بلشویک در بندر انزلی پیاده شد (۲۹ شعبان ۱۳۳۸)، نیروی انگلیسیهای مستقر در منجیل، دست به عقب‌نشینی زده بود و اینک معلوم می‌شد که انگلیسیها به رغم قرارداد، از ایران در برابر بلشویک دفاع نخواهند کرد (بهار، ۴۲/۱، ۵۰).

احمدشاه در ۲۰ ژوئن ۱۹۲۰ (۳ شوال ۱۳۳۸) وارد ایران شد و اندکی بعد وثوق‌الدوله زیر فشار مطبوعات استعفا کرد و مشیرالدوله مأمور تشکیل کابینه شد. شاه که از بلشویکها و انقلابیون جنگل سخت هراسناک شده بود، به فکر ترک پایتخت افتاد (نک: صباحی، 120). از آن سوی انگلیسیها ژنرال آیرن ساید را مأمور تهیهٔ مقدمات بیرون بردن قوای خود از ایران در بهار ۱۹۲۱م کردند. آیرن ساید می‌خواست قبل از آن، استاروسلسکی[1] فرمانده روسی قوای قزاق را مرخص کند (اولمان، 378-377)، اما با مخالفت و استعفای مشیرالدوله روبه‌رو شد و فتح‌الله خان سردار منصور (سپهدار اعظم) با وساطت نورمن وزیر مختار انگلستان ریاست وزرایی یافت. در این ایام ظاهراً آیرن‌ساید و نورمن به این اندیشه افتادند که پیش از خروج قوای انگلستان، سیاستمداران و دولتمردان قدیمی ایران را برداشته، یک دیکتاتوری نظامی در کشور برقرار کنند (همو، 387-383). به‌گفتهٔ ملک‌الشعرا بهار (۵۶/۱، ۶۱-۶۴، ۹۳، ۹۴) که ناظر اوضاع بود، گروهی از ایرانیان و از آن جمله سیدضیاءالدین طباطبایی مدیر روزنامهٔ رعد هم از این اندیشه پشتیبانی می‌کردند. بدین‌ترتیب رضاخان فرمانده قوای قزاق و سید ضیاءالدین به اشاره و پشتیبانی آیرن ساید در ۳ اسفند ۱۲۹۹ (۲۲ فوریهٔ ۱۹۲۱) بدون زد و خورد تهران را تصرف کردند و حکومت نظامی برقرار ساختند (دولت‌آبادی، ۲۲۹/۴). به‌نظر می‌رسد نورمن وزیر مختار انگلستان، سیدضیاءالدین را که از هواداران این دولت و قرارداد ۱۹۱۹م بود، با رضاخان آشنا کرد و رهبری عملیات را بدو سپرد (اولمان، 389-385؛ نیز نک: آوری، 253).

عملیات سید ضیاءالدین و پراکنده شدن این خبر که او می‌خواهد محمدحسن‌میرزا را بر تخت بنشاند، احمدشاه را که به رغم میل خود، سیدضیاءالدین را به ریاست وزرایی داده بود، سخت بیمناک کرد (بهار، ۱۰۲/۲) و او کوشید به رضاخان نزدیک شود. از آن‌سوی سیدضیاءالدین که رضاخان را بسیار جاه طلب می‌دید، خواست قدرت او را محدود کند، اما توفیق نیافت و با آنکه می‌کوشید خود را تجددخواه و طرفدار استقلال ایران و مخالف با حضور و نفوذ بیگانگان نشان دهد، سرانجام پس از ۳ ماه سقوط کرد و قوام‌السلطنه به ریاست وزرایی منصوب شد و قوای انگلستان به خروج از ایران دست زد. سقوط سید ضیاءالدین که از حمایت نورمن برخوردار بود، سبب شد وزیر مختار انگلستان که ضمناً به رضاخان اعتماد نداشت و او را زیر نفوذ بلشویکها می‌دانست، با پرداخت وام به دولت ایران مخالفت کند، اما جانشین او سرپرسی لورین نسبت به رضاخان خوشبین بود و او را تنها مانع بسط نفوذ بلشویکها در ایران می‌دانست. شکست نهضت جنگل توسط رضاخان نیز این نظر را تقویت کرد. از این‌رو به اشارهٔ دولت انگلستان، بانک شاهنشاهی وامی برای تشکیل ارتش واحد در اختیار دولت ایران قرار داد و این امر به قدرت و نفوذ رضاخان افزود. به‌علاوه او اینک برخی از ادارات کشور را نیز تحت نفوذ خود گرفته، و با نزدیکی به برخی از نمایندگان مجلس، پایگاهی در مجلس یافته بود (صباحی، 167-160).

مجلس چهارم که پس از مدتها رکود در دورهٔ ریاست وزرایی قوام‌السلطنه افتتاح شده بود، غالباً دستخوش تشنج و تحریکات رضاخان سردار سپه بود. در همین روزها کابینهٔ قوام هم ظاهراً به سبب مخالفت با سفر احمدشاه به اروپا سقوط کرد (بهمن ماه ۱۳۰۰) و مشیرالدوله مأمور تشکیل دولت شد و شاه به سوی اروپا به راه افتاد (بهار، ۲۰۱/۱-۲۰۲).

کابینهٔ مشیرالدوله هم به سبب تحریکات و مخالفتهای رضاخان دوام نیافت و در اردیبهشت ۱۳۰۱ سقوط کرد و قوام‌السلطنه، رئیس

1. Starosselski

الوزرای بعد نیز بیش از چند ماه نپایید و نوبت به مستوفی‌الممالک رسید که مقارن بازگشت شاه در ۲۳ آذر همان سال رشتهٔ کارها را در دست گرفت. شاه در بازگشت از سفر اروپا وارد بوشهر شد و رضاخان به استقبال او رفت (بهار، ۱۶۳/۲).

در فروردین ۱۳۰۲ انتخابات مجلس پنجم توسط مستوفی‌الممالک آغاز شد. با مداخلهٔ افسران زیردست رضاخان در این انتخابات نمایندگان طرفدار رضاخان به مجلس راه یافتند و چون مجلس چهارم خاتمه یافت، مستوفی‌الممالک نیز استعفا داد. رئیس الوزرای بعدی یعنی مشیرالدوله هم ظاهراً به سبب مداخلهٔ سردار سپه، ۵ ماه بعد کناره‌گیری کرد (مکی، ۲۷۸/۲) و رضاخان که از مدتها پیش از شاه خواستار ریاست وزرایی بود، سرانجام موافقت او را به دست آورد و احمدشاه نیز پس از ملاقات با شیخ خزعل در خرمشهر ایران را ترک کرد و هرگز به کشور بازنگشت. رضاخان سردار سپه در این دوره توانست پشتیبانی بسیاری از احزاب سیاسی مجلس پنجم را جلب کند. او نه‌تنها به حزب سوسیالیست ایران، بلکه به دولت نوبنیاد شوروی هم خود را نزدیک کرد (همو، ۳۱۹/۲؛ نیز نک: نصرت‌الدوله، ۱۰۴/۱، ۱۰۵).

می‌باید گفت دو ماه پس از کودتای رضاخان و تصرف تهران، تئودور روتشتاین وزیر مختار شوروی وارد ایران شد و با احمدشاه ملاقات کرد. شاه که از نفوذ روزافزون رضاخان به پشتیبانی انگلستان به هراس افتاده بود، بصیرالدوله هروی یکی از محارم خود را مأمور برقراری ارتباط محرمانه و منظم با روتشتاین برای جلب حمایت شوروی در برابر رضاخان کرد. این ارتباط که از مهر ۱۳۰۰ آغاز شد، پس از بازگشت احمدشاه از سفر دوم اروپا و انتصاب شومیاتسکی به جای روتشتاین نیز دوام یافت (بصیرالدوله، ۲۶-۲۷)، ولی کاری از پیش نرفت تا احمدشاه ایران را ترک کرد. بصیرالدوله شرح این ملاقاتهای پنهانی را یادداشت کرده است و بررسی آن برای شناخت روحیه و افکار شاه و هراس او از اقتدار رضاخان و نفوذ انگلستان بی‌فایده نیست. با آنکه روتشتاین انگلیسیها را به شدت دشمن می‌داشت، اما احمدشاه همواره در روابطش با او و دولت شوروی محتاط بود و این باعث رنجش روتشتاین می‌شد که گویا سوءظنی هم نسبت به شخص شاه داشت (همو، ۶۱-۶۲). در دورهٔ مأموریت شومیاتسکی (شارژ دافر سفارت شوروی) نیز احمدشاه از ملاقات منظم با او بیم داشت (همو، ۸۱-۸۶).

شوروی در این روزگار سیاست خارجی خود را شکل داده بود و می‌کوشید در امور ایران مداخله کند، چنانکه خواهان عزل قوام‌السلطنه شد (همو، ۷۱، ۷۶، ۷۸-۷۹) و به شاه دربارهٔ مداخلهٔ رضاخان در انتخابات مجلس پنجم هشدار داد (همو، ۱۲۰). از آن سوی گرچه رضاخان از ارتباط احمدشاه با شوروی بی‌اطلاع نبود، اما ظاهراً با شخص شومیاتسکی دوستی نزدیکی به هم زده بود (همو، ۱۱۸، ۱۳۳، ۱۳۵) و همین معنی سبب شد که تقارن خروج ناگهانی شومیاتسکی از ایران در ۷ مهر ۱۳۰۲ و فشار رضاخان برای گرفتن ریاست وزرایی، احمدشاه را به این اندیشه بیفکند که شوروی دست از پشتیبانی او برداشته است. اما آنچه موجب اقتدار سردار سپه و ریاست وزرایی او شد، ضعف خود احمدشاه و اظهار ناتوانی از مقابله با رضاخان بود و گویا خود می‌دانست اگر او را بدین منصب بنشاند، دیگر نمی‌تواند در ایران بماند (همو، ۱۴۱-۱۴۲؛ بهار، ۱۹۰/۲). به نظر می‌رسد که مخالفان احمد شاه و خود سرپرسی لورین، وزیر مختار انگلستان، در تقویت این نظریهٔ شاه ــ که رضاخان را اساساً تابع دستورهای سفارت انگلستان می‌دانست ــ بی‌تأثیر نبوده‌اند (صباحی، 177-176؛ بصیرالدوله، ۱۳۲).

احمدشاه که به قانون اساسی اعتقاد و اتکا داشت، با آنکه از ایران بیرون رفته بود، آن را به مثابهٔ تضمینی برای ادامهٔ سلطنت خود تلقی می‌کرد (بهار، ۲۰۰/۲). مخالفت علما و بازاریان با غوغای جمهوری خواهی رضاخان، این اعتقاد را در احمد شاه تقویت می‌کرد (همو، ۴۵/۲-۵۵؛ مکی، ۴۶/۳-۵۴). ولی وقایعی چون سرنوشت شیخ خزعل و آنچه بر سر ولیعهد و برادرش محمدحسن میرزا آمد، او را به یکباره ناامید کرد.

شیخ خزعل که در خرمشهر تقریباً به استقلال فرمان می‌راند، هراسان از نفوذ و قدرت رضاخان، برضد او و به پشتیبانی از احمدشاه، با رؤسای طوایف لر و بختیاری متحد شد و کمیته‌ای به نام کمیتهٔ سعادت تشکیل داد. در این میان انگلستان به رغم هم‌پیمانی با خزعل، به حمایت جدی از او برنخاست. گرچه ظاهراً یک بار مانع لشکرکشی رضاخان به خوزستان شد، اما چند ماه بعد قوای رضاخان، شیخ را دستگیر و روانهٔ تهران کردند (صباحی، 193-182).

در این ایام رضاخان به رغم مخالفت شدید ولیعهد که از فعالیتهای پنهان او آگاه بود، مجلس را واداشت تا فرماندهی کل قوا را نیز به او تفویض کند (دولت‌آبادی، ۳۰۶/۴-۳۱۰، ۳۴۰-۳۴۲، ۳۶۸). پس از خروج احمدشاه، عده‌ای به تکاپو افتادند تا محمدحسن میرزا ولیعهد را بر تخت نشانند و گویا ولیعهد نیز مخالف این کار نبود (نک: همو، ۳۶۲/۴)، ولی به گفتهٔ بهار (۱۹۵/۲، ۲۰۷) این نیز برای ایجاد تفرقه و ناامید کردن احمدشاه از بازگشت به ایران بود. در این هنگام رحیم‌زادهٔ صفوی از سوی ملیون ایران، با پیامی از جانب سیدحسن مدرس در آذر ۱۳۰۳ ــ پیش از لشکرکشی رضاخان به خوزستان و دستگیری خزعل ــ نزد احمدشاه به فرانسه رفت تا او را از پشتیبانی ایلات لر و شیخ خزعل مطمئن کند. شاه طرح مدرس را با تردید تلقی کرد و چون پیام ولیعهد را به او دادند که اگر شاه باز نمی‌گردد، حق سلطنت یا نیابت سلطنت را به ولیعهد دهد تا او در برابر دشمنان هرچه می‌تواند انجام دهد، شاه به شدت نسبت به رحیم زاده هم دچار بدگمانی شد (نک: رحیم‌زاده، ۲۲-۲۳، ۱۳۴؛ مکی، ۳۰۳/۳، ۳۲۴). با اینهمه، شاه تصمیم به مراجعت گرفت و انگلیسیها برای ممانعت از توسل شاه به شوروی، با اکراه پذیرفتند که او با یک کشتی انگلیسی به ایران بازگردد (همو، ۳۷۰/۳)، ولی حوادثی که در این ایام پی در پی رخ می‌داد، چون بلوای نان که در

اواخر شهریور و اوایل مهر ۱۳۰۴ منجر به دستگیری بعضی از دولتمردان شد. شاه را از بازگشت پشیمان کرد (بهار، ۲۷۶/۲؛ مکی، ۳۷۷/۳).

در همان روزها تظاهرات طرفداران رضاخان برای عزل احمدشاه و انقراض قاجاریه و پراکندن شب‌نامه‌ها و ارسال تلگرامها آغاز شد (همو، ۳۹۱/۳-۴۰۰) و رضاخان نیز کوشید علما را در این باب با خود همداستان کند. جلسات روزهای ۷ و ۹ آبان ۱۳۰۴ مجلس شورای ملی به بحث دربارهٔ همین موضوع گذشت و سرانجام طی مادهٔ واحده‌ای، انقراض سلطنت قاجاریه تصویب گردید و قرار شد تا تعیین حکومت قطعی و تغییر اصول ۳۶ تا ۴۰ متمم قانون اساسی توسط مجلس مؤسسان، حکومت موقت به رضاخان پهلوی واگذار شود. رضاخان نیز بی‌درنگ محمدحسن میرزا ولیعهد را از ایران اخراج کرد. بدین‌ترتیب احمدشاه که سلطنت را موهبتی الٰهی و خدشه‌ناپذیر و مردم را در آن شریک می‌دانست و می‌کوشید به قانون اساسی وفادار باشد، به وسیلهٔ مردی به زیر افکنده شد که معتقد بود نباید به ملت تکیه کرد «چون ملتی در کار نیست» (بهار، ۳۶۶/۲-۴۰۰؛ مکی، ۳۰۸/۳؛ هدایت، ۳۹۴). سرانجام احمدشاه ۴ سال پس از روی کار آمدن رضاشاه در ۳۲ سالگی در پاریس درگذشت (*دانشنامه*).

مآخذ: اتحادیه، منصوره، *احزاب سیاسی در مجلس سوم*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همو، *پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ بصیرالدولهٔ هروی، رضا، *دو سال روابط محرمانهٔ احمدشاه و سفارت شوروی*، به کوشش مجید تفرشی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ بهار، محمدتقی، *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران*، تهران، ۱۳۵۷-۱۳۶۳ش؛ تبریزی، جواد، *اسرار تاریخی کمیتهٔ مجازات*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *دانشنامه*؛ دولت‌آبادی، یحیی، *حیات یحیی*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ رحیم‌زادهٔ صفوی، علی‌اصغر، *اسرار سقوط احمد شاه*، به‌کوشش بهمن دهگان، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رعد، ۱۶ محرم ۱۳۳۳؛ سپهر، احمدعلی، *ایران در جنگ بزرگ*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ سفیری، فلوریدا، *پلیس جنوب ایران*، ترجمهٔ منصوره اتحادیه و منصوره جعفری فشارکی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ شیخ‌الاسلامی، محمدجواد، *سیمای احمدشاه قاجار*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ صدر هاشمی، محمد، *تاریخ جراید و مجلات ایران*، اصفهان، ۱۳۶۴ش؛ فروغی، محمدعلی، *مقالات*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ *کتاب سبز*، به‌کوشش رضاقلی نظام‌مافی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کسروی، احمد، *تاریخ هیجده سالهٔ آذربایجان*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ مسعود انصاری، عبدالحسین، *زندگانی من و نگاهی به تاریخ معاصر ایران*، تهران، چاپ آفتاب؛ مکی، حسین، *تاریخ بیست سالهٔ ایران*، تهران، ۱۳۲۵ش؛ ملک زاده، مهدی، *تاریخ مشروطیت ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نصرت‌الدوله، فیروز، *مجموعهٔ مکاتبات، اسناد، خاطرات*، به‌کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۹ش؛ هدایت، مهدیقلی، *خاطرات و خطرات*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Avery, P., *Modern Iran*, London, 1983; Moberly, F. J., *Operations in Persia, 1914-1919*, London, 1987; Olson, W.J., *Anglo-Iranian Relations During World War I*, Frank Cass, 1984; Sabahi, H., *British Policy in Persia, 1918-1925*, Frank Cass, 1990; Shuster, W. M., *The Strangling of Persia*, London, 1912; Ullman, R.H., *The Anglo - Soviet Accord*, New Jersey, 1972.

منصوره اتحادیه

اَحْمَدْ شوقی، نک: شوقی.

اَحْمَدْ شِیخ (د ۱۳۱۶ق/۱۸۹۸م)، معروف به احمدو، یا آمدو سیکو، شیخ طریقهٔ تیجانیه در افریقا و دومین و آخرین فرمانروای امپراتوری توکولور که بخشهایی از سودان غربی، نیجریه، گینه و مالی کنونی را زیر فرمان داشت و به سبب مقابله با نفوذ نظامی فرانسویان در منطقه شهرت یافت.

پدرش حاج عمرتَل تکروری که نسبش را به مرابطون رسانده‌اند، پیشوای فرقهٔ برادری تیجانیه در سودان غربی بود و در سالهای ۱۲۵۳-۱۲۷۹ق/۱۸۳۷-۱۸۶۲م به تدریج مناطقی در گینهٔ علیا و نیجریهٔ وسطیٰ و مالی چون فوتاجالون، دینگو پیرایه، کارآرتا، نیورو، سگو و ماسینارا تصرف کرد و پیروزیهای مهمی در واپس راندن فرانسویان از منطقه به دست آورد. او حکومت مناطق مذکور را میان پسران و خویشان خود تقسیم کرد و پسر بزرگ خود احمدو را به حکومت سگو گماشت و خلافت خود در رهبری فرقهٔ تیجانیه را نیز ــ که در واقع فرمانروایی همهٔ قلمروش بود ــ به او تفویض کرد.

پس از کشته شدن عمرتل در ۱۸۶۴م، احمدو که قلمروی وسیع با قبایل طغیانگر متعدد را به ارث برده بود، به دشواری توانست مدتی در برابر مشکلات داخلی مقاومت کند و رشتهٔ امور را در مناطق مهم این قلمرو به دست گیرد (آرنولد، ۲۴۲-۲۴۳؛ دیویدسن، ۴۳۳-۴۳۴؛ EI^2). او گذشته از کشمکش با قبیلهٔ بمباره که تختگاهش سگو در منطقهٔ آنان قرار داشت، می‌بایست دشمنیهای برخی از رؤسای قبیلهٔ خود، یعنی توکولور را نیز دفع کند. افزون بر آن حکومت برادرانش حبیبو (در دنگرای) و مختار (در کونیاکاری) و پسر عمویش تجانی (در ماسینا) که تقریباً به استقلال حکم می‌راندند، احمدو را از ایجاد اتحاد نظامی و سیاسی امپراتوری در برابر پیشرفت روز افزون فرانسویان باز می‌داشت. به ویژه آنکه برادرش حبیبو از ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م آشکارا به طغیان برخاست و سپس نیز به فرانسویان پیوست (همانجاها).

احمدو برای تحقق وحدت سیاسی در ۱۲۹۱ق/۱۸۷۴م خود را امیرالمؤمنین خواند (EI^2؛ فیشر، 378)، ولی این نیز کارساز نشد و چند سال بعد که فرانسویان به کیته و باماکو رسیدند و او موقعیت خود را در سگو از سوی بمباره‌ایها و توکولورهای ناراضی نیز در خطر می‌دید، مقر خود را از سگو به نیورو منتقل کرد (۱۳۰۱ق/۱۸۸۴م) و ۳ سال بعد در پی اشغال ساحل چپ رود نیجر توسط فرانسویان، به ناچار بر اساس معاهدهٔ گوری پذیرفت که تحت الحمایهٔ فرانسه باشد (EI^2؛ *بریتانیکا*، I/154؛ *فانک*...، I/306). از ۱۸۸۸م سرهنگ آرشینار فرمانده نظامی فرانسوی به تهاجمات گسترده‌ای در قلمرو احمدو دست زد و در ۱۸۹۰م سگو را اشغال کرد؛ سال بعد نیز نیورو و بیشتر دژهای نظامی احمدو را به دست آورد و احمدو به بانجاگارا گریخت. اما در ۱۳۱۱ق/۱۸۹۳م نیز پس از شکست از فرانسویان به هوسه رفت و همانجا بود تا درگذشت (همانجاها).

مآخذ: آرنولد، توماس، *تاریخ گسترش اسلام*، ترجمهٔ ابوالفضل عزتی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ دیویدسن، بازیل، *افریقا: تاریخ یک قاره*، ترجمهٔ هرمز ریاحی و فرشته مولوی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نیز:

Britannica; EI^2; Fisher, H., «The Western and Central Sudan», *The Cambridge History of Islam*, eds.P.M. Holt et al., 1984, vol. II(2);

Funk & Wagnalls New Encyclopedia, New York, 1973.
بخش تاریخ

اَحْمَدِ صاعِدی، قاضی نظام‌الدین، نک: آل صاعد.

اَحْمَدِ صافی، نک: صافی.

اَحْمَدْ عَبّاس، نک: سعدیان.

اَحْمَدْ عَبْدُالْحَقِّ رُدَوْلاوی، از مشایخ سلسلهٔ صابریهٔ چشتیه در سدهٔ ۹ق. نام کامل او را احمد بن عمر بن داوود عدوی عمری نوشته‌اند (حسنی، ۷/۳). وی در رُدَوْلی[1] که شهر کوچکی است (حدود ۱۰۰ کیلومتری شرق لکهنو)، ولادت یافت (عبدالحق، ۱۸۷؛ حسنی، ۸/۳؛ رضوی، «تاریخ ...[2]»، I/270). گفته‌اند که نسبتش به خلیفهٔ دوم عمر بن خطاب می‌رسید (غلام سرور، ۳۸۶/۱).

پدرش را در خردسالی از دست داد (رضوی، همانجا). از کودکی به زهد و عبادت رغبت بسیار داشت (نک: عبدالحق، همانجا؛ غلام‌سرور، ۳۸۴/۱). در ۱۲ سالگی به نزد برادر خود تقی‌الدین که در دهلی ساکن بود، رفت و به تحصیل علوم ظاهر پرداخت، اما وی که طالب علم باطن بود، خدمت برادر را ترک کرد (عبدالحق، ۱۸۷ - ۱۸۸؛ غلام‌سرور، همانجا) و به سیر و سیاحت و جست و جوی پیری که راهبر او به سر منزل معرفت باشد، برآمد. نخست در محل پندوه به خدمت شیخ نور قطب عالم پندوی فرزند و خلیفهٔ علاءالحق از صوفیهٔ بزرگ آن زمان رسید، سپس از آنجا به دیدار شیخ فتح‌الله اودهی، خلیفهٔ شیخ صدرالدین حکیم که مردی زاهد و پرهیزگار بود، رفت، ولی مقصود و مطلوب خود را نزد آنان نیز نیافت و ناچار به پانی‌پت رفت و در حلقهٔ مریدان شیخ جلال‌الدین پانی پتی درآمد (عبدالحق، ۱۵۲-۱۵۴، ۱۶۸، ۱۸۷-۱۸۹؛ غلام سرور، همانجا).

شیخ جلال‌الدین محمود کبیر الاولیاء (د ۷۶۵ق) که شیخ و مرشد طریقهٔ صابریهٔ چشتیه در هند و رئیس شعبهٔ مخدومیهٔ آن طریقه بود، خود خلیفهٔ شیخ شمس‌الدین پانی پتی (ترک) بود که وی نیز خلافت شیخ علاءالدین علی احمد صابر، سر سلسلهٔ صابریه را به عهده داشت (کشمی، ۹۴؛ اکرام، ۷۳)؛ اما رونق و رواج سلسلهٔ صابریه به وسیلهٔ شیخ جلال‌الدین صورت پذیرفت (همانجا). شیخ احمد عبدالحق معروف ترین مرید شیخ جلال‌الدین بود که از او خرقه گرفت و به سبب مقاماتی که در سیر و سلوک کسب کرده بود، به جانشینی وی نیز نامزد شد و شیخ جلال‌الدین با این عبارت که «از خدا خواسته‌ام که سلسلهٔ ما از تو جاری شود»، وی را خلیفهٔ خود کرد (کشمی، همانجا؛ غلام‌سرور، ۳۸۵/۱-۳۸۶).

شیخ احمد در ۸۳۷ق/۱۴۳۴م (عبدالحق، ۱۸۹) یا ۸۳۶ق/۱۴۳۳م (غلام‌سرور، ۳۸۷/۱) درگذشت و مرقدش نیز در ردولی است (عبدالحق، ۱۸۷) و به گفتهٔ ندوی آرامگاه او زیارتگاه است (ص ۲۹).

از مریدان شیخ احمد، برجسته‌تر از همه شیخ بختیار بود که در ضمن سلوک به کار تجارت نیز اشتغال داشت، اما خلیفهٔ وی پسرش شیخ عارف بود (رضوی، همان، I/272). شیخ عبدالقدوس گنگوهی که از نامدارترین شیوخ سلسلهٔ صابریه بود و شیخ‌الاسلام و قطب‌الاقطاب خوانده می‌شد، در کتاب *انوار العیون* گوید که گرچه به شیخ محمد بن شیخ عارف نوادهٔ احمد دست ارادت داده، و از او خرقه گرفته بود، لکن کسب فیض او بیشتر از روحانیت شیخ احمد بوده است (نک: کشمی، ۹۴، ۹۷).

شیخ عبدالحق بر آن بود که هیچ اسمی بهتر و بزرگ‌تر از اسم «حق» سزاوار خداوند نیست، زیرا که در آن همهٔ کمالات جمع و ثابت است (عبدالحق، ۱۸۹).

احمد بیشتر اوقات با چشم بسته در حال مراقبه بوده است (همانجا) و ذکر مقبول او «حق حق حق» بود (غلام سرور، همانجا)، و چون شیخ اغلب اوقات در این ذکر مستغرق بود، شیخ جلال‌الدین به وی لقب عبدالحق اعطا کرد و ذکر اکثر مریدان او و سپس افراد این سلسله نیز کلمهٔ حق بوده است (همانجا).

به گفتهٔ شیخ عبدالقدوس وی زندگی زاهدانه‌ای داشته، و از امرا چیزی قبول نمی‌کرده است (نک: رضوی، همان، I/271).

ظاهراً اعمال و شیوهٔ سلوک مرتاضان هندو بر شیخ احمد بی تأثیر نبوده است (همان، I/352)؛ از جمله آدابی که در خانقاه او مراعات می‌شد، «پاس انفاس» یعنی ضبط نَفَس و تنظیم ارادی آن بود (همان، I/272) و این احتمالاً متأثر از شیوهٔ ضبط تنفس در ریاضت یا یوگای هندوان (پرانه یَمه) بوده است. برخی شیخ احمد را دارای تمایلات قلندری نیز دانسته‌اند (رضوی، «جنبشها ...[3]»، 31). شیخ‌عبدالقدوس در *انوار العیون* به ذکر کرامات، احوال و اقوال شیخ احمد پرداخته، و ملفوظات شیخ را نیز فراهم آورده است (غلام‌سرور، همانجا؛ رضوی، «تاریخ»، I/7).

گویا که شیخ عبدالحق اشعاری هم به زبان هندی داشته، و شیخ عبدالقدوس بعضی از آنها را در *رشدنامهٔ* خود جمع آورده است (همان، I/343).

مآخذ: اکرام، محمد، *رود کوثر*، لاهور، ۱۹۸۶م؛ حسنی، عبدالحی، *نزهة الخواطر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۱م؛ عبدالحق محدث دهلوی، *اخبار الاخیار*، پاکستان، فاروق اکیدمی؛ غلام‌سرور لاهوری، *خزینة الاصفیاء*، لکهنو، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ کشمی، محمدهاشم، *زبدة المقامات*، کانپور، ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م؛ ندوی، معین‌الدین، *معجم الامکنة التی لها ذکر فی نزهة الخواطر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ نیز:
Rizvi, A.A. *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1986; id, *Muslim Revivalist Movements in Northern India*, Agra, 1965.
مسعود جلالی مقدم

اَحْمَدِ عَلَوی، نک: ابن علیوه.

اَحْمَدِ عَلَوی، یا سیداحمد، فرزند زین‌العابدین علوی (یا حسینی) عاملی اصفهانی، حکیم، متکلم و محدث مشهور قرن ۱۱ق/ ۱۷م، از

1. Rudauli 2. *A History*... 3. *Muslim*...

شخصیتهای بزرگ مکتب فلسفی اصفهان و مفسر الٰهیات *شفای* ابن‌سینا.

پدر احمد مقیم جبل عامل بود و نقابت سادات را بر عهده داشت، ولی در اوایل دورهٔ صفویه به ایران مهاجرت کرد و در اصفهان اقامت گزید. او پیش از مهاجرت در محضر شیخ نورالدین علی کرکی، معروف به محقق ثانی (د ۹۴۰ق/۱۵۳۳م) درس می‌خواند و داماد استاد خویش شد. ثمرهٔ این ازدواج احمد علوی است. دختر دیگر کرکی به عقد شمس‌الدین محمد مرعشی ــ از شاگردان مورد علاقهٔ کرکی و از سادات مرعشی مازندران ــ درآمد که میر محمد باقر داماد، استاد احمد علوی، از این وصلت متولد شد. به این ترتیب احمد علوی و میرداماد خاله‌زادگان یکدیگر، و نوهٔ دختری محقق ثانیند. بعدها سید احمد دختر میرداماد را به زنی گرفت و داماد او شد (میردامادی، ۶-۷).

احمد علوی ظاهراً در ایران زاده شد و بیشتر عمر خود را در اصفهان گذراند و در همانجا درگذشت (امین، ۵۹۳/۲). سال تولد او معلوم نیست، تنها می‌دانیم که از میرداماد (د ۱۰۴۱ق/۱۶۳۱م) جوان‌تر بوده است.

احمد علوی بیشتر تحصیلات خود را نزد شیخ بهایی (د ۱۰۳۱ق/ ۱۶۲۲م) و میرداماد به انجام رساند (نک: حرعاملی، ۳۳/۱) و فلسفه، فقه، حدیث، تفسیر و دیگر معارف اسلامی را از آن دو آموخت و به دریافت اجازه از ایشان نائل آمد. متن این اجازه‌ها در *بحارالانوار* آمده است. شیخ بهایی در اجازه نامهٔ خود از احمد تجلیل می‌کند و می‌نویسد که او مجاز است علاوه بر کتب اربعه، تألیفات وی را [۸ کتاب خود را نام می‌برد] نیز روایت کند. تاریخ این اجازه ۱۰۱۸ق/ ۱۶۰۹م است (نک: مجلسی، ۱۵۷/۱۰۶). احمد علوی از میرداماد دو اجازه دارد. میرداماد در اجازه‌نامهٔ اول (۱۰۱۷ق) او را بسیار می‌ستاید و می‌نویسد که *الٰهیات شفا* را نزد من خوانده، و اکنون نیز سرگرم فن قاطیغوریاس آن کتاب است. همچنین نمطهای اول و سوم *اشارات* ابن سینا و شرح خواجه نصیرالدین طوسی بر آنها را پیش من می‌خواند... (نک: همو، ۱۵۲/۱۰۶-۱۵۴).

اجازه نامهٔ دوم (۱۰۱۹ق) حاکی از این است که احمد علوی نزد میرداماد، انالوطیقای ثانی یعنی فن برهان کتاب *شفا* را خوانده، و در آن بحث و تحقیق کرده است (همو، ۱۵۵/۱۰۶-۱۵۶).

احمد علوی همواره از میرداماد به احترام یاد می‌کند و در یک جا او را «معلم حکمت ایمانی یمانی» می‌خواند (ص ۵۹) و در نوشته‌های خود می‌کوشد که از افکار و عقاید او حمایت کند؛ شاهد بر این مطلب کتاب *النفحات اللاهوتیة فی العثرات البهائیة* اوست که در آن به طرفداری میرداماد از شیخ بهایی انتقاد می‌کند. میرداماد نیز متقابلاً توجه خاصی به سید احمد داشت، چنانکه بر کتاب *کشف الحقائق* وی تقریظ نوشت (امین، ۵۹۳/۲؛ میردامادی، ۸) و از او خواست تا شرحی بر *قبسات* بنویسد (آشتیانی، ۶/۲).

سید احمد زبان عبری را به خوبی می‌دانسته، و با *تورات* و انجیلهای چهارگانه آشنایی ژرفی داشته است و در یک جا عبارتی از سفر تکوین را به عبری، ولی با خط عربی آورده، و به فارسی ترجمه کرده است (کربن، ۶۴،۱۰).

احمد علوی چند کتاب در دفاع از اسلام و اثبات نبوت حضرت محمد(ص) و رد شبهات معاندان نوشته است. وی در دوره‌ای که مبلغان مسیحی می‌کوشیدند تا کتابهایی بر ضد اسلام بنویسند، به مقابله برخاست و با تسلطی که بر فلسفه و کلام و دیگر معارف اسلامی و کتب عهدین داشت، به دفاع از اسلام پرداخت. او در آثاری چون *مصقل صفا*، *لوامع ربانی*، *صواعق الرحمان* و نیز *لطائف غیبیه* نشان می‌دهد که سخنانش متکی به اسناد و مدارک است، چنانکه در موارد لازم از عبارات عهدین شاهد می‌آورد و با نقل جملات و ذکر محل دقیق و ترجمهٔ آنها به فارسی و نیز تحلیل آنها مهارت خود را در این زمینه آشکار می‌سازد. سید احمد در این نوشته‌ها می‌کوشد تا نشان دهد که در کتب عهدین به نبوت پیامبر اسلام بشارت داده شده، و محمد(ص) همان «فارقلیط» *انجیل* یوحناست (مثلاً در *لطائف غیبیه*، ۲۱۸؛ نیز نک: کربن، همانجاها). به گفتهٔ هانری کربن: «تصوری که این حکیم شیعی از مسیحیت آغازین دارد، بسیار امروزی است، به ویژه اینکه این تصور ناظر بر الٰهیاتی مبتنی بر پاراقلیط است» (ص ۱۰،۶۳-۶۴).

احمد علوی، چنانکه گفته شد، در اصفهان وفات یافت و در تکیهٔ آقارضی به خاک سپرده شد (*دانشنامه*؛ میردامادی، ۷). سال وفات او به درستی معلوم نیست، جز اینکه آقابزرگ آن را میان سالهای ۱۰۵۴-۱۰۶۰ق/۱۶۴۴-۱۶۵۰م دانسته است (۳۶۶/۱۸).

برخی از فرزندان و نوادگان احمد، اهل علم بوده‌اند و از مؤلفان و دانشمندان به شمار می‌روند؛ از آن جمله‌اند: ۱. میرمحمد عبدالحسیب (د ۱۱۲۱، یا ۱۱۳۳ق/۱۷۰۹، یا ۱۷۲۱م)، فرزند سیداحمد که از پدر خود اجازهٔ روایت داشت و آثاری به عربی و فارسی در زمینهٔ تفسیر، کلام، ادعیه و معارف دینی از او به یادگار مانده است (میردامادی، ۱۹؛ صدر، ۲۵۳-۲۵۴؛ جزی، ۹۴، حاشیهٔ ۱۰۶؛ مهدوی، ۱۲۲). ۲. بدرالدین، فرزند سیداحمد که محدث، فقیه، ادیب و شاعر بود و در طوس سکنیٰ داشت و در آنجا تدریس می‌کرد. وی آثاری در اصول دین و احادیث و اخبار و ادعیه دارد (مدرس، ۹۰/۴؛ *لغت نامه*، ذیل عاملی). ۳. میرمحمد اشرف، فرزند عبدالحسیب که از شاگردان مجلسی بود و از او اجازهٔ روایت داشت. در ۱۱۳۳، یا ۱۱۴۵ق/ ۱۷۲۱، یا ۱۷۳۲م در ورنوسفادران سدهٔ اصفهان وفات یافت و همانجا مدفون گردید. او آثاری در فلسفه، کلام، حدیث و رجال دارد (جزی، ۹۵، حاشیه؛ میردامادی، ۲۰-۲۲). از نوشته‌های او کتاب *فضائل السادات* به طبع رسیده است (قم، ۱۳۸۰ق).

آثار: بیشتر نوشته‌های احمد علوی در زمینهٔ فلسفه و مباحث کلامی و به شیوهٔ استادش میرداماد، با تمایلی به عرفان است. او آثاری به زبان عربی و فارسی دارد و «در هر دو زبان دارای تحریری روان و جذاب و در تقریر و تحریر مباحث علمی مسلط است» (آشتیانی، ۵/۲).

نثر فارسی او نثری است محکم و آمیخته به اصطلاحات فلسفی و عرفانی و صنایع ادبی (برای فهرستی از نوشته‌های او، نک: میردامادی، ۱۰ـ۱۵؛ روضاتی، ۱/۱۷۳ـ۱۸۱). مهم‌ترین آثار او اینهاست:

۱. *اظهار الحق و معیار الصدق*، به فارسی، در دفاع از میرلوحی سبزواری. میرلوحی کتابی در هجو ابومسلم خراسانی و حسین بن منصور حلاج تألیف کرده، و گرفتار عوام شده بود. احمد به دفاع از او برخاست و در ۱۰۴۳ق/۱۶۳۳م کتاب *اظهار الحق* را نوشت. دیگر علما نیز به وی تأسی کردند و به این ترتیب ۱۶ رساله در تأیید میرلوحی نوشته شد (روضاتی، ۱/۱۷۰ـ۱۷۱، ۱۷۵؛ میردامادی، ۱۱ـ۱۲).

۲. *بیان الحق و تبیان الصدق*، به عربی، در احکام وقف (نک: آقابزرگ، ۳/۱۷۹؛ آستان قدس ف، ۹۳).

۳. *حظیرة الانس من ارکان ریاض القدس*، به عربی، گزیده‌ای است از کتاب *ریاض القدس* (نک: آقابزرگ، ۱۱/۳۳۴؛ مرکزی، ۳(۱)/۲۴۹ـ۲۵۰، ۱۷/۱۴۴؛ بهروزی، ۱/۲۳۹؛ شورا، ۱۶/۳۰۵).

۴. *رسالة فی نجاسة الخمر*، در رد رسالهٔ امین استرابادی. این کتاب در ۱۰۳۴ق/۱۶۲۵م تألیف شده، و نسخه‌های خطی آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است (مرکزی، ۱۲/۲۷۴۳؛ دانش پژوه، ۶۷).

۵. *روضة المتقین*، به عربی، حاشیه و تعلیقاتی است بر مقصد پنجم و ششم (امامت و معاد) تجرید خواجه نصیر (آقابزرگ، ۱۱/۳۰۲).

۶. *ریاض القدس*، به عربی، تعلیقاتی است بر شرح تجرید قوشجی و حواشی محقق خفری بر آن. این کتاب به نامهای، *التعلیقة القدسیه*، یا *مصابیح القدس* و *قنادیل الانس* نیز معروف است. تاریخ تألیف این اثر ۱۰۲۲ق/۱۶۱۳م است و کتاب به شاه عباس تقدیم شده‌است (نک: همو، ۱۱/۳۳۴؛ مرکزی، ۸/۴۸۱).

۷. *صواعق الرحمان*، به فارسی، در رد یهود و اثبات تحریف در تورات (آقابزرگ، ۱۵/۹۴).

۸. *کحل الابصار*، به عربی، حواشی بر *اشارات* ابن سینا و شرح خواجه نصیرالدین طوسی است. مؤلف در آن از *ریاض القدس* و شرح *شفای* خود یاد می‌کند. وی تألیف آن را در رمضان ۱۰۳۵ آغاز کرده، و در اوایل سال ۱۰۳۶ به پایان رسانیده است (نک: شورا، ۵/۴۴۷ـ۴۴۸، ۴۵۰؛ مرکزی، ۱۶/۳۸۴ـ۳۸۵).

۹. *کشف الحقائق*، به عربی، حاشیه و شرحی است بر *تقویم الایمان* استادش میرداماد. میرداماد بر این کتاب تقریظ نوشته است (امین، ۲/۵۹۳؛ برای نسخه‌های خطی آن، نک: آقابزرگ، ۱۸/۲۹؛ آستان قدس ف، ۴۶۲ـ۴۶۳).

۱۰. *لطائف غیبی*، یا *لطائف غیبیه*، به فارسی، در اصول عقاید امامیه و مباحث کلامی، آمیخته با فلسفه و عرفان، بر اساس آیات قرآن و احادیث. این کتاب به کوشش جمال الدین میردامادی از روی نسخ معتبر موجود، در ۱۳۹۶ق به طبع رسیده است. *لطائف غیبی* یک مقدمه و ۵ رکن (توحید ذات باری، عدل، نبوت، امامت و معاد) دارد. مؤلف در مقدمهٔ کتاب، غرض از تألیف را بیان می‌کند و پیش از شروع در مقصد اصلی، به تفسیر فلسفی ـ کلامی سورهٔ حمد می‌پردازد تا زمینهٔ مباحث بعدی فراهم شود (احمد، ۳ـ۴، ۱۵).

۱۱. *لوامع ربانی در رد شبهات نصرانی*، یا *اللوامع الربانیه*، به فارسی، در پاسخ کتابی است که یکی از مبلّغان مسیحی بر ضد اسلام نوشته بوده است. سید احمد در این کتاب از حواشی خود بر *شفا* و نیز از کتاب *ریاض القدس* و *حظیرة الانس* خویش یاد می‌کند. در کتاب *لطائف غیبیه* نیز از این اثر نام برده شده است (ص ۲۱۸). نسخه‌ای از این کتاب، ظاهراً به خط مؤلف، در اصفهان موجود است (روضاتی، ۱/۱۷۷ـ۱۸۱؛ نیز نک: مرعشی، ۶/۳۷۹ـ۳۸۰؛ منزوی، ۲(۱)/۹۸۴ـ۹۸۵).

۱۲. *مصقل صفا در تجلیهٔ آینهٔ حق نما*، به فارسی. *آینهٔ حق نما* عنوان کتابی است که یکی از مبلغان مسیحی، در رد اسلام به زبان فارسی نوشته بوده است. احمد علوی در رد این کتاب و پاسخ به ایرادات آن و اثبات تحریف کتب عهدین، *مصقل صفا* را نوشته است. این کتاب در ۱۰۳۲ق به انجام رسیده، و نام شاه صفی در مقدمهٔ آن آمده است. مؤلف در *لطائف غیبیه* از این کتاب نام می‌برد و به محتوای آن اشاره می‌کند (همانجا). نسخه‌های خطی این کتاب در کتابخانه‌های مختلف وجود دارد (نک: آقابزرگ، ۲۱/۱۳۰ـ۱۳۱؛ مرکزی، ۱۲/۲۸۰۲ـ۲۸۰۴؛ شورا، ۲/۴۵۳ ـ ۴۵۴، ۱۴/۱۶۹ ـ ۱۷۰؛ آستان قدس ف، ۵۲۶؛ منزوی، ۲(۱)/۹۸۹).

۱۳. *المعارف الالهیة*، به عربی، در شرح حدیث من عرف نفسه عرف ربه (آقابزرگ، ۲۱/۱۹۰).

۱۴. *مفتاح الشفاء و العروة الوثقی فی شرح الٰهیات الشفاء*، به عربی، حواشی و تعلیقاتی است مبسوط بر الٰهیات *شفای* ابن سینا و رفع مشکلات آن. این حواشی در ۱۰۳۶ق به پایان رسیده است و در آن از «شاه عباس بهادرخان» نام می‌برد. *مفتاح الشفاء* در ۱۳۰۳ق در هامش الٰهیات *شفا* چاپ سنگی شده است. برخی *مفتاح الشفاء* و *العروة الوثقی* را دو تألیف جداگانه محسوب کرده‌اند (*دانشنامه*)، ولی چنانکه محققان خاطرنشان ساخته‌اند، هر دو با هم نام یک کتاب است (آشتیانی، ۲/۶؛ نیز نک: شورا، ۵/۱۸۰، ۱۸۳). این اثر مهم‌ترین نوشتهٔ فلسفی سید احمد به شمار می‌رود و بیشتر شهرت او نیز به واسطهٔ آن است. مؤلف در *لطائف غیبیه* از این نوشته با عنوان *شرح الٰهیات شفا* نام می‌برد (ص ۵۹؛ برای نسخه‌های خطی آن، نک: مرکزی، ۱۶/۲۳۹، ۴۶۰؛ ملی، ۸/۴۶۶؛ شورا، ۵/۱۸۰ـ۱۸۱، ۱۸۵ـ۱۸۶).

۱۵. *مناهج الاخبار (الاخیار) فی شرح الاستبصار*، به عربی. وی در این کتاب به شرح احادیث و اخبار *استبصار* شیخ طوسی پرداخته است. آغاز تألیف این اثر ظاهراً در ۱۰۳۹ق بوده است (روضاتی، ۱/۱۷۵؛ برای نسخه‌های خطی آن، نک: آقا بزرگ، ۲۲/۳۴۲؛ مرعشی، ۱۴/۱۵۱؛ آستان قدس، ۵/۱۸۲؛ آستان قدس ف، ۵۵۵؛ شیروانی، ۱/۳۲۸ـ۳۲۹، ۴۶۰).

۱۶. *النفحات اللاهوتیة فی العثرات البهائیه*، در خرده‌گیری بر شیخ

بهایی به جانبداری از میرداماد (امین، ۵۹۴/۲).

۱۷. شرحی بر اشعار آغاز کتاب *جذوات* میرداماد (نک: دانش پژوه، ۹۳).

۱۸. حواشی بر *من لایحضره الفقیه* شیخ صدوق (*دانشنامه*؛ مهدوی، ۱۲۱؛ امین، همانجا).

۱۹. حواشی و تعلیقاتی بر *قبسات* میرداماد که پس از مرگ استاد نوشته شده است (آشتیانی، ۶/۲؛ نیز نک: شورا، ۱۸۱/۵).

نظر محققان معاصر دربارهٔ احمد علوی:

۱. آشتیانی در *منتخباتی از آثار حکمای الٰهی ایران*، ضمن معرفی احمد علوی، به تحلیل برخی از افکار او می‌پردازد و در این کار به *حواشی* او بر *الٰهیات شفا* استناد می‌کند. دربارهٔ شیوهٔ کار و طرز تفکر و مسلک فلسفی سید احمد و رابطهٔ معنوی او با میرداماد می‌نویسد: «در روش فلسفی از اتباع حکمای مشّائیهٔ اسلام است و از افکار شیخ اشراق و تابعان و شارحان حکمت وی نیز متأثر است. به واسطهٔ عقیدت خاص و ارادت مخصوصی که به استاد بزرگ خود دارد، روش فلسفی او همان طریقهٔ میرمحمدباقر داماد است و با اینکه با ملاصدرا معاصر بوده، اصلاً به افکار و عقاید او توجهی ننموده است» (۲/۵-۶). وی سپس به ذکر چند مورد از مباحث مهم مندرج در *حواشی الٰهیات شفا* می‌پردازد. این موارد عبارتند از: معاد جسمانی، مُثُل نوری افلاطونی و چگونگی علم باری تعالی. وی در تمام این موارد نتیجه می‌گیرد که طریقهٔ مؤلف، همان طریقهٔ میرداماد است و «روی اصول و قواعد حکمای مشائیه مشی نموده است» (۳۰/۲).

۲. هانری کربن در چند مورد از نوشته‌های خود به معرفی زندگانی، آثار و افکار احمد علوی پرداخته است (ص ۶۱-۶۴؛ همو، II/7-31؛ *ایرانیکا*). وی برای *حواشی* احمد بر *الٰهیات شفا* اهمیت بسیار قائل است و معتقد است که *مفتاح الشفاء* تأثیرات تشیع اشراقی ابن سینا را بر مکتب اصفهان نشان می‌دهد و به عنوان نمونه به تحلیل سه نکته می‌پردازد: نخست عنوان کتاب؛ دوم اخطار احمد علوی به خلط رایج در باب موضوع فلسفهٔ وجود، یعنی خلط میان وحدت وجود و وحدت موجود؛ سوم اندیشهٔ امام به مثابهٔ انسان کامل و سلطان معنوی جهان: «این اندیشه مشخص کنندهٔ حکمت نبوی شیعی است و پیوندی با مفهوم حکیم کامل در مقدمهٔ *حکمة الاشراق* سهروردی دارد. احمد... نشان می‌دهد که چگونه تصور آرمانی حکیم در شخص امام تحقق پیدا کرده و چگونه شخص امام نسخه‌ای است که تمامی عوالم وجود بر آن نقش بسته، و او به تنهایی عالمی عقلی است» (ص ۶۱-۶۳).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آستان قدس ف، *فهرست*؛ آشتیانی، جلال الدین، *منتخباتی از آثار حکمای الٰهی ایران*، تهران، ۱۳۵۴ق/۱۹۷۵م؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ احمد علوی، *لطائف غیبیه*، به کوشش جمال‌الدین میردامادی، تهران، ۱۳۹۶ق؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بهروزی، علینقی و محمدصادق فقیری، *فهرست کتب خطی کتابخانهٔ ملی فارس*، شیراز، ۱۳۵۱ش؛ جزی، عبدالکریم، *رجال اصفهان*، اصفهان، ۱۳۲۸ش؛ حر عاملی، محمد، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، بغداد، مکتبة الاندلس؛ دانش پژوه، محمدتقی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات، مجموعهٔ امام جمعهٔ کرمان*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ *دانشنامه*؛ روضاتی، محمد علی، *فهرست کتب خطی کتابخانه‌های اصفهان*، اصفهان، ۱۳۴۱ش/۱۳۸۲ق؛ شورا، خطی؛ شیروانی، محمد، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ وزیری یزد*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ صدر، حسن، *تکملة امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۶ق؛ کربن، هانری، *فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی*، ترجمهٔ جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مدرس، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ ملی، خطی؛ منزوی، خطی؛ مهدوی، مصلح الدین، *تذکرة القبور*، اصفهان، کتابخانهٔ ثقفی؛ میردامادی، جمال‌الدین، مقدمه بر *لطائف غیبیه* (نک: هم، احمد علوی)؛ نیز:

Corbin, H., introd. *Anthologie des philosophes iraniens* (vide: PB, Āštiyānī); *Iranica*.

صمد موحد

اَحْمَدعَلیِ هاشِمیِ سَنْدیلَوی (یا سندیلی)، فرزند غلام‌محمدبن مولوی محمد حاجی، (۱۱۶۳-پس از ۱۲۲۴ق/ ۱۷۵۰-۱۸۰۹م)، شاعر و تذکره‌نویس فارسی هند.

وی در قصبهٔ سندیلهٔ اوتارپرادش هندوستان ولادت یافت، در کودکی به سبب اوضاع نابسامان پدر ناچار به ترک زادگاه خود شد و به غربت افتاد. پس از چندی به وسیلهٔ نواب ذوالفقارالدوله میرزا نجف خان، در لشکر شاه عالم دوم (حک ۱۱۷۳-۱۲۲۱ق)، به خدمت گمارده شد و به دهلی رفت. در این شهر در پی نشست و برخاست با ایرانیانی که از خراسان، عراق و فارس به هند آمده، و در دهلی اقامت گزیده بودند، محاورهٔ فارسی را آموخت (احمد علی، ۶/۱-۸). از زندگی وی بیش از این اطلاعی در دست نیست و چنانکه از پایانهٔ *مخزن الغرایب* نسخهٔ بانکیپور بر می‌آید، وی تا ۱۱ شوال ۱۲۲۴ زنده بوده است (*بانکیپور*، VIII/155).

احمد علی به‌گفتهٔ خود از نوجوانی به شعر اشتیاق داشت (۶/۱، ۲۰۵/۳) و در اشعارش «خادم» تخلص می‌کرد (۱۳۳/۲). وی با بیشتر شعرای هند و ایران از جمله محمد حسن قتیل لاهوری، انشاءالله خان انشای دهلوی، حیرت مشهدی، ربیع خوانساری، حاجی ابراهیم شیرازی صبوری، میرزاباقر اصفهانی و سید مظهر علی صافی معاشر بود (همو، ۲۸۵/۱، ۸۵۹ - ۸۶۱، ۳۷۷/۲، ۱۸۵/۳-۱۸۶، ۲۰۰، ۲۰۵، ۵۷۰/۴). نمونه‌هایی از شعر احمدعلی را می‌توان در *مخزن الغرایب* یافت (نک: ۱۳۴/۲-۱۳۷).

آثار:

۱. *مخزن الغرایب*. این کتاب در ۵۴ سالگی مؤلف به تشویق قتیل لاهوری، از دانشمندان آن روزگار، تألیف گردیده، و به پیشنهاد همو به ترتیب الفبایی، مدون شده است (نک: ۸/۱-۹). این تذکره مشتمل است بر شرح احوال و نمونهٔ اشعار ۳٬۱۴۸ شاعر پارسی گوی متقدم، متأخر و معاصر ــ از ابوسعید ابوالخیر تا یوسف بیگ بخارایی ــ که از جهت احتوا بر شمار شاعران در مرتبهٔ سوم، پس از تذکرهٔ *آفتاب عالمتاب* و *صحف ابراهیم*، جای دارد. مؤلف در این تذکره علاوه بر ۲۱ مأخذ، از روایتهای شفاهی قتیل و دیگر آشنایان و دوستان نیز بهره برده است (نک: ۹/۱-۱۲). وی که به گردآوری اشعار شاعران بیش از ضبط وقایع

زندگی آنان، عنایت داشته، در برخی از تراجم مرتکب بی دقتی و سهل انگاری شده است (گلچین معانی، ۱۸۰/۲ـ۱۸۲؛ نک‍: احمدعلی، ۵۳۴/۴ـ۵۳۵، ذیل ترجمۀ قدسی مشهدی). وی جای جای نظریات انتقادی خود را دربارۀ شاعران ارائه کرده است (نک‍: ۶۵۶/۲، ذیل ترجمۀ سرخوش). این تذکره به کوشش محمدباقر در ۵ جلد در پاکستان چاپ شده است.

۲. *انیس العاشقین*. این کتاب شامل زندگی‌نامه‌های شاعران و اشعار عاشقانۀ فارسی است و مؤلف در تدوین آن از چندین تذکره و بیاض قدیمی بهره گرفته است. دست‌نویسی از این اثر در گنجینۀ شیرانی در دانشگاه پنجاب لاهور موجود است (بشیر حسین، ۹۳/۱؛ برای تفصیل بیشتر دربارۀ این کتاب و نیز *مخزن الغرائب*، نک‍: شیرانی، ۱۱۰، به بعد؛ نیز نک‍: نقوی، ۴۹۴ـ۴۹۹؛ اته، شم 395).

گفتنی است که بیل[1] از کتابی با عنوان *انیس العشاق* از شیخ احمد علی سندیلوی، متخلص به خادم فرزند محمد حاجی که در ۱۱۶۵ق جوان بوده، نام برده است (نک‍: ص 37, 210). حافظ خادم علی کیتهلی نیز کتابی به نام *انیس العشاق* دارد (سامی، ۲۰۰۸/۳؛ خیام‌پور، ۱۸۰).

در منابع از مؤلف دیگری نیز به نام قاضی احمد علی سندیلوی یاد کرده‌اند که معاصر با مؤلف *مخزن الغرایب* بوده، و تألیفات بسیاری داشته است (رحمان‌علی، ۲۰).

مآخذ: احمدعلی هاشمی سندیلوی، *مخزن الغرایب*، به کوشش محمد باقر، ج۱و۲، لاهور، ۱۹۶۸ـ۱۹۷۰م، ج۳ و ۴، اسلام آباد، ۱۹۹۲ـ۱۹۹۳م؛ بشیر حسین، محمد، *فهرست مخطوطات شیرانی*، لاهور، ۱۹۷۵م؛ خیام‌پور، عبدالرسول، *فرهنگ سخنوران*، تبریز، ۱۳۴۰ش؛ رحمان علی، محمد عبدالشکور، *تذکرۀ علمای هند*، لکهنو، ۱۹۱۴م؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ شیرانی، مظهر محمود، «تذکرۀ مخزن الغرائب و انیس العاشقین»، تحقیق، جام شورو، ۱۹۹۲م، شم ۶؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ نقوی، علیرضا، *تذکره‌نویسی فارسی در هند و پاکستان*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ نیز:
Bankipore; Beale, T. W., *An Oriental Biographical Dictionary*, New York, 1980; Ethé, H., *Catalogue of the Persian,... Manuscripts in the Bodleian. Library*, Oxford, 1889.

عارف نوشاهی

اَحْمَدْ فارِسْ شِدْیاق، نک‍: شدیاق.

اَحْمَدْ فَضْلِ عَبْدَلی، نک‍: عبدلی.

اَحْمَدْ فَقیه، نام چند تن از متصوفه که بیشتر آنان در سدۀ ۷ق/۱۳م در آناتولی می‌زیسته‌اند. از بررسی دقیق مآخذ دربارۀ یکی از آنان (خواجه احمد فقیه یا سلطان خواجه فقیه) چنین برمی‌آید که لااقل زندگانی ۵ تن از آنان به هم در آمیخته است («دائرة المعارف...[2]»، II/65). نخستین بار عبدالباقی گولپینارلی (ص 88، حاشیه) اشاره کرده است که در سدۀ ۷ق/۱۳م در دورۀ سلجوقیان، دو تن در قونیه به نام احمد فقیه می‌زیسته‌اند و مدتها پس از وی، ابراهیم حقی قونیه‌لی، دومین احمد فقیه (فقیه احمد عرب اسودی) را معرفی کرد («دائرة المعارف»، همانجا) و ۱۰ سال بعد، تورخان گنجه‌ای، احمد فقیه دیگری را شناسایی کرد که اصلاً آذربایجانی بوده است (همانجا). برپایۀ این تحقیقات و منابع موجود کسانی را که احمدفقیه خوانده شده‌اند، می‌توان به شرح زیر از یکدیگر بازشناخت:

۱. **احمد فقیه اَسبُستی** (د ۶۱۸ق/۱۲۲۱م). وی که احتمالاً از ده آسْبُست تبریز بوده، مرشد آهی‌اوران‌قیرشهری، مؤسس آهیان (آخیان) در آناتولی و نیز مرشد و پدر زن شیخ نصیرالدین محمود خویی و مرید شیخ اوحدالدین حامد بن ابی‌الفخر کرمانی است. احمد فقیه محضر اوحدالدین را که احتمالاً در ۶۰۲ق/۱۲۰۶م به قونیه آمده بوده، درک کرده است (فروزانفر، ۲۶ـ۲۷). حافظ حسین ابن کربلایی نیز از شخصی به‌نام احمد فقیه اسبستی سخن می‌گوید (۴۸/۲ـ ۴۹، ۳۸۸)، ولی چون مزار این شخص در اسبست است، نمی‌تواند احمد فقیه صاحب ترجمه باشد، زیرا وی در قونیه وفات کرده، و در همانجا به خاک سپرده شده است («دائرة المعارف»، همانجا). محیی‌الدین در *خضرنامه* او را از نخستین واصلانِ آهیان شمرده و از وی به عنوان قطب‌الدین یاد می‌کند (همان، II/65-66).

نام این احمد فقیه در هاله‌ای از افسانه پوشیده شده است. پس از مرگ نیز کراماتی به وی نسبت داده، و ترکمنان او را از «مجذوبان» شمرده‌اند. بر سنگ مزار وی نیز که در نزدیکی قونیه است، به مجذوب بودن او اشاره شده است (همان، II/66؛ گولپینارلی، ۶۹۸).

۲. **احمد فقیه**، ملقب به قطب البدلاء و ملک المتألهین (افلاکی، ۳۹/۱). نوشته‌اند که وی از خراسان به قونیه آمده بوده است («دائرة المعارف»، همانجا). مردی ترک و ساده دل و مرید بهاءالدین، پدر مولانا جلال‌الدین بود و نزد او *هدایه* می‌خواند. روزی از خود بی‌خود شد و کتابهایش را در آتش انداخت و سر به کوهستان نهاد. پس از وفات بهاءالدین (۶۲۸ق) به شهر بازگشت و در دروازۀ احمد ساکن شد و با خبر دادن از غیب و اظهار کرامات، شهرتی کسب کرد. وی که از پیش از نبوغ مولانا خبر داده بود (افلاکی، ۴۱۹/۱)، به گفتۀ افلاکی شیفتۀ مولانا بود، هرگاه او را می‌دید، حالِ وجد می‌یافت و بدو سجده می‌برد (همانجا). همو نوشته است که احمد فقیه در ۶۱۸ق درگذشت و مولانا جلال‌الدین بر جنازۀ او نماز خواند (۴۲۰/۱)، اما با توجه به اینکه بهاءالدین در ۶۲۶ق/۱۲۲۸م به قونیه‌آمده، و دو سال بعد درگذشته است، تاریخ وفاتی که افلاکی ثبت کرده، نمی‌تواند صحیح باشد. احتمالاً افلاکی تاریخ وفات او را با تاریخ وفات احمد فقیه دیگری خلط کرده است (نک‍: احمدفقیه اسبستی در همین مقاله). سال وفات احمد فقیه در دفتر ثبت وفیات قرامان ۶۵۰ق/۱۲۵۲م ضبط شده («دائرة المعارف»، همانجا) که با تاریخ زندگانی بهاءالدین و مولانا نیز مطابقت دارد. وی علوم دینی را در مدارس روزگار خویش فرا گرفته، و با ادبیات فارسی نیز آشنا بود (کاراعلی اوغلو، 393؛ یک اولجای، I/122).

از این احمد فقیه یک اثر با نام فارسی *چرخ نامۀ احمد فقیه در بی‌وفایی روزگار* برجای مانده است. این اثر در واقع قصیده‌ای است در

1. Beale 2. *Türkiye...*

۱۰۰ بیت، در بحر هزج که ۱۷ بیت آغازین آن افتاده، و موضوع آن فریفته نشدن به لذات دنیا، یادآوری عذاب قبر و پرداختن به زهد و قناعت است (همانجا). به سبب همین قصیده، احمد فقیه در زمرهٔ نخستین شاعران ادبیات کلاسیک ترک به شمار آمده است (کاراعلی اوغلو، همانجا). این اثر به سبب اهمیت در زبان ترکی، یک بار توسط فؤاد کوپرولو (۱۹۲۶م) و بار دیگر به اهتمام مجدود منصور اوغلو (۱۹۵۶م) منتشر شده است (همانجا). گرچه *چرخ‌نامه* از نظر نظم و هنر شاعری اثری والا به‌شمار نمی‌آید، ولی از آنجا که این اشعار پیش از مولانا در آناتولی به زبان ترکی سروده شده، دارای ارزش و اهمیت بسیار است (نک: بانارلی، I/320).

۳. احمد فقیه شهید. سنگ مزار او در ۱۹۳۰-۱۹۳۱م در گورستان سیدمحمود حیرانی در آق‌شهر قونیه شناسایی شده، ولی سال وفاتش معلوم نیست. بر سنگ مزار او که از مرمر است، این عبارت به خط ثلث آمده: «الله رحیم، هذا صاحب التربة المرحوم المغفور السعید الشهید فقیه احمد نورالله قبره» («دائرة المعارف»، همانجا).

۴. احمد فقیه (خواجه فقیه قرامانی، خوجه قرا فقیه). مؤلف *تذکرهٔ سهی* نام او را خواجه فقیه قرامانی آورده، و نوشته است که اهل قونیه بوده، و غزلهایی بی‌مانند به ترکی، عربی و فارسی دارد. در برخی از نسخه‌های *تذکرهٔ سهی* نام وی خوجه قرا فقیه آمده است (همانجا).

۵. احمد فقیه، مؤلف منظومهٔ *اوصاف مساجد الشریفه*. ویژگیهای زبانی این اثر نشان می‌دهد که او در نیمهٔ دوم سدهٔ ۸ق/۱۴م یا در نیمهٔ اول سدهٔ ۹ق/۱۵م می‌زیسته است. نسخه‌ای از این اثر در مجموعه‌ای به‌شمارهٔ ۹۸۴۸ در موزهٔ بریتانیا موجود است. این نسخه که در ۳۳۹ بیت و به خط نسخ مشکول کتابت شده، تاریخ استنساخ ندارد و احتمال می‌رود که برگهایی از وسط آن افتاده باشد. در ۴ بیت این منظومه تخلص شاعر به‌صورت «فقیه» آمده است. این کتاب نخستین‌بار توسط حسیبه مازی اوغلو تلخیص و منتشر شده است. در این کتاب، احمد فقیه در سفر حج، اماکن مقدسهٔ شام، قدس، مکه و مدینه را در قالب نظم، وصف کرده است (همان، II/67). همچنین نسخه‌ای خطی از این اثر به شمارهٔ ۴۴۵۳ در کتابخانهٔ دانشکدهٔ زبان و ادبیات ترکی دانشگاه استانبول نگهداری می‌شود (همان، II/66).

مآخذ: ابن کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان و جنات الجنان*، به‌کوشش جعفر سلطان القرائی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ افلاکی، احمد، *مناقب العارفین*، به‌کوشش تحسین یازیجی، آنکارا، ۱۹۷۶-۱۹۸۰م؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، مقدمه بر *مناقب اوحدالدین کرمانی*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ گولپینارلی، عبدالباقی، *مولویه بعد از مولانا*، ترجمهٔ توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، انتشارات کیهان؛ نیز:

Banarlı, N. S., *Türk edebiyâtı tarihi*, Istanbul, 1987; Gölpinarlı, A., *Mevlânâ'dan sonra Mevlevilik*, Istanbul, 1953; Karaalioğlu, S. K., *Türk edebiyatı tarihi*, Istanbul, 1973; Pekolcay, N., *İslâmî Türk edebiyatı*, Istanbul, 1981; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1989.

توفیق هاشم‌پور سبحانی

اَحْمَدِ قاطِن، احمد بن محمد بن عبدالهادی حَبابی صنعانی (۱۱۱۸-۱۱۹۹ق/۱۷۰۶-۱۷۸۵م)، فقیه و قاضی زیدی یمن. نسبت مقحفی را که منسوب به قریه‌ای از توابع ثُلاء است، نیز برای وی آورده‌اند (نک: زباره، ۲۷۴/۱).

وی در حبابه، یکی از قرای شبام کوکبان، چشم به جهان گشود و در همانجا *قرآن* را فرا گرفت. در دوران کودکی همراه پدرش به شبام کوکبان رفت و در همانجا پرورش یافت. وی در قصیده‌ای تعلق خاطر خود را نسبت به این دیار بازگو کرده است. احمد در آنجا، از پدر فقه، و از علی بن احمد بن عبدالقادر ناصر دانشهای دیگر آموخت و از قاضی علی بن عبدالوهاب نزیلی حساب و فرائض، و از صلاح بن یحیی خطیب شبامی نحو و قرائات را فرا گرفت. در آغاز به علوم ریاضی و هیأت مشغول بود، سپس به حدیث و رجال روی آورد و در کنار دانش‌اندوزی، به تجارت نیز می‌پرداخت (شوکانی، ۱۱۳/۱؛ زباره، ۲۷۴/۱، ۲۸۲-۲۸۳).

احمد قاطن از شبام به صنعا رفت و در آنجا از هاشم بن یحیی شامی و صلاح بن حسین اخفش و احمد بن عبدالرحمان شامی ادبیات عرب و اصول فقه را فرا گرفت و پیوسته ملازم احمد بن عبدالرحمان بود. استاد نیز توجه بسیاری به وی نشان می‌داد و او را در منزل خویش جای داده، در حق وی نیکوییهای بسیار می‌کرد. وی همچنین در صنعا نزد صالح بن علی یمانی علم قرائت و از یوسف بن یوسف محلی هیأت آموخت. ابراهیم خالد علفی، عبدالخالق بن زین مزجاجی، محمد بن علاء مزجاجی و محمد بن اسماعیل امیر از شیوخ وی در فقه و حدیث بودند (همو، ۲۷۴/۱-۲۷۵؛ نیز برای برخی شیوخ دیگر وی، نک: کتانی، ۲۹۴/۲). از احمد قاطن گروهی از شخصیتها همچون وزیر حسن بن علی حنش، محمد بن محمد متوکل و محمد بن حسین حونی حسینی دانش آموختند (زباره، ۲۷۵/۱).

احمد قاطن با سفارش احمد بن عبدالرحمان شامی نزد المنصور بالله حسین بن قاسم، مدتی در صنعا منصب قضا را عهده‌دار گشت، ولی پس از چندی برکنار شد و بار دیگر در زمان خلافت المهدی‌لدین الله عباس بن حسین به قضای ثلاء رسید و سرپرستی اوقاف نیز به وی واگذار گردید (شوکانی، همانجا؛ زباره، ۲۷۷/۱). از آنجا که المهدی برای احمد قاطن یک سوم مقرری قاسم بن محمد کبسی را در اوقاف منظور کرده بود، درگیریها و اختلافهایی ــ که احتمالاً سابقه نیز داشته است ــ بین احمد قاطن و قاسم پدید آمد که به عزل هر دو انجامید. المهدی وی را به زندان افکند و با اشارهٔ قاسم کبسی خانه‌اش در ثلاء ویران شد. سرانجام با میانجی‌گری محمد بن اسماعیل امیر و جلب خشنودی هر دو طرف، ماجرا خاتمه یافت (همو، ۲۷۹/۱؛ شوکانی، همانجا). ولی برخی سبب عزل وی را رقابت و حسادت بین او و قاضی یحیی بن صالح سحولی ذکر می‌کنند که در پی آن اتفاقات فراوانی رخ داد. سرانجام احمد پس از دو سال زندان آزاد گشت و حج گزارد و پس از بازگشت، المهدی وی را گرامی داشت و خانه‌ای بزرگ در نزدیکی جامع صنعا به او بخشید و دوباره او را به منصب قضا در صنعا گماشت (همانجا؛ زباره، ۲۷۷/۱)؛ همچنین نظارت بخشی از اوقاف یمن را به

وی تفویض کرد و او را به سرپرستی قضات برگزید. گویا احمد با برخی از اطرافیان المهدی همچون فقیه علی‌بن‌حسین‌جرافی اختلافاتی داشت و سعی در تضعیف و کاستن منزلت آنان نزد المهدی می‌کرد، تا آنجا که دست جرافی را از مناطق جِبْله، مخادِر، حُبَیش و غیر آن کوتاه کرد. پس در پی بدگویی جرافی و دیگران، در ۱۱۸۸ق، یعنی یک سال قبل از مرگ المهدی بار دیگر به زندان افتاد (شوکانی، ۱/۱۱۳-۱۱۴؛ زباره، ۱/۲۷۶، ۲۷۷؛ عمری، ۷۱).

البته برای دستگیری او علل دیگری، مانند گرایش وی به تصوف و ماجرایی که در این مورد بین او و المهدی رخ داد نیز نقل کرده‌اند؛ اگرچه احمد قاطن خود سبب آن را افشای سری از اسرار صوفیه که استادش هاشم بن یحیی به وی آموخته بود، ذکر کرده است (نک: زباره، ۱/۲۷۹-۲۸۰). به هر روی وی چندی در زندان به سر برد تا اینکه پس از مرگ المهدی، المنصور پسر المهدی، در ۱۱۹۶ق حکم آزادی او را صادر نمود (همو، ۱/۲۷۷، ۲۸۰، ۲۸۱). وی پس از آزادی، از مردم کناره گرفت و با وجود کهنسالی تا پایان عمر به آموزش علم پرداخت. پس از درگذشت، در کنار شیخ خویش احمد بن عبدالرحمان شامی در خزیمه در جنوب شهر صنعا دفن شد (شوکانی، ۱/۱۱۴؛ زباره، ۱/۲۸۳). وی فرزندی به‌نام عبدالحمید داشت که همچون پدر در علم دین سرآمد بود (شوکانی، همانجا).

آگاهی احمد قاطن بر فقه و علوم حدیث از سوی برخی از نویسندگان موردستایش قرار گرفته (شوکانی، همانجا؛ زباره، ۱/۲۷۶، ۲۷۸) و یحیی بن محمد بن یحیی زیدی از فرمانروایان یمن در اجازه‌ای که برای احمد زکی پاشا در ۱۳۴۵ق نوشته، تصریح کرده است که کوتاه‌ترین و مفیدترین سلسله سندی که وی روایت می‌کند، متصل به قاضی احمد قاطن است (کتانی، ۲/۲۹۴-۲۹۵). در تأیید این نکته باید به این سخن کتانی (د ۱۳۸۲ق) اشاره کرد که مدار اعتماد اهل صنعا تا سدهٔ ۱۴ق بر اسانید احمد قاطن بوده است (همانجا).

آثار: ۱. *اتحاف الاحباب بدمیة القصر الناعتة (الناعسة) لمحاسن بعض اهل العصر*، که در ۱۱۹۴ق تألیف آن را به پایان برد و نسخی از آن در کتابخانه‌های صنعا موجود است (سید، ۲۷۸؛ عیسوی، ۶۳۵). ۲. *الاعلام باسانید الاعلام*، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ متوکلیهٔ صنعا و غیرآن محفوظ است (حبشی، ۶۶؛ زرکلی، ۱/۲۴۴). ۳. *تحفة الاخوان بسند سید ولد عدنان*، که منظومه‌ای است در ۱۶۴ بیت همراه شرح آن، دربارهٔ سند صحیح بخاری. در این شرح، زندگی‌نامهٔ رجالِ ذکر شده در سند آن کتاب را آورده است (زباره، ۱/۲۷۵؛ سید، ۲۷۹) و نسخه‌هایی از آن در مکتبة الغربیه و کتابخانهٔ متوکلیهٔ صنعا نگهداری می‌شود (زرکلی، همانجا؛ عیسوی، ۶۱-۶۲). ۴. *قرة العیون فی اسانید الفنون*، فهرستی است که در آن اسناد هر کتاب را به مؤلف آن آورده، و در حواشی آن به شرح حال مؤلفان پرداخته است (نک: حبشی، سید، همانجاها). زباره آن را با ارزش‌ترین تألیفات در این زمینه دانسته است (همانجا). ۵. *نفحات الغوالی بالاسانید العوالی* (سید، همانجا).

افزون بر اینها، اشعاری از وی نیز در جنگی که توسط خود او فراهم شده، آمده است و نسخه‌ای از آن در موزهٔ بریتانیا موجود است (ریو، شم 1124). از عناوین دیگر آثار اوست: *نزهة الطرف فی احکام الجار و المجرور و الظرف*، که شرحی است بر *العقد الوسیم*؛ *شرح قاموس* احمد بن یحیی بن مرتضیٰ در فرائض؛ *مقدمة فی الضرب و القسمة*؛ *مختصر الاصابة فی تمییز الصحابة* اثر ابن حجر عسقلانی (نک: زباره، همانجا، بغدادی، ۱/۱۸۷؛ حبشی، ۳۸۹).

مآخذ: بغدادی، هدیه؛ حبشی، عبدالله، *مصادر الفکر العربی الاسلامی فی الیمن*، صنعا، مرکز الدراسات الیمنیه؛ زباره، محمد، *نشر العرف لنبلاء الیمن بعد الالف*، قاهره، مطبعة السعاده؛ زرکلی، *الاعلام*؛ شوکانی، محمد، *البدر الطالع*، بیروت، دارالمعرفه؛ سید، ایمن فؤاد، *مصادر تاریخ الیمن فی العصر الاسلامی*، قاهره، المعهد العلمی الفرنسی؛ عمری، حسین عبدالله، *مئة عام من تاریخ الیمن الحدیث*، دمشق، ۱۴۰۵ق؛ عیسوی، احمد محمد و محمدسعید ملیح، *فهرس مخطوطات المکتبة الغربیة*، اسکندریه، ۱۹۷۸م؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس والاثبات*، قاهره، ۱۳۴۷ق؛ نیز:
Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894.

سیمین محقق

اَحْمَدِ قَرِه مانْلی، نک: قره‌مانلی.

اَحْمَدِ قُفطانِ نَجَفی، نک: آل قفطان.

اَحْمَدِ کاتِب (زنده در ۸۹۷ق/۱۴۹۲م)، مشهور به فخرالدین، خوشنویس اقلام نستعلیق، رقاع و ثلث. آثار شناخته شدهٔ او اینهاست:

۱. نسخه‌ای از *کلیات* کمال خجندی به قلم نستعلیق کتابت خفی متوسط [عنوانها به قلم رقاع خوش] با رقم «... اقل عباداللّه الواهب فخرالدین احمد الکاتب» و تاریخ ۸۶۵ق در موزهٔ آثار اسلامی و ترک استانبول (بیانی، ۱/۴۳، ۴/۱۸).

۲. کتیبه‌ای از کاشی معرق به قلم ثلث به رنگ سفید بر زمینهٔ سرمه‌ای، بالای در کوچک مسجد جامع (یا مسجد حاجی‌ملک) در بَفروئیهٔ یزد (افشار، ۱/۹۷، ۴۹۶). این کتیبه به هنگام بازسازی بنا، پیاده و وصالی شده و در کارگذاری دوباره، قطعات آن جا به جا شده است. متن آن شامل آیهٔ ۱۸ از سورهٔ توبه بوده و آنچه اکنون برجاست، چنین خوانده می‌شود: «قال‌الله تبارک و تعالی [بخش چپ بالای کتیبه]... وَ الْیَومِ الْآخِرِ وَ اَقامَ الصَّلٰوةَ وَ اٰتَی الـ... فَعَه... یَکُونُوا مِنَ الْمُهْتَدینَ کتبه فخرالدین ۸۶۶» (قرائت مؤلف).

۳. یک نسخهٔ مصوّر *خمسهٔ* نظامی با رقم فخرالدین احمد و تاریخ شعبان ۸۸۱ در توپکاپی سرای (TS, 147, 150).

۴. نسخه‌ای از *خمسهٔ* خواجوی کرمانی به قلم نستعلیق با رقم و تاریخ «احمد الکاتب، شعبان ۸۹۷»، در کتابخانهٔ نور عثمانیهٔ ترکیه (آتش، I/258-260).

۵. شش ترجیع‌بند از اوحدی مراغه‌ای و فخرالدین عراقی به قلم نستعلیق کتابت جلی متوسط با رقم «العبد الغریب المحتاج الی رحمة‌الله الملک الصمد فخرالدین احمد»، در مجموعه‌ای از ترجیعات شعرای

نامدار ایران که ظاهراً به دست خوشنویسان دربار پیربوداق، پسر جهانشاه قراقویونلو کتابت شده است، در کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی، تهران (بیانی، ۴۳/۱ـ۴۴، ۱۵۶؛ یادداشتهای مؤلف). به قرینهٔ وجود تاریخ ۸۶۶ق در پایان آثار ۳ تن از ۷ تن خوشنویسان این مجموعه، می‌توان گفت که این اثر نیز در همین تاریخ یا سالهای نزدیک به آن کتابت شده است.

۶. یک رقعه از مرقعی در کتابخانهٔ اوقاف استانبول به قلم نستعلیق کتابت متوسط با رقم «مشقه العبد الغریب فخرالدین احمد ... بدار السلام بغداد» (بیانی، ۴۴/۱).

اگرچه دربارهٔ زندگانی احمد کاتب در آثار تذکره‌نویسان هیچ‌گونه آگاهی داده نشده است، اما محل و تاریخ کتابت آثار و شیوهٔ رقم زدن وی و فرزندش کم و بیش آگاهیهایی از زندگانی او به دست می‌دهد. رقم فرزند او که خوشنویسی توانا بوده، چنین است: «شیخ محمد بن فخرالدین احمد الکاتب السلطانی الهروی» (همو، ۸۰۵/۳؛ حبیبی، ۷۶۸ـ ۷۶۹). این رقم نسبت احمد را به هرات نشان می‌دهد. کتابت شماری از آثار احمد در بغداد و به کار بردن صفت «غریب» در رقمهایش، چنانکه گذشت، نشان از آن دارد که او از هرات به بغداد سفر کرده، و ساکن این شهر بوده است.

کتیبهٔ مسجد جامع بفروئیه، یادگار اقامت او در یزد در مسیر این سفر به شمار می‌آید. احمد کاتب احتمالاً پس از فتح هرات به دست جهانشاه قراقویونلو در ۸۶۱ق (دولتشاه، ۳۴۳)، به پیربوداق (مق ۸۷۱ق) که شاهزاده‌ای هنر دوست بوده، پیوسته است و با او به شیراز و سپس به بغداد که بین سالهای ۸۵۷ تا ۸۷۱ق مراکز حکومت او بوده، رفته (فسایی، ۳۴۲/۱، ۳۴۷)، و در شمار خوشنویسان دربار او چون حسین مشهدی، عبدالرحمان خوارزمی، شیخ محمود هروی مشهور به «پیر بوداقی» و ... (بیانی، ۱۵۶/۱، ۳۷۸/۳ـ۳۸۰، ۸۹۱) درآمده است. احمد یکی از نخستین هنرمندان ایرانی است که بر آثارش به صورت مسجع رقم زده است.

مآخذ: افشار، ایرج، *یادگارهای یزد*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوش‌نویسان*، تهران، ۱۳۴۵ـ ۱۳۵۸ش؛ حبیبی، عبدالحی، *هنر عهد تیموریان*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ فسایی، حسن، *فارسنامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

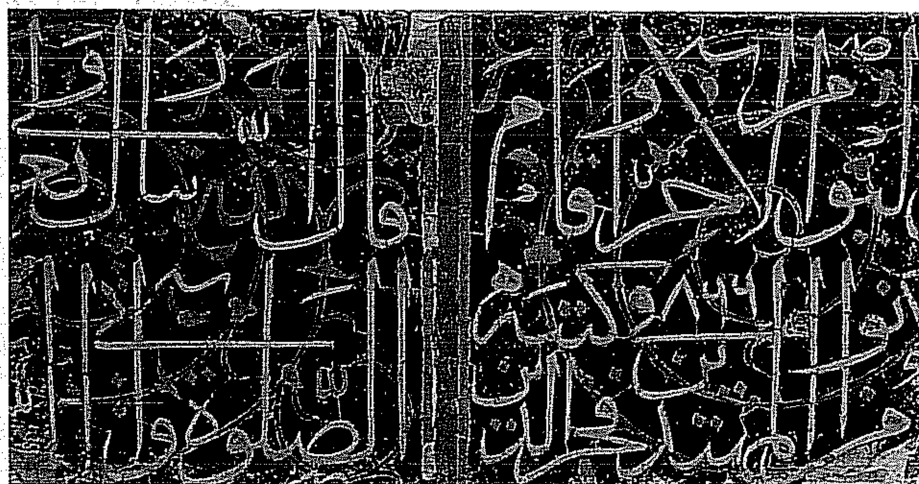
Ateş, Ahmed, *İstanbul kütüphanelerinde farsça manzum eserler*, Istanbul, 1968; TS, farsça.

محمدحسن سمسار

آحْمَدِ کاسانی، فرزند جلال‌الدین (د ۹۴۹ق/۱۵۴۲م)، از بزرگان سلسلهٔ خواجگان نقشبندیهٔ ماوراءالنهر در اواخر سدهٔ ۹ و اوایل سدهٔ ۱۰ق. او را خواجگی احمد و مخدوم اعظم نیز لقب داده‌اند و به مناسبت محل دفنش، دهبیدی نیز خوانده شده است (ابوطاهر، ۱۷۹؛ چشتی، ۳۱۹/۱، ۳۲۲؛ رشاد، ۷۶).

وی از مردم کاسان بود، شهری در آن سوی رود سیحون ابتدای ترکستان و بعد از شهر چاچ، واقع در درهٔ فرغانه که اکنون در جنوب ایالت نمنگان در شرق ازبکستان قرار دارد (یاقوت، ۲۲۷/۴؛ رشاد، ۷۳). نسبش را با ۱۴ واسطه به امام علی بن موسیٰ الرضا(ع) رسانده‌اند (نفیسی، ۴۰۰/۱). وی بعد از آنکه از علوم بهرهٔ کافی یافت، به حضور شیخ محمد زاهد قاضی، خلیفهٔ خواجه عبیدالله احرار رسید و ۱۲ سال در خدمت او بود و در سایهٔ تعالیم و افاضات او به درجات بالای تصوف نایل آمد. سپس در دهبید که در شمال سمرقند در آق‌دره واقع است (نک: رشاد، ۷۵ـ۷۶)، مقیم شد و به دعوت و ارشاد سالکان پرداخت (احمد کاسانی، «سلسلة الصدیقین»، ۱۹۱ـ۱۹۲؛ خانی، ۱۷۶) و پیشوایی و ریاست طریقت خواجگان به او سپرده شد. مؤلفان نقشبندیه او را «قطب دوران و غوث زمان» خویش خوانده‌اند (*ملفوظات*...، ۱۷۳).

وی مورد تکریم و احترام سلاطین و امرا نیز بود، چنانکه ظهیرالدین بابر که به نقشبندیه ارادت داشت، برای او هدایایی فرستاد (حبیبی، ۲) و ابوالغازی سلطان عبیدالله خان شیبانی (د ۹۴۶ق/۱۵۳۹م) به او اخلاص و ارادت می‌ورزید (رشاد، ۷۵). شیخ نیز نسبت به عبیدالله خان توجه و علاقهٔ خاص داشت و در بسیاری از رسالات خود او را مدح گفته، چنانکه رسالهٔ «چهار کلمه» را با ستایش او شروع کرده‌است (نک: ص ۱۸۲) و در «سلسلة الصدیقین» این سلطان را در ردیف مشایخ سلسلهٔ خواجگان آورده (ص ۱۹۲)، و رسالهٔ «گل نوروزی» را به مناسبت پیوستن عبیدالله خان به گروه درویشان تألیف کرده است (نک: ص ۲۲۶ـ۲۲۷)، و از رسالهٔ «واقعهٔ حقانیة» او چنین برمی‌آید که در لشکرکشی عبیدالله ازبک به خراسان جزو ملازمان وی بوده است



کتیبهٔ مسجد بفروئیهٔ یزد به خط احمد کاتب (۸۶۶ق)

(ص ۲۷۳). او با اینکه خود در رسالهٔ «زبدة السالکین» (ص ۲۰۹) بنابر حدیث مشهور، بدترین علما را کسی می‌داند که به دیدار سلاطین و امرا رود، مقام سلطانی عبیدالله خان را فرع و تابع سیر و سلوک روحانی او می‌داند، و علاوه بر آنچه گفته شد، غالباً در رسائل خود اشعار و سخنان او را نقل کرده، و برخی از رباعیات عرفانی او را نیز جداگانه در رساله‌ای شرح کرده است (نک: «شرح رباعیات»، ۱۶۷ به بعد؛ نیز نک: منزوی، *خطی*، ۳۴۵۱/۵).

چنانکه گذشت، مدفن احمد در دهبید است و فرزند بزرگ او، محمد امین، مشهور به خواجهٔ کلان (د ۱۰۰۵ق) نیز در کنار او به خاک سپرده شده است (رشاد، ۶۸، ۷۵-۷۶).

از اولاد وی علاوه بر خواجهٔ کلان، خواجه زکریا سمرقندی، خواجه عبدالولی سمرقندی، خواجه یادگار دهبیدی، خواجه اولیا و خواجه اسحاق ولی را نام برده‌اند (ابوطاهر، ۱۷۹، ۱۸۲؛ *ملفوظات*، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶)، اما شاید بتوان گفت که خواجه اسحاق‌ولی از بقیه مهم‌تر بوده است. خواجه اسحاق (د ۱۰۰۷ق) در زمان مرگ پدر خردسال بود، لکن بر اثر تربیت شیخ لطف الله جستی مراحل سلوک تصوف را پیمود تا خود به ارشاد طالبان مشغول شد و مورد احترام و اعتقاد خاص مردم قرار گرفت (ابوطاهر، ۱۸۳).

۴ تن را اصحاب برجسته و خلفای احمد کاسانی خوانده‌اند: شیخ دوست صحاف، شیخ خرد، شیخ لطف الله ارجاکتی (یا جستی) و شیخ محمد اسلام جویباری (د ۹۷۱ق) (نک: چشتی، ۳۱۹/۱، ۳۲۲؛ خانی، همانجا)، و ظاهراً شیخ محمد جویباری مهم‌تر از بقیهٔ اصحاب شیخ بوده است (نک: همانجاها). از جمله پیروان او محمد خواجگی امکنگی و سعید سکویی را نیز نام برده‌اند (رشاد، ۷۶؛ معتمدی، ۱۰۵-۱۰۶).

احمد کاسانی طریقهٔ خواجگان را جامع تمام طریقه‌ها دانسته (دوزجوی، ۸۲)، و در بیشتر آثارش، آداب و شرایط این طریقه را شرح و توضیح داده است. در تعلیمات او تکرار «ذکر» اهمیت خاص دارد و بیشتر از همه، ذکر لااله‌الاّ الله مورد توجه اوست و رسالهٔ ذکر *قلبی و تلقین* را در بیان انتقال ذکر از پیامبر(ص) به مشایخ نوشته است (نک: «ذکر»، ۱۵۷ به بعد، «بیان ذکر»، ۷۲ به بعد). او ذکر خواجگان را بر ۳ وقوف دانسته است: ۱. وقوف عددی، یعنی شمرده گفتن ذکر؛ ۲. وقوف زمانی، یعنی حضور در هنگام حبس کردن و بر آوردن نفس و مابین دم و بازدم؛ ۳. وقوف قلبی، یعنی در زمان گفتن ... الاّ الله دل خود را به خدا مشغول داشتن (نک: «ذکر»، ۱۶۱، «چهار کلمه»، ۱۸۲-۱۸۳). رسالهٔ «چهار کلمهٔ» او شرح و بیان ۴ رکن طریقهٔ نقشبندی است: ۱. هوش در دم (که همان وقوف زمانی است)؛ ۲. نظر بر قدم (ضبط توجه و نظر)؛ ۳. سفر در وطن (سیرانفسی و مراقبهٔ احوال درونی)؛ ۴. خلوت در انجمن (اشتغال دل به حق در میان جمع).

احمد کاسانی در پاسخ به اعتراضات علمای متشرع بر احوال مشایخ در وقت سماع، رساله‌ای به نام «سماعیه» (نک: ص ۱۴ به بعد) تألیف کرده، و در آن برای سماع دو فایده برشمرده است: اول آنکه ملالت و قبضی که در دلها و احوال سالکان طریق از کثرت معاملات روی می‌دهد، با استماع اصوات طیبه و اشعار مشوقه از ایشان مرتفع می‌شود؛ فایده دوم آنکه حجابهایی که در پی استیلای صفات نفس بر سالک ظاهر می‌شود، مرتفع می‌گردد (ص ۱۷-۱۸).

در شرح احوال و مقامات شیخ احمد، کتابهایی نوشته شده است: *انیس الطالبین* از قاسم بن محمد صفایی کاتب که نفیسی (۴۰۱/۱) او را از مریدان کاسانی دانسته است؛ *جامع المقامات* که نوه‌اش ابوالبقا فرزند خواجه بهاء الدین نوشته است (همانجا)؛ *سلسلة الصادقین و انیس العاشقین*، از دوست محمد بن نوروز احمد کشی (افشار، ۲۱)؛ کتاب دیگری نیز از مؤلفی ناشناس با عنوان *مقامات حضرت مخدوم اعظم* نوشته شده است (نفیسی، همانجا).

احمد کاسانی بیش از ۳۰ رساله در تصوف و عرفان به زبان فارسی نوشته است که مجموعه‌هایی از آن در کتابخانه‌های فردوسی و رودکی در شهر دوشنبهٔ تاجیکستان، ابوریحان بیرونی در تاشکند، پتنه، گنج بخش و موزهٔ ملی در پاکستان و فرهاد معتمد در تهران موجود است (نک: عبدالمقتدر، ۱۳۱/۲-۱۳۵؛ منزوی، *فهرست* ...، ۵۴۵/۲، جم، *خطی مشترک*، ۱۲۱۱/۳، جم، ۲۲۳۸/۴، جم، ۸۴۶/۱۱-۸۴۷؛ دانش پژوه، ۲۳۲/۳، جم).

مآخذ: ابوطاهر سمرقندی، «سمریه»، *قندیه و سمریه*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ احمد کاسانی، «بیان ذکر»، «چهار کلمه»، «ذکر»، «زبدة السالکین»، «سلسلة الصدیقین»، «سماعیه»، «شرح رباعیات»، «گل نوروزی»، «واقعهٔ حقانیه»، *رسائل*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ گنج‌بخش اسلام‌آباد، شم ۱۴۰۱؛ افشار، ایرج، یادداشت برقندیه و سمریه (نک: هم، ابوطاهر سمرقندی)؛ چشتی، احمدعلی، *قصر عارفان*، ترجمهٔ اردو از اقبال احمد فاروقی، لاهور، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ حبیبی، عبدالحی، «بابر و شخصیت علمی و ادبی وی»، *آریانا*، کابل، ۱۳۵۰ش، دورهٔ ۲۹، شم ۴؛ خانی خالدی نقشبندی، عبدالمجید، *الحدائق الوردیة*، دمشق، ۱۳۰۸ق؛ دانش پژوه، محمدتقی، *نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، ج ۳، ۱۳۴۲ش؛ ج ۹، ۱۳۵۸ش؛ دوزجوی، حسن، *ارغام المرید*، استانبول، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ رشاد، عبدالشکور، «دو نکتهٔ شایان توجه و تصحیح»، *آریانا*، کابل، ۱۳۵۰ش، دورهٔ ۲۹، شم ۶؛ عبدالمقتدر، خان بهار، *مرآة العلوم*، پتنه، ۱۹۴۲م؛ معتمدی، مهین‌دخت، *نقشی از مولانا خالد نقشبندی*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *ملفوظات نقشبندیه*، اورنگ آباد، ۱۳۵۸ش؛ منزوی، خطی؛ همو، *خطی مشترک*؛ همو، *فهرست‌نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گنج بخش*، اسلام‌آباد، ۱۳۵۷-۱۳۶۱ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ یاقوت، *بلدان*.

مسعود جلالی‌مقدم

اَحْمَد کَهْتُو، نک: کهتو.

اَحْمَدْ گِران[1]، فرزند ابراهیم (ح ۹۱۲-۹۴۹ق/۱۵۰۶-۱۵۴۳م)، فاتح مسلمان حبشه ملقب به «صاحب الفتح» و «غازی». امهریهای حبشه هم او را به زبان امهری، گرانیه یعنی چپ دست لقب دادند (عارف، ۸۸؛ EI^2).

احمد اصلاً از مردم سومالی و فرزند کشیشی مسیحی به نام اَیجو

---

1. Grāñ

بود. وی در ناحیهٔ هوبه از ایالت عَدَل به‌دنیا آمد، سپس به جراد آبون رهبر شورشیان سومالی پیوست و پس از مرگ آبون رهبری مخالفان را در دست گرفت و سلطان ابوبکر محمد فرمانروای سومالی را شکست داد و خویش را امام خواند (بستانی؛ عرب فقیه، ۷، ۱۷؛ EI^2, III/176). امتناع او از پرداخت باج به نجاشی (نگوس) لِنادِنگَل امپراتور حبشه مایهٔ جنگ شد و احمد برخی مناطق آن کشور را به تصرف درآورد. در ۹۳۴ق/۱۵۲۸م ترکان عثمانی به تثبیت موضع خود در یمن، باب المندب و شرق افریقا پرداختند و ناوگان خود را در بندر زیلع در خلیج عدن مستقر ساختند و پس از انعقاد پیمان اتحاد با احمد، او را به هجوم به حبشه برانگیختند (حسن، ۱۲۰-۱۲۱). جنگ با هدف تسلط بر تمامی حبشه آغاز شد و احمد شروع به پیشروی کرد و لبنادنگل در پی شکستهای متوالی سال ۹۳۵ق/۱۵۲۹م از نقطه‌ای به نقطهٔ دیگر می‌گریخت (عارف، همانجا). احمد در همان سال به پیروزی مهمی در شمبرا کُره[1] دست یافت (بستانی؛ عرب فقیه، ۶۲-۶۳). در ۹۳۷ق/۱۵۳۱م داوارو و شوآ را زیر فرمان آورد. سپس در ۹۴۰ق/۱۵۳۳م مناطق کساله و مازاگا را ویران کرد (بستانی، عارف، همانجاها) و در همان سال سرزمینهای امهارا ولاستا و سپس بالی، هدیه، گنز، وج، ورب، فطجار و افات در حبشه را به تسخیر خود در آورد (همانجا؛ عرب فقیه، ۳۰۴).

احمد در ۹۴۱ق/۱۵۳۴م به پادشاه سرزمین مَزجه که ایالتی مسلمان‌نشین، ولی تحت‌الحمایهٔ حبشه بود، پیوست (آرنولد، ۸۳؛ عرب فقیه، ۳۲۴) و در همان سال بندر تیگره در شمال حبشه را تصرف کرد (عارف، همانجا). سرانجام پس از چند سال نبرد، احمد به بخش اعظم حبشه چیره شد و از آن پس بسیاری از نیروهای خود را مرخص کرد و مهمات جنگی را به ترکان عثمانی بازپس داد. از این‌رو حبشیان به تجهیز دوبارهٔ خود پرداختند (همو، ۸۸-۸۹) و لبنادنگل برضد احمد از پرتغالیها کمک خواست. در ۹۴۸ق/۱۵۴۱م، ۴۵۰ تن از نیروهای پرتغالی به رهبری کریستووا دِگاما با تجهیزات جنگی از طریق دریا به مَصوع رسیدند (همو، ۸۹). اما لبنادنگل یک سال پیش از ورود نیروهای پرتغالی درگذشته بود و کلادیوس فرزند او (حک ۹۴۷-۹۶۶ق/۱۵۴۰-۱۵۵۹م) از آنان استقبال کرد.

از آن سوی ناسازگاری برخی از گروههای سپاهی احمد که از بیابانگردان ترکیب یافته بود، و ناکامی او در قبال پیشرویهای اولیهٔ پرتغالیها، او را برآن داشت تا از پادشاه زبید در یمن یاری جوید. احمد به یاری آنان توانست پرتغالیها را شکست دهد و کریستو وادِگاما را که در این نبرد به اسارت گرفته شده بود، به قتل رساند (بستانی؛ EI^2). سرانجام گلاودِوُس امپراتور جدید حبشه، به همراه ۲۰۰ تن از نیروهای باقی مانده از پرتغالیها به‌طور ناگهانی به سپاه احمد هجوم برد و در زانترا در ۹۴۹ق/۱۵۴۳م به پیروزی قطعی رسید (بستانی؛ EI^2) و احمد در همین نبرد و در ویناذِگا به قتل رسید (بریتانیکا، VI/1009؛ بستانی، آرنولد، ۸۶). با مرگ وی حبشیان بار دیگر بر کشورشان حاکمیت یافتند (عارف، ۹۰)، اما جنگهای دراز مدت احمد با حبشیها و چیرگی وی بر آنان از اسباب گسترش سریع اسلام در حبشه به‌شمار می‌رود (نک: آرنولد، ۸۵).

مآخذ: آرنولد، توماس، *تاریخ گسترش اسلام*، ترجمهٔ ابوالفضل عزتی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بستانی؛ حسن، حسن‌ابراهیم، *انتشار الاسلام و العروبة فیمایلی الصحراء الکبری*، معهد للدراسات العربیة العالیه، ۱۹۵۷م؛ عارف، ممتاز، *الاحباش بین مأرب و اکسوم*، بیروت/صیدا، ۱۹۷۵م؛ عرب فقیه، احمد، *تحفة الزمان*، به‌کوشش فهیم محمد شلتوت، جیبوتی، المکتبة الاسلامیه؛ نیز: *Britannica*; EI^2.

حیدر بوذرجمهر

اَحْمَدِ لُر (مق ربیع‌الثانی ۸۳۰/فوریهٔ ۱۴۲۷)، از پیروان فرقهٔ مذهبی ـ سیاسی حروفیه که در صدد قتل شاهرخ تیموری برآمد. از نسبت احمد و نیز از یک بیت شعری که در هجو او نقل کرده‌اند، پیداست که زادگاه او لرستان بوده است (حافظ ابرو، ۹۱۶؛ طوسی، ۴۸).

از میان مورخان عهد تیموری، تنها حافظ ابرو (ص ۳۹۹-۴۰۱) وی را از سرداران سلطان احمد جلایر، فرمانروای عراق به شمار آورده است که در آخرین لشکرکشی او در ۸۱۳ق بر ضد قرایوسف قراقویونلو به آذربایجان، شرکت داشت. احمد لر ظاهراً پس از قتل سلطان جلایری در این جنگ به شروان روانه شد و در زمرهٔ ملازمان منوچهر بن شیخ ابراهیم حاکم آنجا در آمد؛ اما پس از کشته شدن امیر منوچهر، شروان را ترک گفته، رهسپار هرات، تختگاه تیموریان شد (همو، ۴۰۲؛ طوسی، همانجا). احمد لر در بازار هرات، در تیمچه‌ای حجره‌ای اختیار کرد و به پیشهٔ فضل الله استرابادی نعیمی، شیخ و مؤسس فرقهٔ حروفیه، یعنی طاقیه (کلاه) دوزی که ظاهراً در این زمان نزد حروفیان از نوعی تقدس برخوردار بوده است، روی آورد (عبدالرزاق، ۲(۱)/۳۱۵؛ اسفزاری، ۸۵/۲).

چنین می‌نماید که احمد پیش از آمدن به هرات و حتی شاید در آذربایجان با اعتقادات حروفیه آشنا شده بود، زیرا پس از ورود به هرات با حروفیان شهر مستقیماً ارتباط برقرار کرد و در زمرهٔ نزدیکان خواجه عضدالدین (دختر زادهٔ فضل الله نعیمی) از رهبران حروفیان این شهر، درآمد (فصیح، ۲۶۱/۳؛ عبدالرزاق، ۲(۱)/۳۱۶). چندی نگذشت که احمد لر با بسیاری از مشاهیر هرات مانند قاسم انوار، معروف بغدادی، صاین الدین علی ترکه و میر مخدوم نیشابوری آشنایی یافت (همو، ۲(۱)/۳۱۵-۳۱۶؛ طوسی، ۴۶؛ نیز نک: نفیسی، ۴۵۱/۱، ۷۹۱/۲-۷۹۲؛ براون، ۶۹۷/۳).

پس از قتل فضل الله استرابادی (۷۹۶ق) به دست میرانشاه پسر تیمور، گروهی از حروفیان درقلمرو تیموریان به‌کین‌خواهی او برخاستند (نک: صفا، ۶۲/۴-۶۳؛ مشکور، ۱۴۰-۱۴۱). احمد لر در روز جمعه ۲۳ ربیع الثانی ۸۳۰ به هنگام خروج شاهرخ تیموری از جامع هرات به بهانهٔ تقدیم عریضه‌ای، او را با کارد مجروح کرد، ولی خود به دست یکی از

1. Shemberā Kurē

نزدیکان شاهرخ به قتل رسید (حافظ ابرو، ۹۱۱-۹۱۴؛ عبدالرزاق، ۲(۱)/۳۱۴؛ منجم باشی، ۵۶/۳؛ قس: سخاوی، ۱۷۴/۶). پس از این ماجرا، امرای شاهرخ از این فرصت به خوبی بهره بردند و به سرکوب بسیاری از حروفیان و مخالفان حکومت پرداختند. خواجه عضدالدین و بسیاری از پیروان او را کشتند و سوزاندند، میر مخدوم نیشابوری از عارفان بنام خراسان نیز به قتل رسید. معروف بغدادی، خوشنویس برجستهٔ دربار شاهرخ نیز به دوستی و آمد و شد با احمد لر متهم شد و به زندان افتاد (حافظ ابرو، ۹۱۵ -۹۱۶؛ فصیح، همانجا؛ عبدالرزاق، ۲(۱)/۳۱۵-۳۱۶؛ نفیسی، ۷۹۱/۲-۷۹۲) و حتی قاسم انوار شاعر و عارف مشهور را به جرم آنکه دیوانش در حجرهٔ احمد لر پیدا شده، به سمرقند تبعید کردند (کرمانی، ۶۷).

مآخذ: اسفزاری، محمد، *روضات الجنات*، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۳۹ش؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبی ایران (از سعدی تا جامی)*، ترجمهٔ علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سید جوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ سخاوی، محمد، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ طوسی، محمد، «مجمع التهانی و محضر الامانی»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات*، تهران، ۱۳۳۳ش، س۲، شم۲؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۶۵ق؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ کرمانی، عبدالرزاق، «تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت الله ولی»، *مجموعه در ترجمهٔ احوال شاه نعمت الله ولی کرمانی*، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۶۱ش؛ مشکور، محمدجواد، «فتنهٔ حروفیه»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۴۸ش، س ۴، شم ۴؛ منجم باشی، احمد، *صحائف الاخبار*، قاهره، ۱۲۸۵ق؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش.

علی میرانصاری

اَحْمَدِ مُجْتَهِد فرزند لطفعلی بن محمد صادق (د ۱۲۶۵ق/۱۸۴۹م)، عالم و فقیه امامی در آذربایجان. تاریخ تولد او در مآخذ ذکر نشده است، ولی با توجه به نوشتهٔ ادیب الملک (ص ۱۴۸)، مبنی بر اینکه «مدت ۸۱سال در دارالسلطنهٔ تبریز... راتق و فاتق امور شریعت... بود» ـ که احتمالاً منظور نویسنده مدت زندگانی او بوده است ـ می‌توان چنین انگاشت که در ۱۱۸۴ق متولد شده است.

نیاکانش از مغان (مدرس، ۱۷۶/۵) و از تیرهٔ مغانلو از طوایف شاهسون (مجتهدی، ۶۷) بوده‌اند. البته برخی نیز اصل او را از خوی دانسته‌اند (بامداد، ۱۰۰/۱) که درست به نظر نمی‌رسد. پدرش مستوفی آزادخان (خیامپور، ۲۸) در عهد کریم‌خان و از عمال دولت زندیه (امینی، ۳۸۱؛ آقابزرگ، *طبقات*...، ۲(۱)/۱۰۲) و مادرش از سادات رضوی اصفهان بود (مجتهدی، امینی، همانجاها). احمد نیز در آغاز شغل دیوانی داشت (مدرس، همانجا)، ولی پس از مدتی از دیوان کناره گرفت (نادرمیرزا، ۱۱۷) و به تحصیل علوم دینی پرداخت. وی مقدمات و سطوح را در تبریز گذراند، آنگاه به اصفهان و سپس به عتبات رفت و در حوزهٔ درس سید علی طباطبایی اصفهانی، صاحب *ریاض* که از مراجع بزرگ زمان بود، به فراگیری دانش پرداخت (آقابزرگ، همان، ۲(۱)/۱۰۲-۱۰۳؛ مدرس، همانجا؛ بامداد، ۱۷/۵) و از او اجازهٔ اجتهاد گرفت (همانجا)، سپس به تبریز بازگشت و افزون بر ریاست حوزهٔ علمیهٔ آن دیار (مدرس، همانجا)، امامت جمعه و جماعت و ادارهٔ امور شرعیه را نیز عهده‌دار شد (اعتماد السلطنه، ۱۷۳-۱۷۴). در دورهٔ دوم جنگهای ایران و روس، هنگامی که در ۱۲۴۳ق/۱۸۲۷م روسها بر تبریز استیلا یافتند، وی از تبریز خارج شد. در میان راه دارایی او را به یغما بردند، و چون به قزوین رسید، فتحعلی شاه قاجار با فرستادن مبلغی از او دلجویی کرد. وی به درخواست فتحعلی شاه در قزوین بماند و در همان سال به تألیف کتاب *منهج الرشاد* پرداخت.

پس از انعقاد معاهدهٔ ترکمانچای و رفتن روسها از آذربایجان، مجدداً به تبریز بازگشت (نادرمیرزا، همانجا). در آن زمان تعلیمات شیخیه گستردگی فراوانی یافته بود و احمد که همیشه در احکام شرعی جانب احتیاط را نگاه می‌داشت و چنانکه آورده‌اند، هرگز خاتمش بر حکمی به غلط نمی‌نشست، حکم به تکفیر شیخیه داد و همین امر سبب بروز ناآرامیهایی شد (همانجا؛ بامداد، ۱۰۰/۱).

احمد به عنوان یک فقیه، به تأسیس مدارس و جلب طلاب نیز اهمیت فراوانی می‌داد و در این زمینه تلاش بسیار داشت (نادرمیرزا، همانجا). او که سرسلسلهٔ خاندان مجتهدی تبریز بود، پس از درگذشت، به نجف انتقال‌یافت و در آرامگاه‌مخصوص (مدرس، همانجا) در مقابل مقبرهٔ شیخ طوسی به خاک سپرده شد (آقابزرگ، همان، ۲(۱)/۱۰۳). مادهٔ تاریخ وفاتش «باغ ارم جای او» است (مدرس، همانجا).

احمد که به وفور علم و فضل معروف بود، بجز فقه در ادب نیز چیره‌دست بود و طبع شعر داشت، چنانکه برخی او را در زمرهٔ شاعران آورده‌اند (دولت‌آبادی، ۱۹۷) و حتی قصیده‌ای به عربی به او منسوب شده است (نک‍: آثار، شم‍ ۴).

احمد ۵ پسر داشت (معلم، ۱۷۹۰/۵-۱۷۹۱؛ قس: نادرمیرزا، همانجا، که پسران او را ۴ تن دانسته است). فرزند ارشدش لطفعلی که او نیز فقیهی مجتهد بود (مجتهدی، همانجا)، همراه با دو تن دیگر از برادرانش به نامهای رضا و محمد جعفر پیش از پدر در وبای تبریز (۱۲۶۲ق) درگذشتند. دو فرزند دیگر وی محمدباقر و جواد پس از فوت پدر از عالمان زمان خود بوده‌اند (همو، ۶۷-۶۸؛ معلم، همانجا).

آثار: ۱. *اجازه*، که در ۱۲۵۳ق خطاب به ۳ فرزندش، لطفعلی، محمد جعفر و محمد باقر صادر کرده است (آقابزرگ، *الذریعة*، ۱۴۲/۱). ۲. *الرسالة الصومیة*، به فارسی که به گفتهٔ آقابزرگ (همان، ۲۰۴/۱۱، ۲۱۲) همراه با *الرسالة العملیة* در کتابخانهٔ سماوی نجف موجود بوده است. ۳. *الرسالة العملیة*، در احکام طهارت، نماز و روزه، کتابی نسبتاً مختصر و در یک مقدمه و چند باب. نسخه‌های آن در کتابخانه‌های مرعشی و شورا موجود است (مرعشی، ۱۱۳/۸-۱۱۴؛ شورا، ۱۰(۳)/۱۵۰۹-۱۵۱۰). ۴. قصیده‌ای به عربی در مدح حضرت صاحب الامر(ع) که ابیاتی از آن در *ریحانة الادب* (مدرس، ۱۷۷/۵) مندرج است. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ مرکزی (مرکزی، ۳۴۹۲/۱۳۰) موجود است. نسخه‌ای از یک قصیده به نام احمد بن

لطفعلی تبریزی نیز در انستیتوی خاورشناسی روسیه وجود دارد که احتمالاً همان قصیده است (*خالدوف*، شم 8783). ۵. *مناسک حج*، متن فقهی فارسی که نسخه‌هایی از آن در آستان قدس رضوی (آستان، ۱۳۱/۲) و کتابخانهٔ مرعشی (مرعشی، ۱۲۱/۱۹-۱۲۲) موجود است. ۶. *منهج الرشاد فی شرح الارشاد*، معروف‌ترین اثر احمد که شرحی است استدلالی بر کتاب *ارشاد الاذهان* علامهٔ حلی، و چنانکه گذشت، هنگام اقامت وی در قزوین نوشته شده است. نسخه‌ای از این کتاب شامل مباحث صوم و اعتکاف در کتابخانهٔ مرعشی (همان، ۱۲۵/۱۸-۱۲۶) نگهداری می‌شود (نیز نک: آقابزرگ، همان، ۱۸۷/۲۳).

مآخذ: آستان قدس، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۱۳ق، مشهد، ۱۴۰۴ق؛ ادیب الملک، عبدالعلی، *دافع الغرور*، به کوشش ایرج افشار، تهران، خوارزمی؛ اعتمادالسلطنه، محمد حسن، *المآثر و الآثار*، تهران، سنایی؛ امینی، عبدالحسین، *شهداء الفضیلة*، نجف، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ خیامپور، عبدالرسول، *فرهنگ سخنوران*، تبریز، ۱۳۴۰ش؛ دولت‌آبادی، عزیز، *سخنوران آذربایجان*، تبریز، ۱۳۵۵ش؛ *شورا*، خطی؛ مجتهدی، مهدی، *رجال آذربایجان در عصر مشروطیت*، تهران، ۱۳۲۷ش؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة‌الادب*، تبریز، شفق؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ معلم‌حبیب‌آبادی، محمدعلی، *مکارم الآثار*، اصفهان، ادارهٔ کل فرهنگ و هنر؛ نادرمیرزا قاجار، *تاریخ و جغرافیای دارالسلطنهٔ تبریز*، به‌کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۶۰ش؛ نیز: *Khalidov.*

علی‌اکبر دیانت

اَحْمَدْ مِدْحَت (۱۲۶۰- ۱۸ محرم ۱۳۳۱ق/۱۸۴۴- ۲۸ دسامبر ۱۹۱۲م)، روزنامه‌نگار، مورخ و از نویسندگان سرشناس ترکیهٔ عثمانی در دورهٔ تنظیمات خیریه.

احمد در استانبول زاده شد. پدرش سلیمان آغا که پارچه فروش کم سرمایه‌ای بود، در روزگار کودکی احمد درگذشت و او زیر نظر مادر چرکسی و برادر مادریش، حافظ آغا که فرماندار یکی از شهرستانها بود، پرورش یافت و تحصیلات خویش را به پایان برد (بانارلی، 964؛ کاراعلی اوغلو، II/317؛ کورداکول، 27 ؛ IA, I/184). آنگاه در شهر روسچوق (روسچُق) مرکز استان طونه (یا طونا، شاهزاده‌نشین بلغارستان در دورهٔ عثمانی)، کاری دولتی گرفت و ضمن تحصیل علوم اسلامی در آنجا به فرا گرفتن زبان فرانسه نیز پرداخت و در همان زمان برای روزنامهٔ ایالتی طونه که در روسچوق منتشر می‌شد، مقاله می‌نوشت (کاراعلی اوغلو، نیز IA، همانجاها). بدین سان توجه مدحت پاشا استاندار اصلاح طلب و فرهنگ دوست آنجا را به خود جلب کرد و پاشا او را به نام خود مدحت نامید (بانارلی، همانجا). وی از این به بعد از یاران نزدیک مدحت پاشا به شمار آمد (اورتایلی، 227) و به احمد مدحت افندی شهرت یافت.

در ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م که مدحت پاشا والی بغداد شد، احمد نیز همراه او به بغداد رفت و با کمک و تشویق وی چاپخانه‌ای دولتی در این شهر بنیاد نهاد و روزنامهٔ *زَوراء* را منتشر ساخت (بانارلی، کاراعلی اوغلو، همانجاها؛ کوداکول، 28). احمد در بغداد دوستانی یافت که او را در تکمیل آموخته‌هایش و نیز آشنایی بیشتر با فرهنگ شرقی و غربی یاری کردند: از دانشمندی به نام ابراهیم جان معطّر، فلسفهٔ ادیان و زبان فارسی آموخت و به یاری عثمان حمدی نقاش و هنرمند معروف، با هنر و فرهنگ غرب آشنا شد (بانارلی، همانجا؛ IA, I/185) و به تشویق همین هنرمند به تألیف کتابهای درسی پرداخت (همانجاها).

پس از درگذشت برادرش ــ که از ۱۲۸۵ق متصرف (استاندار) بصره بود ــ سرپرستی خانواده را بر عهده گرفت و به استانبول بازگشت و در خانه‌اش چاپخانه‌ای کوچک دایر کرد (کورداکول، نیز IA، همانجاها؛ EI^2) و به یاری اعضای خانواده در آن به کار پرداخت (کاراعلی اوغلو، II/326). احمد از این پس زندگی را وقف نویسندگی کرد. در روزنامه‌های *جریدهٔ عسکریه* و *بصیرت* مقاله نوشت (بانارلی، 965) و مجلاتی چون *دور*، *بدر* و «انبان[1]» را منتشر ساخت (کاراعلی اوغلو، II/317). در همین ایام در پی نشر مقاله‌ای با عنوان «صدایی از دیوار[2]» در مجلهٔ «انبان» (بانارلی، همانجا)، همراه با ابوالضیا توفیق به جزیرهٔ رودس تبعید شد و ۳ سال (۱۲۹۰-۱۲۹۳ق/۱۸۷۳-۱۸۷۶م) در تبعید به سر برد (تانسل، I/235؛ بانارلی، کورداکول، همانجاها). وی در تبعید نیز از پرداختن به کارهای فرهنگی و نوشتن باز نایستاد. دو کتاب *حسن ملاح* و «تولدی دیگر[3]» که به نام یکی از خویشانش «محمد جودت» در استانبول چاپ شد، حاصل این دوره است (IA، همانجا). همچنین در همانجا به یاری «جمعیت علمیه» که خود آن را بنیاد نهاده بود، مدرسهٔ سلیمانیه را تأسیس کرد و به تدریس مشغول شد (چلیک کول، 72).

احمد مدحت پس از خلع سلطان عبدالعزیز و صدور فرمان عفو عمومی به استانبول بازگشت و این بار با شیوه‌ای محافظه‌کارانه، چنانکه موجب خشم و رنجش سلطان عبدالحمید نگردد، فعالیت نویسندگی و انتشاراتی خود را آغاز کرد. از این روی بسیار زود مورد توجه سلطان عبدالحمید قرار گرفت و به مدیریت نشریهٔ *تقویم وقایع* و مطبعهٔ عامره که هر دو از نهادهای دولتی بودند، برگزیده شد و افزون بر آن، روزنامهٔ *ترجمان حقیقت* را منتشر ساخت و مشاغلی مانند ریاست قرنطینه و عضویت در مجلس امور صحیه را بر عهده گرفت و به نمایندگی دولت عثمانی در هشتمین کنگرهٔ شرق شناسان در استکهلم (۱۸۸۸م) نیز شرکت جست (بانارلی، کاراعلی اوغلو، کورداکول، همانجاها). این وابستگی و همراهی با سلطان عبدالحمید سبب شد تا اگر گرایش یا ارتباطی هم با «ترکان جوان» داشت، پایان گیرد (IA, I/186؛ *بستانی*). از این رو نامق کمال نیز در نامه‌ای به ابوالضیا توفیق، احمد را شارلاتان نامید (تانسل، I/415).

احمد پس از اعلان مشروطیت دوم در ۱۹۰۸م (۱۳۲۶ق) بازنشسته شد و به عنوان معلم افتخاری در دارالشفقه به تدریس پرداخت و

---

1. *Dağarcik.* 2. «Duvardan bir seda» 3. *Dünyaya ikinci geliş.*

سرانجام در حال تدریس در آن مدرسه درگذشت و در صحن مسجد فاتح در استانبول به خاک سپرده شد («دائرة المعارف...[1]»، II/101).

احمد مدحت با نگارش آثاری متعدد در زمینه‌های گوناگون چون داستان کوتاه و بلند، تاریخ، جغرافیا، فلسفه، اخلاق، زبان و ادبیات و نظایر آنها جایگاه خاصی در میان نویسندگان «دورهٔ تنظیمات» دارد، هر چند نمی‌توان در آثار او نبوغ هنری و دانشی عمیق یافت (بانارلی، 965-966). اگر چه امروز آثارش به تاریخ ادبیات پیوسته است، اما نوشته‌های او در زمان خود خوانندگان بسیاری داشت (IA، همانجا) و با زبان ساده و عامه پسندش روح و ذوق خواندن را در مردم دمید و زنده کرد (کاراعلی اوغلو، 319-318/II).

احمد از نهضت ساده کردن زبان ترکی و زدودن لغات عربی و فارسی از آن جانبداری می‌کرد (کورداکول، نیز «دائرة‌المعارف»، همانجاها؛ بانارلی، 969)؛ با این حال، طرفدار حفظ خط و حروف ترکی عثمانی بود (بستانی، ۳۰۰/۷). او از نخستین کسانی است که شیوهٔ داستان نویسی غرب را وارد ادبیات عثمانی کرد و آن را با فرهنگ ملی هماهنگ ساخت. در داستانهای او دوگانگی دورهٔ تنظیمات یعنی تضاد میان هواداران جنبه‌های مثبت تمدن غرب و انطباق آن با اخلاق و سنن شرقی و اسلامی و غرب زدگان به روشنی نشان داده شده است («دائرة المعارف»، II/102). پای بندی صادقانهٔ وی به اسلام و اخلاق و اعتقاد او به برتری اسلام بر مکتبهای دیگر در ردیه‌ای که بر ترجمهٔ کتاب *نزاع علم و دین* اثر درپیر[2] نوشته، و آن را *اسلام و علوم* نام نهاده، آشکار است (بانارلی، 968؛ هانی اوغلو، 33؛ «دائرة المعارف»، II/103). احمد مدحت از آرمان «عثمانی‌گری[3]»، یعنی اتحاد همهٔ ملل تابع امپراتوری با هر آیین و مذهب گرد محور خاندان عثمانی دفاع می‌کرد (تانپنار، 152-153) و یکی از پایه‌گذاران انجمن ترک بود (تونایا، I/414).

آثار: شمار تألیفات و ترجمه‌های احمد مدحت نزدیک به ۲۰۰ عنوان است که حدود ۱۵۰ عنوان از آنها چاپ شده است. برخی از آنها عبارتند از: *اُسّ انقلاب*، در تاریخ عثمانی از جنگهای کریمه تا جلوس عبدالحمید ثانی (۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م). *زبدة الحقایق*، دربارهٔ جنگ روس و عثمانی (۱۸۷۷- ۱۸۸۸م)، استانبول، ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م. *مفصل*، در تاریخ عثمانی، استانبول، ۱۲۹۷ق/ ۱۸۸۰م. *کائنات*، در جغرافیا و تاریخ کشورهای اروپایی، در ۱۵ جلد و یک ذیل، استانبول، ۱۲۸۸-۱۲۹۲ق/ ۱۸۷۱-۱۸۷۵م. داستانهایی مانند *احمد متین و شیرزاد*؛ *حسن ملاح*؛ *حسین فلاح* و آثاری چون «گردش در اروپا[4]» (خاطرات سفر به کنگرهٔ شرق شناسان)؛ ترجمهٔ *نزاع علم و دین* و ردیهٔ آن *اسلام و علوم* و جز اینها. احمد مدحت کتاب *انوار سهیلی* تألیف ملاحسین واعظ کاشفی را نیز به فرمان سلطان عبدالحمید ساده کرده، و *همایون نامه* نام نهاده است که در ۱۳۰۴ق در استانبول به چاپ رسیده است (بانارلی، 969؛ برای فهرست آثار او، نک: اوزگه، ج I-V، جم).

مآخذ: بستانی؛ نیز:
Banarlı, N.S., *Resimli Türk edebiyâtı târihi*, Istanbul,1971;Çelikkol, Zeki, *Rodos,taki türk esereleri ve tarihçe* , Ankara, 1986; EI[2]; Hanioğlu , M. S ., *Bir siyasalörgüt olarak osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, Istanbul,1985;IA; Karaalioğlu, S.K., *Türk edebiyatı tarihi*, Istanbul, 1982; Kurdakul, Şükran , *Şairler ve yazarlar sözlüğü* , Istanbul, 1985; Ortaylı, İlber, «Midhat Paşa'nın vilayet yönetimindeki kadroları ve politikası » , *Uluslararası Midhet paşa semineri* , Ankara , 1986 ; Özege , M. S ., *Eski harflerle basılmış türkçe eserler kataloğu*, Istanbul, 1971-1979; Tanpinar, A. H., *19 Uncu asır türk edebiyatı tarihi*, Istanbul,Çağlayan Kitabevi; Tansel, F. A., *Namık Kemal'in husûsî mektupları*, Ankara, 1973; Tunaya, T.Z., *Türkiye'de siyasal partiler*, Istanbul, 1984; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1989.

علی اکبر دیانت

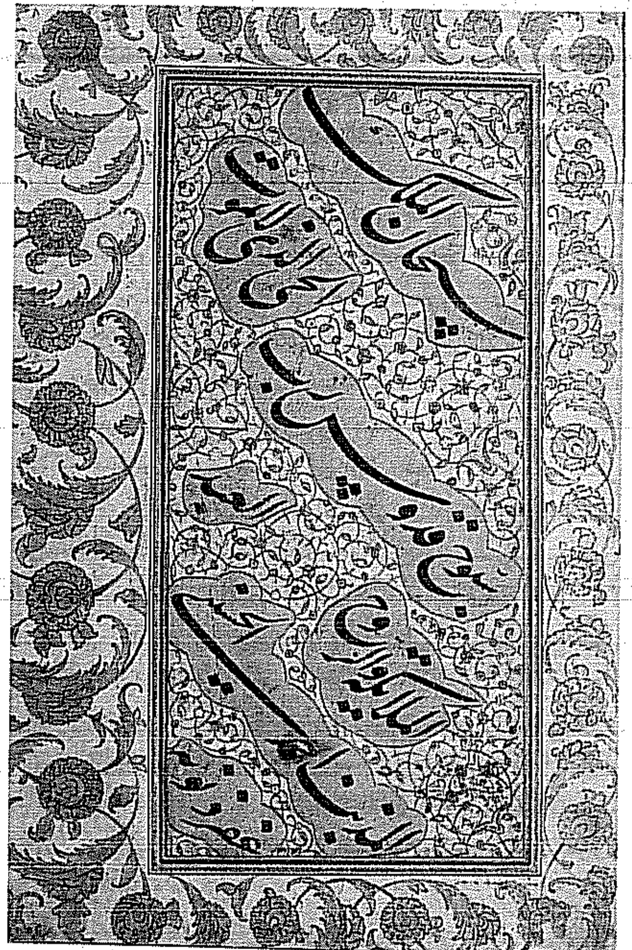
اَحْمَدِ مَشْهَدی، میرسید احمد حسینی مشهدی (د ۹۸۶ق/ ۱۵۷۸م)، خوشنویس نامدار قلم نستعلیق. پدرش شمع‌ریز آستان قدس بود (پیربداق، ۲۲۲؛ قاضی احمد، *گلستان*...، ۹۰). همهٔ تذکره‌نویسان او را شاگرد میرعلی هروی دانسته‌اند، اما در اینکه در هرات یا بخارا از وی تعلیم گرفته باشد، اختلاف دارند: محمود بن محمد در *قوانین خطوط* (تألیف ۹۶۹ق) می‌نویسد: هنگامی که میرعلی در بخارا بود، میرسیدی احمد به خدمت ایشان رفته، مدتی شاگردی کرده است (ص ۵۲؛ نیز نک: پیربداق، همانجا)، اما قاضی احمد (همانجا) می‌نویسد: سید احمد از مشهد به هرات رفت و در شمار شاگردان میرعلی درآمد. گزارش نخست به سبب پیشی زمانی و شواهد دیگر پذیرفتنی‌تر است. در ۹۳۵ق که عبیدالله‌خان ازبک، هرات را گشود و شماری از بزرگان و هنرمندان آن شهر را به بخارا کوچ داد، میرعلی هروی نیز در میان آنان بود. قاضی احمد (همان، ۸۲) با آنکه خود به این ماجرا اشاره دارد، باز از سید احمد نام نمی‌برد. بنابراین اگر سیداحمد در آن زمان در هرات می‌زیست و به گفتهٔ قاضی احمد سرآمد شاگردان میر بود و «هرچه می‌نوشت از خط میر فرقی نداشت»، او را مانند دیگران از هرات کوچ می‌دادند، نه آنکه مجبور شود «کپنک پوش» و پیاده از راه بلخ به بخارا نزد استاد رود (همان، ۹۰). از سوی دیگر، فاصلهٔ زمانی کوچ میرعلی به بخارا تا مرگ سیداحمد، ۵۱ سال است. در آن زمان سید، جوان‌تر از آن بوده که در خوش‌نویسی همتای استاد شده باشد، به ویژه آنکه هیچ نمونهٔ تاریخ‌داری از آثار این دوره از زندگانی او در دست نیست تا بتوان بر پایهٔ آن دربارهٔ چگونگی خط وی داوری کرد. از این‌رو، برخلاف نوشتهٔ قاضی احمد، او در بخارا به میر پیوسته، و از او تعلیم گرفته است، نه در هرات.

سیداحمد پس از درگذشت میرعلی، مدتی در کتابخانهٔ عبدالعزیز خان ازبک، پسر عبیدالله خان حاکم بخارا، جانشین استاد خود شد و پس از مرگ عبدالعزیزخان (نثاری، ۳۳: سال ۹۵۷ق) به زادگاهش بازگشت. ملاقات او با میر مرادخان در ۹۶۴ق (قاضی‌احمد، همان، ۹۲) و گزارش محمود بن محمد (همانجا)، نشان از آن دارد که او در

---

1. *Türkiye*... 2. Draper 3. Osmancılık 4. *Avrupa'da bir cevelân.*

۹۶۹ق در مشهد اقامت داشته است. به گزارش قاضی احمد (همان، ۹۱)، سیداحمد پس از چند سال به دربار شاه طهماسب پیوست و رعایتها دید و نامه‌هایی که به سلطان سلیمان عثمانی می‌نوشتند، به قلم جلی او بود. وی پس از مدتی مرخص شد و به مشهد بازگشت و مقرر شد که «جهت نواب اعلی کتابت نماید» و برای او مقرری تعیین شد. مدت ۱۰ یا ۱۵ سال در آرامش کامل به کتابت و قطعه‌نویسی مشغول بود. نیز شمار بسیاری شاگرد از او تعلیم می‌گرفتند، تا آنکه سرانجام مخالفانش خاطر شاه را از وی منحرف ساختند و یکباره نه‌تنها مقرری او را قطع کردند، بلکه آنچه را به او پرداخته بودند، نیز از وی پس گرفتند و کار او به



قطعه خط به قلم نستعلیق احمد مشهدی، کاخ ـ موزۀ گلستان

«پریشانی و بی‌چیزی» کشید و اندیشۀ سفر او به هند نیز عملی نشد (همان، ۹۱-۹۲؛ قس: همو، «خطاطان...[1]»، 139). آنچه قاضی احمد دربارۀ این بخش از زندگی سید احمد نوشته، در دیگر منابع تاریخی و هنری عصر شاه طهماسب دیده نمی‌شود.

نام سید احمد را در «رسالۀ» قطب‌الدین محمد قصه‌خوان که آن را در ۹۶۴ق نوشته است، نمی‌یابیم. محمود بن محمد (همانجا) تنها از اقامت او در مشهد سخن می‌گوید. حسن بیگ روملو (ص ۱۸۶)، مورخ دربار شاه طهماسب که از ۹۴۸ تا ۹۸۰ق در رکاب شاه بوده، تنها به ذکر نام و شاگردی او نزد میرعلی اشاره دارد. از سویی جای پرسش است که شاه طهماسب که بهترین هنرمندان از جمله خوشنویسان کتابخانۀ خود را اخراج کرده (قاضی احمد، *گلستان*، ۹۹؛ اسکندربیگ، ۱۷۴/۱)، چرا سید احمد، کاتب کتابخانۀ عبدالعزیزخان و پرورش یافتۀ دربار عبیدخان ازبک را که تنها در طول ۱۴ سال نخست پادشاهی او ۶ بار بر خراسان تاخته (همو، ۵۰/۱-۶۶)، و به قتل و غارت پرداخته بود، به عنوان منشی به دربار خود فرا خوانده، و به نوشتن مکاتبات بین دو دربار ایران و عثمانی واداشته است (نک: منصوری، ۵۸-۵۹). بی توجهی قاضی‌احمد که خود نیز منشی بوده، به این امر که مکاتباتی از این دست را منشیان انجام می‌دادند، نه خوش‌نویسان، جای درنگ است (نک: مینورسکی، ۱۱۷-۱۱۸).

به نوشتۀ قاضی احمد (همان، ۹۲)، سیداحمد در دوران تنگدستی به دعوت میر مرادخان، والی مازندران، به آنجا رفت. از نسخه‌های متعدد *گلستان* هنر قاضی احمد دربارۀ این سفر گزارشهای گوناگونی به‌دست می‌آید. در نسخه‌های حیدرآباد و چاپ تهران (همانجا) نوشته شده که سیداحمد *لوایح* جامی را در مازندران برای میر مرادخان نوشت و او در همان ایام درگذشت و سیداحمد ناچار به مشهد بازگشت (نک: همو، «خطاطان»، 140، حاشیه). اما سبب بازگشت وی به مشهد، درگذشت میرمرادخان نباید باشد. زیرا *لوایح* در ۹۷۸ق (نک: دنبالۀ مقاله) کتابت شده، و میرمرادخان مقارن سال ۹۸۴ق درگذشته است (نک: شیخعلی، ۹۵). در ترجمۀ روسی *گلستان* هنر (نک: قاضی‌احمد، «مقاله دربارۀ ...[2]»، 145) از کتابت *لوایح* در مازندران یادی نشده، و سبب بازگشت سیداحمد به مشهد، دیدار از فرزندانش ذکر شده است.

سید احمد با آغاز پادشاهی اسماعیل دوم (۹۸۴ق)، به‌دعوت او به قزوین رفت و پس از مرگ وی (۹۸۵ق) به مازندران بازگشت و در ۹۸۶ق در آنجا درگذشت (همانجا). همانند بخشهای دیگر زندگی سیداحمد، این بخش نیز پرسش‌انگیز است: شاه اسماعیل دوم که در دوران پادشاهی یک سال و چند ماهۀ خود، شمار بزرگی از شاهزادگان صفوی را از دم تیغ گذراند و حتی از ریختن خون کودکان یک‌ساله کوتاهی نکرد و از توجه به مهم‌ترین امور کشور غافل مانده بود (نک: اسکندربیگ، ۱۹۶/۱-۲۱۸)، از دعوت سیداحمد به قزوین و مستقر ساختن او در بالاخانۀ سر در باغ سعادت‌آباد چه هدفی داشت؟ دیگر آنکه سیداحمد پس از بازگشت از قزوین چرا به جای رفتن به مشهد به مازندران رفت، در حالی که میرمرادخان، پشتیبان او درگذشته بود. شواهد آشکاری وجود دارد که وی پس از بازگشت از بخارا تا پایان عمر در خراسان زیسته است: افزون بر گزارش محمود بن محمد، پیر بداق منشی (ص ۲۲۲) نیز که تاریخ خود را در ۹۸۴ق به شاه اسماعیل دوم تقدیم کرده، دربارۀ سید احمد نوشته است: «قطعه را به خط جلی خوب می‌نویسد، در مشهد مقدس ساکن شده، هر قطعۀ او را به چهار شاهی

---

1. *Calligraphers...* 2. *Traktat...*

می‌خرند و قرار یافته»).

بررسی سال‌شمار زندگی سیداحمد نادرستی گزارش قاضی‌احمد را دربارهٔ سفرهای وی آشکار می‌سازد: او در ۹۶۴ق با میرمرادخان در مشهد دیدار کرده، در ۹۶۶ق به کتابت بوستان در رزهٔ باخرز پرداخته (نک: آثار)، و سپس تا ۹۶۹ق در مشهد زیسته است. حال اگر سال بعد (۹۷۰ق) وی به دربار شاه طهماسب پیوسته، و دست کم یک‌سال در قزوین و آذربایجان در اردوی شاهی مانده، و سپس مرخص شده، و به مشهد بازگشته باشد، ۹۷۱ق آغاز ۱۰ یا ۱۵ سالی خواهد بود که قاضی احمد می‌نویسد: «بی کلال و ملال» در مشهد سپری کرده است و پایان این سالها ۹۸۱ یا ۹۸۶ق خواهد شد که در تاریخ اول (به گفتهٔ قاضی‌احمد) او در مازندران می‌زیسته، و تاریخ دوم سال مرگ اوست.

از آنجا که پذیرفتنی نیست که آنچه در *گلستان هنر* دربارهٔ زندگی سیداحمد آمده، آگاهیهایی باشد که تنها نویسندهٔ کتاب بدان دسترسی داشته است و دیگر مورخان و تذکره‌نویسان معاصر وی از آن بی‌خبر بوده‌اند، درست‌تر آن است که بیشترین بخش آنها را ساخته و پرداختهٔ نویسندهٔ کتاب بدانیم، چنانکه موارد مشابه آن در *گلستان هنر* کم نیست. در این میان تنها بخشهایی چون تاریخ درگذشت سیداحمد دقیق است که آن هم برگرفته از ماده تاریخی است که میر معزالدین محمدکاشانی، خوشنویس و شاعر (د ۹۹۰ یا ۹۹۵ق) آن را سروده است (بیانی، *احوال و آثار* ...، ۴۷/۱؛ نک: منصوری، ۵۸، جم). دیگر آشنایی سید با میر مرادخان و نوشتن *لوایح* جامی برای اوست، اما نه در مازندران، زیرا کاتب در پایان کتاب اشاره‌ای به نوشتن آن در مازندران ندارد و نگارگری نسخه نیز به شیوهٔ خراسان است (آکیموشکین، 22، تصویر های شم 38,49,50).

در درستی نوشتهٔ قاضی احمد و چگونگی شاگردی او نزد سیداحمد نیز جای سخن است. او به گفتهٔ خود (*گلستان*، ۸۹، ۹۳)، دو بار به مشهد مقدس رفته، و در خط شاگردی سیداحمد را می‌کرده است. سفر نخست او از ۹۶۴ق تا ۹۸۴ق به‌طول انجامیده است. از آن پس، باز به نوشتهٔ خود او، نه وی و نه سیداحمد هیچ‌کدام در مشهد به سر نمی‌بردند. قاضی‌احمد به دستور شاه اسماعیل دوم در قزوین به نوشتن *خلاصة التواریخ* مشغول شد (نک: همو، *خلاصة*...، ۵) و سیداحمد نیز مدتی در قزوین و مازندران به‌سر برد و درگذشت. بنابراین در واپسین سالهای زندگی او، قاضی‌احمد سفر دومی به مشهد نداشته است. از وجود دو فرزند خوشنویس سیداحمد نیز جز قاضی احمد، تذکره‌نویس دیگری گزارش نمی‌دهد (نک: «مقاله دربارهٔ»، 146، «خطاطان»، 141).

آگاهیهای موجود دربارهٔ زندگی سیداحمد را می‌توان به ۳ دسته تقسیم کرد: ۱. منابعی که همزمان یا کمی پس از مرگ او تألیف شده‌اند؛ ۲. *گلستان هنر* که ظاهراً کمی پس از مرگ او تدوین شده، اما ناشناس مانده بوده و کمتر مورد استفاده قرار گرفته است؛ ۳. منابع دو سدهٔ اخیر که آمیخته‌ای از آگاهیهای دو دستهٔ دیگر است. از زمان تألیف *گلستان هنر* (آغاز سدهٔ ۱۱ق) تا نیمهٔ سدهٔ ۱۳ق، یعنی در مدتی نزدیک به ۲۵۰ سال، از آنچه قاضی احمد دربارهٔ سیداحمد نوشته، در تذکره‌های خط و خطاطان اثری نیست. مصطفی عالی (ص ۴۶، ۵۱) که کتابش را نزدیک به ۱۰ سال پس از مرگ سیداحمد تألیف کرده، بجز چند جملهٔ ستایش‌آمیز از وی و خطش هیچ‌آگاهی دیگری دربارهٔ او نداده است. نوشتهٔ اسکندربیگ (۱۷۰/۱) حاکی از اقامت میرسیداحمد در مشهد است. در سدهٔ ۱۳ق محمدعلی قوچانی (میرزای سنگلاخ) به شیوهٔ همیشگی خود، به او نیز چون دیگر خوشنویسان لقبی بخشیده، و او را «غزال‌العین» خوانده‌است. وی‌از سفرهای او به‌شهرهای ماوراءالنهر گزارش داده، و از نسخه‌های هرگز ننوشتهٔ او نام برده، در حالی که از آنچه کتابت کرده، خبری نداده است. میرزای سنگلاخ محل مرگ او را هرات می‌داند (ص ۱۴۴-۱۴۹).

نوشته‌های قاضی احمد را دربارهٔ زندگانی سیداحمد، در نیمهٔ سدهٔ ۱۳ق محمد یوسف لاهیجی در بخش «تذکرة الخطاطین» (ص ۲۴۲-۲۴۴) از *تاریخ کلام الملوک* خود آورده است. پس از او میرزا حبیب اصفهانی (ص ۱۸۵-۱۸۶) در نوشتن کتاب *خط و خطاطان* در آغاز سدهٔ ۱۴ق از آن بهره برده، اما دچار دوگانگی نظر شده، و در نتیجه احوال او را یک‌بار چنانکه قاضی احمد نوشته، و بار دیگر به روایت میرزا سنگلاخ نقل کرده است. در کتاب هوار (ص 231-230) مطلبی جز آنچه میرزا حبیب نوشته، چیزی نمی‌یابیم.

مقام سید احمد در خوشنویسی: سیداحمد مشهدی را می‌توان یکی از نامداران هنر خوشنویسی ایران در سدهٔ ۱۰ق شمرد. تذکره نویسان و مورخان همزمان و پس از او همگی در کار وی به دیدهٔ تحسین نگریسته، و او را ستوده‌اند (نک: محمود بن محمد، ۵۲؛ پیربداق، اسکندربیگ، همانجاها). تنها قاضی احمد به اغراق او را در آغاز جوانی، همتای استاد دانسته است. قطعه خطی از او در مرقع بهرام میرزا (گردآوری شده در ۹۵۱ق) موجود است (نک: گ ۱۶) که می‌توان آن را نوشته شده در بخارا به شمار آورد. این قطعه را به هیچ روی نمی‌توان با قطعات میرعلی هروی مقایسه کرد، بلکه باید آن را یکی از نشانه‌های آشکار کم ارج بودن نوشته‌های قاضی احمد دانست. به‌طورکلی برخی از آثار سیداحمد با خطوط استادش میرعلی هروی برابری می‌کند. او در کتابت دستی برتر از قطعه‌نویسی داشت (بیانی، *احوال و آثار*، ۴۸/۱) و نستعلیق را از جلی تا خفی خوش می‌نوشت. هرچند گفته‌اند که در پایان عمر تصرفاتی در شیوهٔ کتابت خود کرد که «پسندیدهٔ ارباب تمیز» نبود (اسکندربیگ، همانجا)؛ اما نمونه‌هایی از این تغییر دیده نشده است (*دانشنامه*).

شاگردان او: شمار بسیاری از خوشنویسان قلم نستعلیق را در زمرهٔ شاگردان میرسیداحمد برشمرده‌اند. از آن میان می‌توان میرشیخ ثانی‌کرمانی، حسنعلی مشهدی، محمدرحیم مشهدی، ملاقانعی، ملا محمد حسین تبریزی (عالی، ۴۹-۵۲)، علیرضا مشهدی، میروجیه‌الدین خلیل‌الله، شمس‌الدین محمد بسطامی، محمدرضا چرخ‌تاب مشهدی و... (قاضی احمد، *گلستان*، ۹۱، ۱۲۰، ۱۲۳) را نام برد که نسبت

شاگردی برخی از آنان مورد تردید است (بیانی، همان، ۴۶/۱).

سیداحمد شعر نیز می‌سرود. در *گلستان هنر* قاضی احمد (ص ۹۲-۹۳) یک دوبیتی و در نسخهٔ ترجمهٔ مینورسکی (نک: همو، «خطاطان»، همانجا) ۳ دوبیتی از سروده‌های او آمده است.

آثار:

الف - کتابها: ۱. یک نسخه *بوستان* سعدی مذهب به قلم نستعلیق خوش که در صفحهٔ آخر آن رقم «احمد الحسینی المشهدی» و تاریخ «رمضان ۹۶۶»، کتابت شده در «رزهٔ باخرز» آمده، و در کتابخانهٔ شهر مونیخ (شم ۳۸۱) موجود است (دانش‌پژوه، ۳۲۰؛ *بوستان*، صفحهٔ آخر). ۲. یک نسخه *نزهة العاشقین* مذهب و مصور به قطع وزیری بزرگ (۲۱×۳۳ سانتی‌متر) به قلم نستعلیق جلی عالی، در ۴۰۵ صفحه، با رقم «احمد الحسینی المشهدی» و تاریخ ۹۷۰ق، در کتابخانهٔ شچدرین لنینگراد نگهداری می‌شود (دورن، شم 478؛ بیانی، *احوال و آثار*، ۴۸/۱؛ کاستیگووا، 23، 16، لوحهٔ 31). ۳. یک نسخه *لوایح* جامی مصور و مذهب به قطع وزیری (۱۷×۲۶ سانتی‌متر) به قلم نستعلیق دودانگ خوش با رقم «احمد الحسینی المشهدی الکاتب» و تاریخ ۹۷۸ق، موجود در همان کتابخانه. این نسخه برای سلطان مرادخان حسینی نوشته شده، و وقفی‌شاه عباس به کتابخانهٔ اردبیل بوده است (دورن، شم 256؛ بیانی، همانجا؛ آکیموشکین، 24، 22، لوحهٔ 38). ۴. یک نسخه *غزلیات* امیرشاهی سبزواری، مذهب به قطع وزیری بزرگ (۲۱×۳۲ سانتی‌متر) به قلم نستعلیق نیم دو دانگ عالی، با رقم «احمد الحسینی» و تاریخ ۹۸۲ق، مربوط به کتابخانهٔ سلطنتی (پیشین) تهران (بیانی، *فهرست ...*، ۶۰۵-۶۰۶). ۵. یک نسخه *اسکندرنامهٔ* نظامی به قطع رحلی شامل ۹۷ برگ با حواشی آراسته با تصاویر و گل و برگ، با صفحاتی از آغاز هفت پیکر نظامی وقف کتابخانهٔ شیخ صفی موجود در کتابخانهٔ شچدرین لنینگراد (دورن، شم 344؛ کاستیگووا، 17-16؛ دانش‌پژوه، ۱۳۱). ۶. یک نسخه *دیوان* حافظ مذهب و مصور به قطع وزیری (۱۶×۲۴/۵ سانتی‌متر) به قلم نستعلیق در ۱۷۴ برگ، هر برگ ۱۲ سطر، با رقم «احمد الحسینی المشهدی» در توپکاپی سرایی استانبول موجود است (TS، شم 638).

ب - مرقعات: ۱. مرقعی شامل مفردات نستعلیق میرعلی تبریزی و قطعه‌ای به قلم دو دانگ خوش، بدون تاریخ، موجود در کتابخانهٔ دانشگاه استانبول (بیانی، *احوال و آثار*، ۴۹/۱). ۲. گردآوری مرقعی بزرگ، مشهور به «مرقع امیر غیب بیک» یا «مرقع سیداحمد مشهدی» را به او نسبت داده‌اند. افزون بر مقدمه و خاتمه، ۵۳ قطعه از خطوط این مرقع از جمله قطعه‌ای با تاریخ ۹۶۵ق از اوست. اوراق این مرقع مشوش است و افتادگی دارد و برخی از صفحات آن به مرقع دیگری پیوسته است. انشای مقدمه و خاتمهٔ آن را نیز به سیداحمد نسبت داده‌اند (همان، ۴۸/۱-۵۰). در توپکاپی سرایی استانبول مقدمهٔ این مرقع نه به انشای سیداحمد، بلکه بخشهایی بی کم و کاست و بخشهایی با افزایش و کاهش اندک، همان «رسالهٔ» قطب‌الدین محمد قصه‌خوان است، توضیح آنکه در معرفی خوشنویسان مکتب سلطان علی مشهدی (نک: قصه‌خوان، ۶۷۰) نامی از سیداحمد نیست، در حالی که در مقدمهٔ این مرقع نام سیداحمد به ردیف اسامی دیگر خوشنویسان افزوده شده است (بیانی، همان، ۵۱/۱). از سویی در پایان مقدمه رقم کاتب و تاریخ ۹۷۲ق و در خاتمه رقم وی و ماده تاریخ اتمام مرقع ۹۷۳ق وجود دارد. در ورقی نیز که در مرقع دیگر صحافی شده، به عنوان «اکمال و اتمام» مرقع، رقم و تاریخ ۹۷۱ق دیده می‌شود. این آشفتگی و نیز شواهد دیگر همچون وجود قطعه خطی از علاءالدین تبریزی با تاریخ ۹۸۸ق (نک: همان، ۱۰۳/۴)، یعنی ۱۵ یا ۱۷ سال پس از پایان گردآوری مرقع، در اصالت آن تردید پدید می‌آورد (نک: منصوری، ۵۹-۶۰).

ج - قطعات: ۱. ۶ قطعه از قطعات او به اقلام درشت و ریز در کتابخانهٔ شچدرین لنینگراد (کاستیگووا، 17، لوحهٔ 32). ۲. ۳۵ قطعه در مرقعات شاه اسماعیل، بهرام میرزا، مالک دیلمی و محمدصالح که به قلمهای از سه دانگ تا کتابت عالی و خوش نوشته شده است، همگی بدون تاریخ، موجود در توپکاپی سرایی استانبول (بیانی، همان، ۴۸/۱-۴۹). وجود قطعه یا قطعاتی از سیداحمد در مرقع منسوب به شاه اسماعیل (گرد آمده در ۹۱۶ق) جای شگفتی است. زیرا در این تاریخ سیداحمد اگرهم متولد شده بوده، نمی‌توانسته است، خوشنویس باشد. از این‌روی در اصالت این مرقع جای تردید است (نک: منصوری، ۶۰-۶۱). ۳. قطعاتی نیز در کتابخانه‌های آستان قدس رضوی، سلطنتی (پیشین) در تهران، ملّیِ وین و موزه‌های کابل، بُستن و جاهای دیگر موجود است (بیانی، همان، ۴۹/۱).

مآخذ: اسکندربیگ منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ اصفهانی، حبیب، *خط و خطاطان*، استانبول، ۱۳۰۵ق؛ *بوستان* سعدی، به‌قلم احمد مشهدی، تصویر صفحهٔ آخر از نسخهٔ شم ۳۸۱ موجود در کتابخانهٔ مونیخ؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوش‌نویسان*، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۵۸ش؛ همو، *فهرست ناتمام تعدادی از کتب کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران؛ پیر بداق منشی، *جواهر الاخبار*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های اتحاد جماهیر شوروی و اروپا و آمریکا»، *نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، تهران، ۱۳۵۸ش، دفتر ۹؛ *دانشنامه*؛ روملو، حسن‌بیگ، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ شیخعلی گیلانی، *تاریخ مازندران*، به‌کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۲ش؛ عالی، مصطفی، *مناقب هنروران*، استانبول، ۱۹۲۶م؛ قاضی احمد منشی قمی، *خلاصة التواریخ*، به‌کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ همو، *گلستان هنر*، به‌کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۵۲ش؛ قصه‌خوان، قطب‌الدین محمد، «رساله‌ای درتاریخ خط و نقاشی»، سخن، ۱۳۴۶ش، شم ۶-۷؛ لاهیجی، محمد یوسف، «تاریخ کلام الملوک»، همراه *تذکرهٔ خط و خطاطان* حبیب اصفهانی، ترجمهٔ رحیم چاوش اکبری، تهران، ۱۳۶۹ش؛ محمود بن محمد، *قوانین خطوط*، به‌کوشش عبدالله جغتایی، لاهور، ۱۳۸۹ق؛ *مرقع بهرام میرزا*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز، شم ۹۹۸؛ منصوری، فیروز، *فهرست اسامی و آثار خوشنویسان قرن دهم هجری قمری و نقد و بررسی گلستان هنر*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ میرزای سنگلاخ، *تذکرة الخطاطین مسمی به امتحان الفضلا*، تبریز، ۱۲۹۱ق؛ مینورسکی، ولادیمیر، *سازمان اداری حکومت صفوی*، به‌کوشش محمد دبیر سیاقی، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نثاری، حسن، *مذکر احباب*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ نیز:
Akimushkin, O.F. and A.A.Ivanov, introd. *Persidskie miniatiury XIV-XVII. vv.*, ed. Yu. E. Borshcheskii, Moscow, 1968; Dorn, Rost, *Catalogue des manuscrits* et xylographes orientaux..., St. Petersburg,

1852; Huart, Cl., *Les calligraphes et les miniaturistes de l'Orient musulman*, Paris, 1908; Kostygova, G. I., introd. *Obraztsy kalligrafii Irana isrednei Azii XV-XIX vv.*, ed. A. N. Boldyrev, Moscow, 1963; Qazi Ahmad, *Calligraphers and Painters*, tr.V. Minorsky, Washington, 1959; id, *Traktat o calligrafakh i khudozhnikakh*, tr. B. N. Zakhoder, Moscow, 1947; TS, farsça.

محمدحسن سمار

اَحْمَدِ مَنْصور، نک: سعدیان.

اَحْمَدْ موسیٰ، نگارگر نوآور و صاحب مکتب ایرانی در سدهٔ ۸ق/۱۴م. نام او نخستین بار در مقدمهٔ مرقع *بهرام میرزا صفوی* ــ گرد آوری شده در ۹۵۱ق ــ در شمار نگارگران روزگار ایلخانان مغول آمده است. دوست محمد در آن مقدمه گزارشی از نگارگری و نگارگران ایرانی از روزگار ساسانیان تا عصر خود می‌دهد که بخش مربوط به دوران ابوسعید بهادر (۷۱۷ـ۷۳۶ق) و بعد از آن را نه‌تنها باید به عنوان نخستین بررسی تاریخی هماهنگ با سیر دگرگونی نگارگری سنتی ایران، بلکه گزارشی مستند و یگانه دربارهٔ این هنر دانست (نک: گری، 34؛ رابینسون، 13). دوست محمد می‌نویسد: به روزگار پادشاهی ابوسعید «استاد احمدموسیٰ که‌شاگرد پدر خوداست، پرده‌گشای‌چهرهٔ تصویر شد. تصویری که حالا متداول است، او اختراع کرده است» (ص ۱۳). برای شناخت مکتب احمد موسیٰ و آنگونه تصویری که دوست محمد وی را پدید آورندهٔ آن می‌داند، شیوهٔ مصورسازی کتاب در جهان اسلام، به‌ویژه در ایران پیش از او را باید به‌طور گذرا بررسی کرد:

از آگاهیهای داده شده به‌وسیلهٔ کارشناسان چنین برمی‌آید که از اواخر عهد عباسیان تا هنگام تاخت و تاز مغولان شیوه‌های کهن مصورسازی کتابهای اسلامی، دارای مشخصه‌های بارز نگارگری ایرانی بود (شرودر، «احمد موسیٰ...»، 114-113). نسخه‌هایی که دربارهٔ تاریخ و منشأ آنها تردید کمتری وجود دارد، همچون نسخه‌های کهن اسلامی، آغاز عصر مغول، مکتب رشیدیه و کتابهای عصر اینجو، همگی دارای ساختاری از طرحها و تصویرهای هماهنگ با فرمولهای بسیار کهن هستند. در این شیوهٔ نگارگری شمار اشخاص در تصویر کم و در یک صف‌ترسیم شده‌اند. تناسبها برای نمایش اشیاءبلند مانند درخت و کوه بسیار کاهش یافته، و آنها را بیشتر در فضای تهی از موضوع اصلی که انسان یا حیوان است، جا داده‌اند. طبیعت ظاهراً هرگز موضوع تصویر نبوده است و رنگ به‌ویژه در آغاز دورهٔ مغول نقش کمک دهنده به خطوط پهن طرح دارد (همان، 116). در دورهٔ چیرگی مغولان شیوهٔ نگارگری در ایران دستخوش دگرگونی شد. ورود عوامل چینی چه در موضوع و چه در طرح، به نگارگری ایرانی، رویدادی بود که مکتب رشیدی تبریز را می‌توان سرچشمه و مرکز آن دانست (همان، 114). در آغاز دومین ربع سدهٔ ۸ق یک هنرمند ایرانی به‌نام احمد موسیٰ که در غرب ایران به‌کار مشغول بود، این فرصت را یافت که با مشاهده و تحلیل هوشمندانه، ارزش نقاشی زیبای چینی را دریابد (همو، «مینیاتورها...[1]»، 7). در میان آثار این سده به دو اثر زیبا، ممتاز و شگفت‌انگیز، اما بدفرجام برمی‌خوریم که آگاهی چندانی دربارهٔ آنها در دست نیست. این دو اثر کلیله و دمنهٔ دانشگاه استانبول منسوب به احمد موسیٰ و *شاهنامهٔ دموت*[2] منسوب به شمس‌الدین است که در آنها نشانه‌هایی از آغاز یک انقلاب انکارناپذیر در نگارگری به چشم می‌خورد. این دو کتاب حلقه‌های پیوندی هستند، بین دو شیوهٔ نگارگری ایلخانی و تیموری که جایگاه این دو اثر بزرگ در قلب این انقلاب است (همو، «احمد موسیٰ»، 131 ,116-115، «مینیاتورها»، 71). مقایسهٔ آثار پدید آمدهٔ پیش از احمد موسیٰ با آثار منسوب به او چون *کلیله و دمنه* و *معراج نامه*، نشان دهندهٔ انقلابی است که دوست محمد آن را «پرده‌گشایی از چهرهٔ تصویر» می‌خواند. در آثار وی تأثیر نقاشی چینی و دیگر عوامل بیگانه جذب و هضم شده، شیوه و روش پالایش یافته، طراحی بدون آنکه استواری خود را از دست دهد، رسا و حساس شده، رنگها پرمایگی و هم‌آهنگی یافته، و ساختار هنری ابعادی نو و گسترده به خود گرفته است. این روش، شیوهٔ نگارگری ماندگار و با شکوهی بود که احمد موسیٰ به شاگردان خود واگذاشت (رابینسون، 16).

آثار: دوست‌محمد آثار وی را چنین برشمرده است: «*ابوسعید نامه*، *کلیله و دمنه* و *معراج‌نامه* به خط مولانا عبدالله صیرفی و *تاریخ چنگیزی* به خط خوب نامعلوم است که در کتابخانهٔ پادشاه مرحوم سلطان حسین میرزا بود» (ص ۱۳). از این آثار اکنون تصویرهایی از دو نسخهٔ *کلیله و دمنه* و *معراج‌نامه* در دست است. از *ابوسعید نامه* و *تاریخ چنگیزی* اثری برجا نیست. شماری از تصویرهای از متن جدا شدهٔ موجود در مرقعهای توپکاپی‌سرایی را نیز به احمد موسیٰ نسبت داده‌اند (رابینسون، 15).

الف ـ *کلیله و دمنه*: *کلیله و دمنه* ای که به او نسبت می‌دهند، باید همان نسخه‌ای باشد که بخشی از تصویرهای از متن جدا شدهٔ آن در مرقع شم F 1422 است که پیش تر در کتابخانهٔ قصر ییلدیز بود و اکنون در کتابخانهٔ دانشگاه استانبول نگاهداری می‌شود (ساکیسیان، 4؛ شرودر، «احمد موسیٰ»، 115؛ طوغان، 44). قطع آن همانند کتابهای مکتب رشیدی، وزیری بزرگ (۲۳/۵×۳۳ سانتی‌متر یا $\frac{۱}{۴}$۹×۱۳ اینچ) بوده، و بیشترین بخش از صفحات به تصویر اختصاص داشته است. به‌این ترتیب مجالس آن را از تصویرهای نامدارترین کتاب قرن یعنی *جامع‌التواریخ* بزرگ‌تر ساخته بوده‌اند (گری، 29-28). کتاب کیفیتی کاملاً استثنایی و شاهانه داشته، و حتی از نسخه‌های مکتب رشیدی که برای اولجایتو ساخته شده‌اند، زیباتر بوده است. این شاهکار احمد موسیٰ را نمونهٔ بلوغ نگارگری کتاب در ایران به‌شمار آورده‌اند (شرودر، همان، 130). نگاره‌های این اثر از دیدگاه منظره‌سازی، گوناگونی درختها، آزادی در ترکیب هنری و ژرفابخشی به صحنه‌ها پیشرفتی چشمگیر دارد (گری، 36). طبیعت در نقاشیهای این اثر احمد موسیٰ، جهان زنده‌ای است از آب و خاک، درختها و گلها (شرودر، همان، 127). یک ابتکار چشمگیر در این اثر بزرگ آن است که نگارگر

---

1. *Persian*... 2. Demotte

چهار چوب معمولی تصویر را در هم شکسته، و بخشی از تصویر را فراتر از متن، در حاشیه و پیشانی صفحه ساخته است، ابتکاری که در سده‌های بعد از آن پیروی شد. آسمان در نقاشیهای او همانند *شاهنامهٔ* دموت آبی یا طلایی است. حیوانات به شیوه‌ای استادانه ترسیم شده‌اند. نه پیش‌تر و نه پس از او چنین نزدیکی به طبیعت در نگارگری ایران پدید نیامده است (گری، همانجا).

نگاره‌های *کلیله و دمنه* در ردیف عالی‌ترین و تکامل یافته‌ترین آثار نگارگری ایران جای دارند (رابینسون، 16). احمد موسیٰ در این اثر نه‌تنها استادی خود را در نمایش طبیعت نشان داده، که با نمایاندن احساس درونی انسانها در حرکت پیکرها و حالت چهره‌ها، چیره‌دستی بی‌مانندی از خود آشکار ساخته است. صحنهٔ کتک خوردن دزد و نمایش خشم صاحبخانه، شگفتی قاضی در شهادت دادن درخت و سرگردانی شکارچی بر اثر هماهنگی زاغ، موش و آهو در فریفتن او، نقشهایی است که تا روزگار احمد به دست هیچ نگارگر ایرانی بر کاغذ نیامده بوده است (نک: گری، 39؛ ساکیسیان، لوح 9). تصویرهای این شاهکار را هم‌اکنون بر برگهایی از مرقع یاد شده و بر هر برگ بین ۱ تا ۴ تصویر از حکایتهای بابهای کتاب بدون ترتیب چسبانده‌اند.

آنچه از این اثر تاکنون به چاپ رسیده، تصویرهایی مربوط به این بابهاست: باب برزویهٔ طبیب، ۳ تصویر (ساکیسیان، لوح 3 بالا، لوح 6، لوح 10 راست بالا)؛ باب شیر و گاو، ۸ تصویر (همو، لوح 3 پایین، لوح 4 پایین، لوح 5 بالا و پایین، لوح 7 بالا، لوح 9 پایین، لوح 10 راست پایین؛ گری، 38)؛ باب دوستی کبوتر، زاغ و موش...، ۲تصویر (ساکیسیان، لوح 9 بالا)؛ باب بوف و زاغ، ۳تصویر (همو، لوح 7 پایین، لوح 10 چپ بالا؛ اپیشیر اوغلو، «نقاشی...[1]»، لوح 17)؛ باب بوزینه و باخه، ۲ تصویر (همان، لوح 18؛ ساکیسیان، لوح 8)؛ باب پادشاه و برهمنان، ۱ تصویر (همو، لوح 10 چپ پایین) و از آثار چاپ نشده ۴ تصویر از بابهای شیر و گاو، دوستی کبوتر و زاغ... (در دست مولف).



تصویر داستانی از *کلیله و دمنه*، کار احمد موسیٰ، کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات استانبول

مرقع شم F 1422 دانشگاه استانبول را هدیهٔ شاه طهماسب صفوی به سلطان مراد سوم عثمانی در ۹۸۴ق/۱۵۷۶م می‌دانند (طوغان، 44)، اما نه‌تنها هیچ سند تاریخی برای اثبات این ادعا نیست، بلکه شواهد بسیاری در خود آن وجود دارد که گواهی می‌دهد، هرگز یک مرقع مستقل و واحد نبوده است تا به فرمان شاه طهماسب به‌کسی هدیه شود، بلکه از اوراق پراکندهٔ چند مرقع پدید آمده است. بخشی از آن، باز ماندهٔ مرقعی است که در ۹۱۷ق در هرات به دست خواجه عبدالله مروارید بیانی فراهم آمده، و ماده تاریخی مبنی بر زمان گردآوری به خط وی هم‌اکنون در صفحهٔ a 79 مرقع وجود دارد. قسمتی دیگر از آن برگرفته از مرقعی است که به گزارش گردآورنده‌اش «جهت کتابخانهٔ خلیفة الخلفائی... شاهقلی خلیفهٔ مهردار» ساخته بوده‌اند (یادداشت مؤلف) و شماری از ورقهای آن نیز باز ماندهٔ مرقع بزرگی از قطعات خط محمد مؤمن پسر عبدالله مروارید است که برای شاه طهماسب فراهم آورده بوده است (بیانی، ۸۴۴/۳). از این رو مرقع F 1244 در تاریخی که طوغان می‌نویسد، به صورت کنونی وجود نداشته است تا به سلطان مراد سوم هدیه شده باشد. این مرقع به کتابخانهٔ عبدالحمید دوم (سل ۱۲۹۳-۱۳۲۷ق) تعلق داشته است. در زمان او و نیز پیش‌تر از او مرقعهای ایرانی موجود در کتابخانه‌ها و کاخهای عثمانی دستخوش دگرگونی و کاهش و افزایش بسیار شده‌اند (نک: همو، ۵۰/۱، ۶۰۱/۳،

1. *Painting...*

۸۴۴؛ آتاسوی، 21-20؛ کریم‌زاده، ۸۷۱/۲). این مرقع نیز از اوراق پراکندهٔ مرقعهای یاد شده و افزودن اوراق تازه از جمله ورقهایی که بر آنها تصویرهای از متن جدا شدهٔ *کلیله و دمنهٔ* احمد موسیٰ چسبانده‌شده، پدید آمده است. جداسازی تصویر از متن نسخه برای فراهم آوردن مرقع در ایران متداول نبوده است و در مرقعهای موجود در ایران نمونه‌ای از این دست دیده نمی‌شود. در حالی که در موزه‌ها و کتابخانه‌های استانبول مرقعهای ایرانی با چنین ساختاری کم نیست (نک: آتاسوی، 23-22).

ب ـ *معراج‌نامه*: اثر دیگری که به احمد موسیٰ نسبت داده شده، تصویرهای بازمانده از یک نسخهٔ *معراج‌نامه* شامل ۱۰ نگارهٔ از متن جدا شده است که بر ۸ برگ از مرقع معروف بهرام میرزا الصاق شده، و در کتابخانهٔ توپکاپی‌سرایی استانبول (شم H 2154) نگاهداری می‌شود (اتینگهاوزن، 361). از آنجا که هیچ بخشی از متن در دست نیست، نمی‌توان گفت که احمد موسیٰ این اثر خود را برپایهٔ کدام متن که تا آغاز سدهٔ ۸ق نوشته شده، مصور ساخته است. جدا سازندگان تصویرها نیز ترتیب نگاره‌های موجود در نسخه را به هنگام چسباندن بر برگهای مرقع در نظر نگرفته‌اند و گاهی ۲ تصویر از ۲ مرحلهٔ جداگانه از رویداد را در کنار هم قرار داده‌اند (نک: همو، 369، تصویر 4). توجه به این نخستین *معراج‌نامهٔ* مصور در تاریخ نگارگری ایران و جهان اسلام (نک: EI^2 , VII/104)، از ۱۹۳۱م آغاز شد و سپس اتینگهاوزن (نک: ص 361-360، حاشیه) در ۱۹۵۷م به معرفی همه جانبهٔ این اثر پرارزش پرداخت. وی نخستین کسی است که به این نکتهٔ باریک توجه کرده که این *معراج‌نامه* تنها نسخه‌ای است که در نگاره‌های آن جبرئیل [نه براق] حامل پیامبر(ص) بر شانه‌های خود در سفر معراج است (ص 366). در میان منابع و تفاسیر موجود، نخستین بار ابوالفتوح رازی (د پس از ۵۵۲ق) به نقل از پیامبر(ص) می‌نویسد: پس از نماز گزاردن در مسجد الاقصیٰ معراج (نردبان) بر صخره نهاده شد، جبرئیل مرا به نزدیک آن سنگ برد و از آنجا بر پر گرفت و بر آن معراج مرا به آسمان برد (۳۱۴/۳).

دور نیست که الهام بخش احمد موسیٰ در مصور ساختن اثر خود تفسیر ابوالفتوح بوده باشد. در نگاره‌ها پیامبر(ص) با گیسوان بافتهٔ بلند، عمامهٔ سپید و هاله‌ای طلایی بر گرد سر، ترسیم شده، و پوشاکی بلند به رنگ آبی تیره بدن او را پوشانده است. فرشتهٔ حامل او نیم تنه‌ای زرد فام با چینهای قهوه‌ای مایل به قرمز و جامه‌ای بلند متمایل به ارغوانی در زیر آن پوشیده و تاجی [شبیه به تاجهای ساسانی] بر سر دارد (اتینگهاوزن، 373). در این تصویرها چهرهٔ پیامبر(ص) با نقابی سفید رنگ پوشانده شده، که روشن نیست آیا پس از پایان کار نقاشی به دست خود نگارگر، یا پس از او به دست دیگران، و چرا بر چهرهٔ وی افزوده شده است (همو، 367؛ نک: ایپشیر اوغلو، «نگاهی...[1]»، 107)، اما در منابعی که پس از چاپ مقالهٔ اتینگهاوزن منتشر شده است، این نقابها را از چهرهٔ پیامبر(ص) برداشته‌اند (نک: همو، «نقاشی»، 64-62؛ عکاشه، *التصویر الفارسی*...، لوح ۳۰).

نظمی که اتینگهاوزن در تحقیق خود برای تصویرها به‌کار برده‌است با نسخهٔ هرات (سیگی، 4-2 و بعد)، و با متون هماهنگی ندارد. اتینگهاوزن صحنهٔ مشاهدهٔ خروس بزرگ را که در آسمان اول رخ داده، پیش از حضور پیامبر (ص) در مسجد الاقصیٰ آورده است (نک: ص 363-362، تصویر 1,2). در ترتیبی که خواهد آمد، کوشش شده است که با مقایسهٔ متون و نسخهٔ هرات (۸۴۰ق)، توالی دقیق‌تری به نگاره‌ها داده شود:

نگارهٔ ۱ («گ 62 a») مرقع، اندازه: ۳۰۲×۲۵۳ میلی‌متر (نک: همو، 361، حاشیه). این تصویر، پیامبر(ص) را در مسجد الاقصیٰ نشان می‌دهد، در حالی که پیامبران پیشین گرد او نشسته و ایستاده‌اند. فضای مسجد غنی از تزیینات معماری است، محرابی از سنگ مرمر سبز پشت سر او قرار دارد و ۴ ستون دو تایی از ۸ ستونی که گنبد بزرگ مسجد را نگاه می‌دارد، در تصویر دیده می‌شود. در پشت یکی از ستونهای بخش چپ تصویر جبرئیل و فرشتهٔ دیگری دیده می‌شوند که کاسه‌هایی از شیر، شراب و آب پیشکش می‌کنند و پیامبر(ص) کاسهٔ شیر را گرفته و می‌نوشد (همو، 364، تصویر 2؛ قمی، ۴/۲؛ ابن سینا، ۱۰۲). جا دادن صخره‌ای در جلو صحنه برای نمایاندن جایگاه رویداد، یعنی «قبة الصخره» است. در گوشهٔ چپ پایین صحنه براق با رنگ قرمز و صورت انسانی و بدنی چهار پا گونه و پری طاووس مانند با زین و برگ طلایی دیده می‌شود (اتینگهاوزن، همانجا، نیز 366؛ ابوالفتوح، ۳۱۱/۳). اتینگهاوزن کسی را که بر سمت راست پیامبر(ص) نشسته، و از نظر قد و اندازه به وسیلهٔ نقاش با پیامبر به یک اندازه کشیده شده است، موسیٰ (ع) می‌داند (همانجا). اما به نقل از پیامبر(ص) آمده است که پس از نمازگزاردن در مسجد الاقصیٰ ابراهیم (ع) را از دیگران به خود نزدیک‌تر دیدم (سورآبادی، ۱۹۷). از این رو این شخص می‌تواند ابراهیم (ع) باشد. بر پیشانی این نگاره حاشیه‌ای که امواج آب را نشان می‌دهد، واژگونه چسبانده شده که بخشی بریده شده از پایین نگارهٔ شمارهٔ ۳ است (اتینگهاوزن، 362-361، تصویر 4).

نگارهٔ ۲ («گ 42 a») مرقع، اندازه: ۲۵۹×۲۳۲ میلی‌متر. در این تصویر جبرئیل در حالی که پیامبر(ص) را بر شانه دارد، در آسمانی به رنگ طلایی به پرواز در آمده است. در تمامی صحنه‌های همانند این تصویر چگونگی قرار گرفتن بدن و نوارهای مواج لباس، حرکت رو به جلو فرشته با زیبایی و توانایی به وسیلهٔ نگارگر نمایانده شده است (همو، 367، تصویر 5). نمایش این شیوهٔ حرکت از هنر ساسانی سرچشمه گرفته است و همچنان در کار احمد موسیٰ دیده می‌شود (نک: پوپ، 214, VII/164؛ گیرشمن، ۱۵۲، ۲۰۷). در *معراج نامه* های موجود و در تصاویری که از این رویداد در متنهای ادبی چون خمسهٔ نظامی و جز آن کشیده شده، همه‌جا براق حامل پیامبر (ص) از مسجدالحرام تا پایان سفر [به جز بخش سیر در عرش] است (نک: سیگی، 6، جم؛ عکاشه، *التصویر الاسلامی*...، ۱۵۲، لوح ۷۷؛ پوپ، ج IX، لوح 897؛ نجفی،

1. *Fatih*...

تصویر 225؛ اتینگهاوزن، 379، تصویر 10). در میان نگارگران تنها احمد موسیٰ و از مفسران و سیره‌نویسان ابوالفتوح رازی (۳۱۴/۳) و سپس ابن کثیر (د ۷۷۴ق) به این امر توجه کرده‌اند. ابن‌کثیر می‌نویسد که برخلاف توهم برخی از مردمان براق تنها حامل پیامبر (ص) از بیت‌الله الحرام تا مسجدالاقصیٰ و در بازگشت او در همین مرحله بوده است (۱۱۱/۳؛ نیز نک: میبدی، ۴۹۸/۵).

نگارهٔ ۳ «گ 121 a» (بالا) مرقع، اندازه: ۲۴۱×۲۰۰ میلی‌متر. در این تصویر پیامبر(ص) و جبرئیل در راه آسمان اول از روی دریای اخضر، دریایی مواج در هوا با ژرفایی نامعلوم می‌گذرند. امواج آب به شیوهٔ نقاشیهای چینی نقش پردازی شده است (اتینگهاوزن، 367، تصویر 4؛ نیز نک: سورآبادی، همانجا).

نگارهٔ ۴ «گ 42 b» مرقع، اندازه: ۲۴۲×۳۴۵ میلی‌متر. در این تصویر پیامبر(ص) و جبرئیل از میان گروهی از فرشتگان در حال تسبیح، از فراز کوهها می‌گذرند. قلهٔ سفید کوهها که از میان زمینه‌ای طلایی با رگه‌های شعله مانند قرمز و سیاه سر بر آورده، صحنه‌ای غیرعادی و هیجان‌انگیز ارائه می‌دهد (اتینگهاوزن، 367، تصویر 3). این نگاره را با متون *معراج‌نامه* ها، آنجا که پیامبر(ص) از فرشتگان در حال تسبیح در همهٔ آسمانها سخن می‌گوید، می‌توان تطبیق داد (نک: قمی، ۸/۲؛ *ترجمهٔ تفسیر*...، ۹۱۲/۳؛ سورآبادی، همانجا).

نگارهٔ ۵ «گ 61 b» مرقع، اندازه: ۲۴۱×۳۱۴ میلی‌متر. در این تصویر که بخشی از دیده‌های پیامبر (ص) در آسمان اول است، خروس سفید بسیار بزرگی که بر یک کرسی زرین ایستاده، بر زمینهٔ سبز سیر دیده می‌شود. کار این خروس آن است که هر سحرگاه بال بر هم زده، بانگ تسبیح برمی‌دارد و تنها خروسهای زمین آواز او را می‌شنوند و با او بانگ می‌کنند. در گوشهٔ راست پایین تصویر پیامبر به سخنان جبرئیل دربارهٔ خروس گوش می‌دهد و در سوی چپ شمار زیادی از فرشتگان با لباسها و پرهای رنگین به نیایش ایستاده‌اند (اتینگهاوزن، 362، تصویر 1؛ نیز نک: ابوالفتوح، ۳۱۵/۳؛ سگی، 9؛ سورآبادی، ۱۹۸؛ میبدی، ۴۸۹/۵-۴۹۰؛ قس: *ترجمهٔ تفسیر*، ۹۱۳/۳؛ قمی، ۱۰/۳).

نگارهٔ ۶ «گ 31 b» مرقع، اندازه: ۲۳۹×۲۸۱ میلی‌متر. در این تصویر پیامبر(ص) با جبرئیل در حال دیدار با فرشته‌ای بزرگ و گروهی از فرشتگان کوچک‌تر دیده می‌شود. پیراهن سبز و بالهای بزرگ رنگارنگ فرشته و زمینهٔ طلایی آسمان، با رنگ لباس پیامبر(ص) و جبرئیل تضادی چشمگیر ایجاد کرده است (اتینگهاوزن، 367، تصویر 7). در متن *معراج نامه* ها به دیدار پیامبر(ص) با یک فرشتهٔ بزرگ اشاره رفته است. ابن سینا از ملاقات پیامبر(ص) با میکائیل به عنوان بزرگ‌ترین فرشته سخن می‌گوید و می‌نویسد: همو بود که پیامبر را از حجابها گذراند (ص ۱۳۸-۱۴۳). در متنهای دیگر اسرافیل فرشته‌ای وصف شده که بزرگ‌ترین پیکر را در میان فرشتگان دارد (ابن‌جوزی، ۴۷؛ قزوینی، ۵۷) و از حاملان عرش است (ابن کثیر، ۴۵/۱؛ مقدسی، ۲۱۳/۲-۲۱۴). از این رو فرشتهٔ بزرگ در این نگاره می‌تواند اسرافیل باشد.

نگارهٔ ۷ «گ 61 a» مرقع (بالا)، اندازه: ۲۳۲×۲۲۰ میلی‌متر. پیامبر(ص) و جبرئیل در آسمان هفتم به در بهشت می‌رسند و رضوان در بر آنها می‌گشاید (اتینگهاوزن، 367، تصویر 6؛ نک: سورآبادی، ۲۰۱).

نگارهٔ ۸ «گ 61 a» مرقع (پایین)، اندازه: ۲۳۲×۱۱۶ میلی‌متر. در این تصویر پیامبر(ص) و جبرئیل از داخل یکی از غرفه‌های بهشت درخت طوبیٰ را تماشا می‌کنند. ۴ حوری بهشتی از دریچه‌های ۲ غرفهٔ دیگر دیده می‌شوند. اتینگهاوزن آنها را به‌سبب داشتن تاج بر سر فرشته دانسته، هر چند بالهای آنان دیده نمی‌شود (همانجا). در گوشهٔ راست نگاره، بخشی از درختی با تنهٔ طلایی است که طاووس نر و دیگر پرندگان بر شاخه‌های آن دیده می‌شود. اتینگهاوزن این درخت را سدرة المنتهیٰ یا طوبیٰ می‌داند (همانجا). در حالی که جایگاه و ویژگیهای این دو درخت جداست. سدره خارج و طوبیٰ درون بهشت قرار دارد (نک: سورآبادی، ۲۰۲؛ میبدی، ۴۹۲/۵؛ ابوالفتوح، ۳۱۸/۳، ۳۲۱).

نگارهٔ ۹ «گ 121 a» مرقع (پایین)، اندازه: ۲۴۱×۱۵۹ میلی‌متر. در گوشهٔ راست این تصویر بخشی از تنهٔ درخت طوبیٰ به شیوهٔ چینی و غرفه‌هایی از بهشت نیز در سوی چپ ترسیم شده است. این نگاره باید بخش زیرین تصویر پیشین باشد و هر دو یک صحنه را تشکیل می‌داده که بخش میانی و قسمتهایی از کناره‌های آن از میان رفته، و اینکه در این بخش، تصویر پیامبر(ص) و جبرئیل دیده نمی‌شود، به همین سبب است (اتینگهاوزن، 373، 367، تصویر 4). در جلو و درون غرفه‌ها ۵ حوری بهشتی با لباس و کلاههای با شکوه دیده می‌شوند و در جلو در ورودی یکی از غرفه‌ها غلامی سیه چرده که لباس دو رنگ آبی و سبز با طراز طلایی بر تن دارد، ایستاده است که باید از نگهبانان بهشت باشد (همو، 373). در پشت درخت طوبیٰ جوی آب باریکی روان است که با وصفی که دربارهٔ نهرها و چشمه‌های جاری در بهشت آمده، هماهنگی دارد (همانجا؛ میبدی، ۴۹۵/۵).

نگارهٔ ۱۰ «گ 107 a» مرقع، اندازه: ۲۵۲×۳۵۶ میلی‌متر. واپسین تصویر بازمانده در مرقع از این *معراج‌نامه* صحنهٔ یک گفت و گو را در فضای باز بر زمینی سنگی وشنی با تک بوته‌های گلدار پراکنده نشان می‌دهد. در این مجلس پیامبر(ص) که با پیکری بزرگ‌تر از دیگران نمایانده شده، بر قالیچه‌ای نشسته است و دست راست او به سوی دو مرد کوچک اندام ترکه رو‌به‌روی او با احترام نشسته‌اند، دراز شده که نشان از مباحثه دارد. دیگر حاضران با فاصله در حاشیهٔ صحنه ایستاده یا نشسته‌اند و رو به سوی پیامبر(ص) دارند. ساختار هنری این تصویر شباهتی نزدیک به نگارهٔ شمارهٔ ۱ دارد. برخلاف دیگر تصویرها در اینجا تمامی پیکر پیامبر(ص) در هالهٔ طلایی قرار دارد. در پهنهٔ آسمان آبی‌رنگ با ابرهای طلایی جبرئیل به پهنای آسمان بال گشوده، و شهری را بر دست گرفته، و به حضور پیامبر(ص) آورده است. اتینگهاوزن که مفهوم این نگاره را در نیافته، برای توجیه آن به تفسیرهای گوناگون متوسل شده، از جمله شهر را مکه، مدینه، بیت‌المقدس، بغداد، دمشق، قاهره و قسطنطنیه

دانسته، و برای برخی از آنها دلیلهایی آورده است (ص 376-373)، در حالی که بررسی معراج‌نامه‌ها منظور نگارگر را آشکار می‌سازد. پیامبر(ص) صبحگاه معراج، رویدادهای سفر خود را با مردم مکه در میان می‌گذارد. مخالفان از جمله ابوجهل گفتهٔ او را باور نمی‌کنند و با او به جدل برمی‌خیزند و از شمار ستونها و قندیلها و محرابهای مسجد الاقصیٰ می‌پرسند. جبرئیل بر زمین فرود می‌آید و تصویر بیت‌المقدس را در برابر چشم پیامبر(ص) می‌آویزد و او به سؤالها پاسخ می‌گوید (قمی، ۱۳/۲؛ قس: ابوالفتوح، ۳۲۳/۳؛ سورآبادی، ۲۰۸).

دربارهٔ شیوهٔ این نگاره‌ها و جایگاه آنها در هنر ایران باید گفت: هر کسی که مینیاتورهای ایرانی را دیده باشد، در برخورد با این صحنه‌های نادر و ماندگار تاریخی، با کیفیت برجسته، تحت تأثیر قرار خواهد گرفت. زیرا آنها نه‌تنها از آنچه در نگارگری عصر مغول ارائه شده، به مراتب قوی‌ترند، بلکه با شیوهٔ تزیینی که در نگارگری تیموری و پس از آن پایه‌گذاری شد، کاملاً متفاوتند. کاربرد زیاد رنگهای پر مایه که از میان آنها آبی سیر، قرمز و طلایی بیشتر و برجسته‌تر به چشم می‌خورد، گوناگونی صحنه‌ها و سهولتی که در معرفی یک موضوع غیرمعمول به کار رفته است، همه دلالت بر وجود استادی بزرگ دارد که نامش را [سده‌ها پس از وی] بر ۴ نگاره از تصویرهای بازمانده از این *معراج نامه* نوشته‌اند (اتینگهاوزن، 376). در این اثر نگارگر در کنار آموخته‌های خود از هنر ایرانی و چینی از اندیشهٔ هنرمندان غربی (به‌ویژه ایتالیایی) که نقاشیهای آنها را بازرگانان و مبلغان دینی در روزگار مغولان به ایران می‌آوردند، تأثیر پذیرفته است. این تأثیر در دو صحنهٔ حضور پیامبر(ص) در مسجدالاقصیٰ و آنجا که جبرئیل نمایی از شهر قدس را پیش روی او نگاه داشته، و نیز در چهره‌پردازی پیرامونیان او، آشکار است. بدین‌سان همانگونه که *کمدی الٰهی* دانته ابتکاری تازه در ادبیات ایتالیا یا حتی تمام غرب بود، این نسخهٔ ایرانی و دیگر کارهای احمد موسیٰ در پیشاپیش دوران بلوغ نگارگری ایرانی و از راه آن در نگارگری ترکی و مغولی ایستاده است (همو، 378-377).

اتینگهاوزن زمان جداسازی تصویرها از متن را احتمالاً هنگام تنظیم مرقع بهرام میرزا دانسته است (ص 361، حاشیه)، اما چنین نیست، زیرا گزارشهایی در دست است که این تصویرها پیش‌تر بخشی از مرقع موزهٔ توپکاپی (شم H 2153) بوده که به مرقع فاتح مشهور است (*نمایشگاه خطوط* ...، شم ۱۱). این آلبوم به روزگار سلطان یعقوب آق قویونلو (۸۸۳- ۸۹۶ق) فراهم آمده، اما به سبب آنکه شمار زیادی از تک چهره‌های سلطان محمد فاتح (د ۸۸۶ق) را به روزگار سلطان عبدالحمید دوم به آن افزودند، به خطا به نام وی نام‌گذاری شد (آتاسوی، 21-20). نسخهٔ *معراج‌نامه* همزمان با بازسازی مرقع به سرنوشتی که شرودر آن را برای دیگر اثر احمد موسیٰ [*کلیله و دمنه*] «بدفرجام» خوانده، دچار شده، و سپس ورقهای حاوی تصویرها به مرقع بهرام‌میرزا انتقال یافته است.

نوشتهٔ دوست محمد به روشنی بر وجود نسخه‌های مصور شده به دست احمد موسیٰ در زمان خود وی گواهی می‌دهد (ص ۱۳) و یقیناً آگاهیهای داده شده به وسیلهٔ او و بازسازی کنندگان مرقع، از همان نسخه‌ها سرچشمه گرفته است. همینکه جداسازندگان، هیچ بخشی از خط خوشنویس نامداری چون خواجه عبدالله صیرفی را نگاه نداشته‌اند، نشان می‌دهد که این کار در ایران و به دست ایرانیان انجام نشده، به ویژه به دست هنرمندی چون دوست محمد خوشنویس و نگارگر و مذهب و قاطع و ...، اما شواهد نشان می‌دهد که به هنگام جداسازی، نسخه، ناقص و فرسوده بوده است. آسیب دیدگی شدید تصویرهای بازمانده، نبود صحنه‌هایی از سفر معراج چون دیدار از سدرة المنتهیٰ، سیر در عرش، دیدار از دوزخ و بسیاری از دیده‌های دیگر رسول اکرم (ص) در این سفر، از میان رفته است (قس: سگی، 31،52، جم).

اندازه‌های گوناگون نگاره‌های موجود که به طور عادی باید همگی یکسان باشد، اکنون بین ۲۵۲×۳۵۶ میلی‌متر (بزرگ ترین) و ۱۱۶×۲۳۲ میلی‌متر (کوچک‌ترین) نوسان دارد. این نشانی آشکار از بریده شدن بخشهایی از نگاره‌ها (گاهی تا نیمی از آنها)



تصویر *معراج‌نامه*، کار احمد موسیٰ، توپکاپی سرایی

به سبب فرسودگی است.

برای این دو اثر احمد موسیٰ تاریخهای متفاوتی پیشنهاد شده است. ساکیسیان *کلیله و دمنه* را اثری پدید آمده در سدهٔ ۶ق/۱۲م می‌داند «که می‌تواند مربوط به یک مکتب شرقی پیش از چیرگی مغول باشد». او این نگاره‌ها را متعلق به مکتب هرات و متأثر از نقاشی چینی می‌داند (ص 4, 2). چوکین *معراج‌نامه* را در ردهٔ نقاشیهای تیموری به شمار آورده، می‌نویسد: «در برابر یک اثر نقاشی نیمهٔ سدهٔ ۹ق/۱۵م قرار داریم» (ص 134-133). شرودر *کلیله و دمنه* را پدید آمده بین سالهای ۷۲۰-۷۴۱ق/۱۳۲۰-۱۳۴۰م («احمد موسیٰ»، 130 , 128) و گری بین سالهای ۷۶۱-۷۷۶ق/۱۳۶۰-۱۳۷۴م می‌داند (ص 37-36). اتینگهاوزن آنها را همزمان و ساختهٔ دومین ربع سدهٔ ۸ق/۱۴م می‌شمارد، اما بر آن است که *کلیله و دمنه* پس از *معراج‌نامه* ساخته شده است (ص 377). گزارش دوست محمد در این‌باره روشن است. او می‌نویسد: «از جمله مواضع که در زمان پادشاه مشارالیه [ابوسعید] از او [احمد موسیٰ] بر صفحهٔ روزگار واقع است... *کلیله و دمنه* و *معراج‌نامه* ... است» (همانجا). از این رو آشکار است که این دو و نیز دو اثر گمشدهٔ دیگر او *چنگیزنامه* و *ابوسعیدنامه* در فاصلهٔ سالهای ۷۱۱ تا ۷۳۶ق به قلم عبدالله صیرفی (زنده در ۷۴۴ق) نوشته، و به دست احمد موسیٰ در تبریز پایتخت ابوسعید، مصور شده بود و این دانستنیها را وی بر پایهٔ آگاهیهای داده شده در مقدمه و رقمهای پایان کتاب به‌دست آورده است. از دیدگاه سبک‌شناسی نیز با آنکه دو اثر از دو موضوع کاملاً دور از هم برخوردارند و هنرمند برای نمایش صحنه‌های آسمانی *معراج‌نامه* و رویدادهای زمینی و مادی *کلیله و دمنه* به ناچار از شیوه‌ها، چهره‌ها و عوامل متفاوت بهره جسته است، با اینهمه، شباهتهای موجود بین این دو اثر را نمی‌توان نادیده گرفت. شیوهٔ یکسان نمایش آب (ساکیسیان، لوح 8؛ اتینگهاوزن، تصویر 4 بالا)، همانندی تاج فرشتگان با تاج پادشاه در صحنهٔ پادشاه و برهمنها (همو، تصویر 7؛ ساکیسیان، لوح 10 چپ پایین)، یکسانی طرح حاشیهٔ قالیها (همو، لوح 6؛ اتینگهاوزن، تصویر 9)، کشیدگی انگشتهای دست در تمام پیکرها و طرز قرار گرفتن انگشتهای شست و نشانه (همو، تصویر 8؛ ساکیسیان، لوح 9 پایین)، شکل عمامه و پیچش آن (همانجا؛ اتینگهاوزن، تصویر 2)، همسانی لباس سازی در دو اثر به ویژه در آستینهای گشاد چین خوردهٔ پف‌دار (همو، تصویر 9؛ ساکیسیان، همانجا) و جز آنها نشان می‌دهد که هر دو اثر از یک هنرمند است.

ج - آثار پراکنده: برخی‌ازپژوهشگران،آثاردیگری‌از احمد موسیٰ را در میان نگاره‌های *شاهنامهٔ* دموت و برگهای مرقع H 2153-1720 موزهٔ توپکاپی استانبول جست و جو کرده‌اند (شرودر، همان، 131؛ رابینسون، 16؛ آتاسوی، 20). شماری از آنها بدین قرارند: ۱. نگارهٔ کشته شدن دقیقی به دست غلامش، برگ شمارهٔ 112 a (همو، تصویر 16). شیوهٔ طراحی، استادی در ایجاد فضای وسیع و روشن، آشکارا نشان از کار احمد موسیٰ دارد (شرودر، همانجا). این صحنه نمونهٔ غنا در تزیین به‌شمار می‌آید و نه‌تنها بسیاری از عوامل تزیینی، که تمامی ساختار هنری فضای این نگاره با دو صحنهٔ کتک خوردن دزد از صاحبخانه و کنیزک و پیرزن (گری، 39 , 38) که هر دو در محیط بستهٔ اتاق رخ می‌دهد، هماهنگ است. به‌ویژه نمایش یکسان اتاق کوچکی در کنار اتاقهای خواب که درون آنها خُمی بر یک چهارپایه نهاده شده است و بر آن سبویی قرار دارد. ۲. شماری از نگاره‌های از متن جدا شده که به *شاهنامهٔ* فردوسی تعلق دارد و در همان مرقع نگاهداری می‌شود، نیز به سبب وجود همسانی در عوامل تزیینی با *معراج‌نامه* یا *کلیله و دمنه* به احمد موسیٰ نسبت داده‌اند (آتاسوی، 33 , 32 و تصاویر 16-11). ۳. بر برخی از نگاره‌های مرقع یاد شده نیز نام احمد موسیٰ یا جمله‌هایی که حاوی نسبت ساختن آنها به اوست، دیده می‌شود، هرچند که این نوشته‌ها همزمان با نگاره‌ها نیست. اما کس یا کسانی که این نقاشیها را به احمد موسیٰ نسبت داده‌اند، باید همگونیهایی بین این آثار یافته باشند (همو، 27). از این دسته باید صحنه‌های کشته شدن شیر به دست اسفندیار، بریده شدن سر سلم به دست منوچهر، کشته شدن تور با نیزهٔ منوچهر، جنگ اسفندیار با اژدها، دیدار تهمینه و رستم و جنگاورانی در حال نبرد بر گرد حصار یک شهر را بر شمرد (آتاسوی، تصاویر 25, 18, 8, 4, 3؛ کریم‌زاده، ۶۰/۱).

شاگردان احمد موسیٰ: مکتب احمد پرورش دهندهٔ شاگردان نامداری شد که هریک نقش بزرگی در نگارگری ایران یافتند. از آن‌جمله‌اند امیر دولتیار نگارگر توانای شیوهٔ سیاه‌قلم که در شمار غلامان ابوسعید بود و در این شیوه سرآمد نگارگران شد. استاد شمس‌الدین که در عصر سلطان اویس جلایر می‌زیست و *شاهنامه* ای به قطع مربع و به خط میرعلی [تبریزی] را مصور ساخت (دوست محمد، ۱۳).

مکتب احمد پس از ایلخانان از سوی جلایریان به‌ویژه سلطان اویس حمایت شد و پس از سقوط بغداد، پایتخت آنان (۷۹۵ق/۱۳۹۳م) به دست تیمور، به سمرقند منتقل شد و به دست فرزندان او گسترش یافت. روش عالی و ماندگار او تا عصر صفویان که دوست محمد از آن سخن می‌گوید، ادامه داشت (شرودر، همان، 132؛ گری، 34).

احمد موسیٰ بر آن بود که آثاری در خور قیاس با کارهای مکتب یوان[1] (نک: گاردنر، 394-393) پدید آورد و روش او نیز نزدیک به آن بود. نسخه‌برداریهای او از نگاره‌هایی که موضوع آن طبیعت چینی بود و نیز آنچه او برای ساختن به بزرگ‌ترین شاگرد خود آموخت، در کتابخانه‌های جلایریان و تیموریان یک نگارخانهٔ کامل از نمونه‌های بومی فراهم آورد که توان و لطافت و رنگ و حرکتشان هنر کهن‌تر اسلامی را تحت‌الشعاع قرار داد. این نمونه‌ها هنر ایرانی را با چنان وفوری از مواد نو تجهیز کرد که تا پیش از ۱۴۳۰م مشابه نداشت (شرودر، همان، 142). خلاقیتِ احمد موسیٰ را در ترسیم پیکرها در جلو صحنه و پشت به بیننده که در شیوهٔ ایلخانی متداول شد، در دو

---

1. Yuan

صحنهٔ آغاز و انجام *معراج‌نامه* می‌توان یافت. ساختار هنرمندانهٔ صحنهٔ خروس با گروه فرشتگان همسرای تسبیح‌خوان که نه در متن و نه در تصویر هیچ یک از *معراج نامه* ها مشابه ندارد، زاییدهٔ اندیشهٔ نابغه‌ای چون احمد موسیٰ است که نه‌تنها تا روزگار او، که پس از وی نیز هیچ نگارگری چنین صحنه‌ای روحانی و تأثیرگذار، پدید نیاورده است. زیبایی و ظرافت‌کار او در اثری چون *معراج‌نامه* هنگامی روشن می‌شود که این اثر با *معراج‌نامهٔ* ساخته شده در هرات در سال ۸۴۰ق (یک سده پس از او) مقایسه شود (نک: سگی، 9، جه).

احمد موسیٰ در ساختن *کلیله و دمنه* یک طبیعت نگار، در خلق *معراج‌نامه* یک شمایل ساز و در پرداختن صحنه‌های بازمانده از *شاهنامه* های منسوب به او نگارگری حماسه‌پرداز است. شرودر دربارهٔ او می‌نویسد: دریافت یک هنر بیگانه بدان عمق که هنرمند سازندهٔ *کلیله و دمنه* نقاشی چینی را دریافته، تنها در حد هوش سرشار یک نابغه امکان‌پذیر است (همان، 138). بدین‌سان باید گفت که او هنرمندی است که آوازه‌ای شایستهٔ مقام والا و چیره‌دستی خود در بنیان نهادن یک مکتب بزرگ نگارگری و پدید آوردن آثار ماندگار به‌دست نیاورده است.

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، *بستان الواعظین و ریاض السامعین*، به‌کوشش سیدجمیلی، بیروت، ۱۹۸۴م؛ ابن سینا، *معراج‌نامه*، به‌کوشش غلامحسین صدیقی، تهران، ۱۳۳۰ش؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابوالفتوح رازی، حسین، *خلاصهٔ تفسیر روح الجنان و روح الجنان*، به‌کوشش مرتضیٰ مدرسی، قم، ۱۴۰۴ق؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ *ترجمهٔ تفسیر طبری*، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ دوست محمد هروی، *مقدمهٔ مرقع بهرام میرزا*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ سورآبادی، ابوبکر عتیق، *قصص قرآن مجید*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ عکاشه، ثروت، *التصویر الاسلامی الدینی و العربی*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ همو، *التصویر الفارسی و الترکی*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ قزوینی، زکریا، *عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات*، دمشق، ۱۹۸۹م؛ قمی، علی، *التفسیر*، به‌کوشش طیب موسوی جزایری، نجف، ۱۳۸۷ق؛ کریم‌زادهٔ تبریزی، محمدعلی، *احوال و آثار نقاشان قدیم ایران*، لندن، ۱۳۶۹ش؛ گیرشمن، رمان، *هنر ایران (پارت و ساسانی)*، ترجمهٔ بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به‌کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۱م؛ میبدی، ابوالفضل، *کشف‌الاسرار و عدة الابرار*، به‌کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *نمایشگاه خطوط و مینیاتورهای ترک*، به‌کوشش وزارت فرهنگ ترکیه ـ با همکاری وزارت فرهنگ و هنر، تهران، ۱۳۴۳ش؛ یادداشت مؤلف؛ نیز:

Atasoy, N.,«Four Istanbuls Albums and Some Fragments from Fourteenth-Century *Shah-Namehs*», *Ars Orientalis*, Michigan, 1970, vol. VIII; EI[2]; Ettinghausen, R.,«Persian Ascension Miniatures of the Fourteenth Century», *Islamic Art and Archaeology Collected Papers*, Berlin, 1984; Gardner, H., *Art Through the Ages*, New York, 1980; Gray, B., *Persian Painting*, Geneva, 1977; İpşiroğlu, M. Ş., *Painting and Culture of the Mongols*, New York, Harry N. Abrams, Inc.; id and S. Eyüboğlu, *Fatih albumuna bir bakış*, Istanbul, 1955; Najafi, M. B., *Iranian Art Treasures in Egypt*, Köln, 1989; Pope, A., *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967; Robinson, B. W.,«A Survey of Persian Painting, 1350-1896», *Art et société dans le monde iranien*, Paris,1982;Sakisian,A., *La miniaturepersane duXII^{e}auXVII^e siècle*, Paris, 1929; Schroeder, E.,«Ahmed Musa and Shams al- Dīn: A Review of Fourteenth Century Painting», *Ars Islamica*, New York, 1968, vol. VI; id, *Persian Miniatures in the Fogg Museum of Art*, Cambridge / Massachusetts , 1942 ; Séguy, Marie - Rose, *Mirāj - Nāmeh* , Paris, 1977; Stchoukine, M. I., « Notes sur des peintures du sérail de Stamboul», JA, 1935-1936, vol. CCXXVI; Togan, Z. V., *On the Miniatures in Istanbul Libraries*, Istanbul, 1963.

محمدحسن سمسار

اَحْمَدِ موطِئ بْنِ حُسِین، نک: آل طباطبا.

اَحْمَدِ ناصِر، ابوالحسن احمد بن یحیی بن حسین بن قاسم رَسّی، ملقب به الناصر لدین الله (د ۳۱۵ق/۹۲۷م)، فقیه، متکلم و یکی از امامان نامدار زیدی یمن. پدرش یحیی بن حسین الهادی الی الحق از علویان بنی طباطبا، یکی از نامدارترین کسان در تاریخ فقه زیدی و پایه‌گذار امامت زیدی در یمن، و مادرش فاطمه بنت حسن از نوادگان قاسم رسی، عالم و امام نامدار زیدی بود (نک: محلی، ۴۲/۲، ۴۶).

احمد به هنگام درگذشت پدر (۲۹۸ق/۹۱۱م) در حجاز اقامت داشت و در جریان این غیبت بود که آگاهی یافت پیروان پدر، برادرش محمد را با لقب المرتضیٰ لدین الله در یمن به امامت برداشته‌اند (نک: ابوطالب هارونی، ۱؛ ابن ابی النجم، ۲۰۳). احمد چندی در حجاز بماند و پس از سپری شدن موسم حج سال ۳۰۰ ق، حجاز را ترک گفت و در پایان ذیحجه به یمن درآمد. ورود احمد به یمن همزمان با چنان شرایطی بود که جایگاه برادرش المرتضیٰ در امامت بسیار نااستوار شده بود، سران قبایل تحت فرمان با او در اختلاف بودند و سرزمینهای همدان و نجران از حیطهٔ نفوذ او بیرون رفته بودند. احمد در آغاز ورود، با آگاهی یافتن از شرایط و در پی شکایاتی که از قبایل دریافت می‌داشت، در ۸ صفر ۳۰۱ق/۱۳ سپتامبر ۹۱۳م، رهبری سیاسی امامت یمن را به دست گرفت و با روندی کاملاً مسالمت آمیز، المرتضیٰ را از امور سیاسی کنار گذاشت (نک: ابوطالب هارونی، همانجا؛ محلی، ۴۶/۲-۴۷).

این انتقال قدرت و تطبیق آن با دیدگاههای نظری زیدیه در باب امامت، مسأله را از حساسیت خاصی برخوردار کرده است. ابوطالب هارونی و منابع تحت تأثیر او، صراحت دارند که درست در نخستین جمعه پس از این انتقال، احمد در مسجد پدرش الهادی الی الحق، مراسم بیعت را انجام داد [آیا به عنوان امام؟] و نخستین گروهی که با او بیعت کرد، قبیلهٔ خولان بود (ابوطالب هارونی، محلی، همانجاها). در برخی منابع متأخر، سخن از آن است که المرتضیٰ، خود نیز از نخستین بیعت کنندگان بود (نک: مؤیدی، ۷۵). نکتهٔ مهمی که مادلونگ بر آن اشاره دارد، این است که احمد در نامه‌های خود به مردم طبرستان (نک: بخش آثار)، صریحاً عنوان امام را برای خویش بر نمی‌گزیده، و تنها پس از درگذشت المرتضیٰ (۳۱۰ق، نک: محلی، ۴۶/۲) بود که این عنوان را برخود نهاده است (نک: «قاسم رسی[1]»، 171). به هر تقدیر، مسائل نظری این انتقال قدرت، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده، و در آثار نظری عالمان زیدی بازتاب گسترده‌ای داشته است (نک: اشتروتمان، 363؛ مادلونگ، همان، 174-171).

در بررسی جریان تاریخی انتقال قدرت، باید گفت که داستان حرکت احمد از مسجد الهادی به سوی شهر صعدهٔ کهن و جمع شدن گروه کثیری از مردم به گرد او در راه، در قصیده‌ای بلند از ابراهیم بن محمد تیمی که در همان روز سروده شده، شکلی حماسی به خود گرفته است (برای قصیده، نک: محلی، ۴۸/۲-۴۹). همدانیان و مردم نجران نیز

1. *Der Imam...*

بی‌درنگ پس از خولان مراتب فرمانبری خود نسبت به احمد را ابراز داشتند و حاکمیت احمد به زودی از چنان ثباتی برخوردار شد که دامنهٔ آن از قلمرو سنتی زیدیان که مشتمل بر سرزمینهای همدان و خولان و نجران بود (همو، ۴۴/۲)، فراتر رفت و نواحی دیگری از یمن را نیز در برگرفت (همو، ۴۹/۲).

از مهم‌ترین وقایع دورهٔ حکومت احمد، فزونی یافتن قدرت قرمطیان در نواحی یمن و جنگهای مکرر او با آنان بود. احمد در یکی از این جنگها در ۳۰۷ق که به جنگ «نُغاش» معروف شد، توانست دشمن را شکستی سخت دهد (ابوطالب هارونی، محلی، همانجاها). عبدالله بن عمر زیدی در تدوین سیرهٔ ناصر، به تفصیل به وصف جنگ نغاش پرداخته که خود از شاهدان آن بوده است (همو، ۴۹/۲-۵۲).

درگذشت احمد را منابع اصلی بر پایهٔ اختلافی در نسخه‌ها، ۳۱۵ و ۳۲۵ق ضبط کرده‌اند (نک: ابوطالب هارونی، همانجا؛ مؤیدی، ۷۷؛ قس: محلی، ۵۲/۲-۵۳؛ ابن عنبه، ۱۷۸). او در صعده در جوار تربت پدر به خاک سپرده شد. امامان بعدی زیدی در یمن تا مدتها از اعقاب وی بودند (ابوطالب هارونی، ابن عنبه، همانجاها)؛ تبار احمد ناصر اندک زمانی پس از درگذشت او، افزون بر یمن از سویی در شام ومصر و از دگر سوی در عراق وخوزستان مسکن یافتند (همو، نیز مؤیدی، همانجاها).

احمد ناصر را باید در فقه و کلام از مدافعان مکتبی شمرد که نیایش قاسم رسی و پدرش الهادی پی ریزی کرده بودند. از آثار بازماندهٔ وی، کتاب *النجاة* (نک: بخش آثار)، اساساً در رد افکار جبریه و تبیین مواضع اهل عدل نوشته شده است. فضای فکری بازتاب یافته در سراسر *النجاة*، نشان از آن دارد که افکار کلامی احمد تا چه حد به تعالیم معتزله نزدیک بوده است. احمد علاوه بر رد جبریه، کتابی نیز در رد بر مذهب اباضیه تألیف کرده بود (نک: بخش آثار) که تعالیم آن در جنوب و دیگر نواحی جزیرة العرب نفوذ داشته است.

در فقه، احمد را آراء و تألیفاتی بود و در سلسلهٔ مشایخ «فقه قاسمی» (منسوب به قاسم رسی) از ارکان به شمار می‌آمد. ابوطالب صغیر از امامان علوی شمال ایران در اوایل سدهٔ ۶ق/۱۲م، در «عهدنامهٔ» خود (ص ۳۴۱) اساس را در فقه بر آراء قاسم رسی، الهادی الی الحق و دو پسرش محمد المرتضیٰ و احمد ناصر نهاده است و تنها در صورت یافت نشدن قولی از آنان است که رجوع به اقوال دیگر فقیهان را جایز می‌شمارد. همچنین عزالدین حسن، از دیگر امامان زیدیه در «مشیخهٔ» خود (ص ۱۷۷) احمد ناصر را در کنار زیدبن علی، احمد بن عیسی، قاسم، الهادی و المرتضیٰ از آن جمله فقیهان شمرده است که اهل «نص» و «روایت»اند و آراء ایشان در فقه زیدی اساس تلقی می‌شود (نیز نک: همو، ۱۶۷). آراء و نظریات احمد در مجموعه‌های فقهی زیدیه همواره مورد توجه بوده است و نام او در جای جای این آثار به چشم می‌خورد (مثلاً نک: ابن مرتضیٰ، ۳۴/۱، ۱۰۴/۲، ۱۰۵، جم؛ ابن مفتاح، ۱۱۲/۱، ۱۳۰، جم).

در اسانید زیدی، از احمد به عنوان عاملی اصلی در انتقال فقه پدرش الهادی به آیندگان یاد شده، و در اینگونه اسانید به خصوص برادر زاده‌اش یحیی بن محمد از او نقل می‌کرده است (مثلاً نک: متوکل علی الله، ۱۳؛ عزالدین، ۱۷۶).

آثار:

۱. *النجاة*، که ردیه‌ای بر عالمی جبری به نام عبدالله بن یزید بغدادی است (نک: احمد ناصر، ۲۰، جم؛ برای ذکر کتاب در آثار پیشین، مثلاً نک: محلی، ۴۶/۲؛ مؤیدی، ۷۸؛ برای نسخه‌های خطی آن، نک: مادلونگ، مقدمه، 18-16). مادلونگ متن کتاب را مورد تحقیق قرار داده، و آن را در ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م در بیروت به چاپ رسانیده است. همو بر آن است که عبدالله بن یزید بغدادی، مخاطب احمد ناصر در این ردیه، کسی جز عبدالله بن یزید اباضی، از سران اباضی عراق در سدهٔ ۲ق/۸م نیست (نک: *هان، 4 به بعد*، « قاسم رسی»، 243).

۲. *تفسیر القرآن*، و آن بخشی مکمل از احمد بر تفسیری است که نیایش قاسم و پسر او محمد آغاز کرده بوده، و پدر احمد، الهادی الی الحق و نیز المرتضیٰ آن را ادامه داده‌اند. مجموعهٔ این تفسیر با مؤلفان چندگانهٔ آن در نسخه‌ای در ۴۰۰ برگ در صنعا به صورت خطی یافت شده است (نک: GAS,I/564,568؛ برای نسخه‌ای دیگر از مجموعه، نک: *آمبروزیانا*، II/295).

۳. مجموعهٔ نامه‌های احمد به مردم طبرستان که در منابع شرح حال بدان اشاره شده (نک: محلی، مؤیدی، همانجاها)، و مادلونگ نسخه‌ای از آن را در مجموعهٔ «گلازر[1]» در مونیخ نشان داده است (نک: «قاسم رسی»، 141). به علاوه محلی (۴۷/۲-۴۸) نیز متن رساله‌ای کوتاه از احمد را در اندرز و فراخوانی به جهاد آورده است.

از دیگر آثار منتسب به احمد ناصر، می‌توان به کتاب *التوحید*، *المفرد* که تألیفی مشهور در فقه بوده است، *الدامغ*، *التنبیه*، جوابیه‌ای به پرسشهای موسیٰ بن هارون عوقی (؟)، ردیه‌ای بر اباضیه و تألیفی در علوم قرآنی اشاره کرد (نک: ابوطالب هارونی، همانجا؛ محلی، ۴۶/۲؛ مؤیدی، همانجا). به هر روی در منابع از فراوانی و رواج آثار او یاد شده است (مثلاً نک: محلی، همانجا؛ عزالدین، ۱۶۷).

گفتنی است که به رسم سیره نویسی زیدیان برای امامان خویش، یکی از یاران احمد ناصر به نام عبدالله بن عمر (گاه ضبط به صورت عبدالله بن محمد همدانی) در نوشته‌ای با عنوان *سیرة الناصر* به شرح احوال او پرداخته است (نک: محلی، ۴۹/۲-۵۲؛ مؤیدی، ۷۶)؛ گویا این همان ابومحمد عبدالله بن عمر است که در خلال سفر بر کتاب عبدالله بن یزید بغدادی دست یافته، و احمد ناصر در کتاب *النجاة* (ص ۱۸، ۱۳۸) دوبار او را مخاطب ساخته است.

مآخذ: ابن ابی النجم، عبدالله، *درر الاحادیث النبویة*، به کوشش یحیی عبدالکریم فضیل، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عنبه، احمد، *عمدة الطالب*، نجف، ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۱م؛ ابن مرتضیٰ، احمد، *البحر الزخار*، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۵م؛ ابن مفتاح، عبدالله، *المنتزع المختار*، صنعا، ۱۳۴۱ق؛ ابوطالب صغیر، یحیی، «عهدنامه»، به

1. Glaser

روایت محلی، ضمن *اخبار ائمة الزیدیة*، به کوشش مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابوطالب هارونی، یحیی، «الافادة»، ضمن مقدمهٔ *النجاة* (نک‍ : هـ ‍، احمد ناصر)؛ احمد ناصر، *النجاة*، به کوشش مادلونگ، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ عزالدین، حسن، «مشیخة»، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، نامهٔ مینوی، به کوشش حبیب یغمایی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ متوکل علی الله، اسماعیل، «اجازه»، ضمن مقدمهٔ *درر الاحادیث* (نک‍ : هـ ‍، ابن ابی النجم)؛ محلی، حمید، *الحدائق الوردیة*، چ تصویری، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ مؤیدی، مجدالدین، *التحف شرح الزلف*، ۱۳۸۹ق؛ نیز:

Ambrosiana; GAS; Madelung, W., *Der Imam al- Qāsim ibn Ibrāhim*, Berlin , 1965 ; id , introd. *Streitschrift des Zaiditenimams Aḥmad al-Nāṣir* (vide: PB, Ahmad Nasir); Strothmann, R.,«Die Literatur der Zaiditen», *Der Islam*, 1910, vol. I.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اَحْمَدِ نَصیبی، احمد بن اُسامهٔ هَمْدانی، معروف به نصیبی (د ح ۸۲ق/۷۰۱م)، موسیقی‌دان و آوازخوان نامدار سدهٔ اول هجری. نصیبی منسوب به نصیبین است (ابن منظور، ذیل نصب) و سمعانی عده‌ای از رجال نصیبین را به عنوان نصیبی ذکر کرده است (۱۳/۱۱۵-۱۲۱). از سوی دیگر چون در بعضی از مآخذ از او به صورت «نَصْبی» یاد شده است (نک‍ : بستانی)، امکان دارد که شهرت او نصبی باشد. آنچه حدس نصبی به جای نصیبی را تقویت می‌کند، این است که در شرح حال او تصریح کرده‌اند که وی در خواندن نَصْب مهارتی بسزا داشته، و آن را رواج داده است (ابوالفرج، ۱۶۱/۵). احتمال می‌رود اینکه احمد نصیبی را به عنوان «صاحب الانصاب» یا استاد آوازهای نصب و نخستین کسی که آواز نصب را با تنبور خوانده است، معرفی کرده‌اند (همانجا)، به این صورت توجیه پذیر باشد که وی این آواز را پس از مدتی که بر اثر رویدادهای گوناگون مقارن صدر اسلام فراموش، یا متروک شده بوده، از نو مشهور و متداول کرده است.

شواهدی در دست است که نشان می‌دهد که نصب از غناهای بسیار معروف عرب بوده، و پیشینهٔ باستانی داشته است، چنانکه تنها غنایی که قریش می‌شناخته، نصب بوده است. به موجب روایتهای افسانه‌ای، نضر بن حارث از خاندان عبدالدار بن قصی، نیای عرب، پس از آموختن عود و خوانندگی در حیره، شیوه‌ای از غنا را در مکه رواج داد که قینات یا زنان رامشگر آن را برگزیدند (مسعودی، ۹۳/۸-۹۴) و به جای نصب رواج دادند (فارمر، 19).

از حوادث دوران زندگی و سرگذشت احمد نصیبی خبر قابل ملاحظه‌ای در دست نیست، فقط او را از بستگان یا دوستان نزدیک اعشای همدان، شاعر معروف دانسته‌اند که در آوازهای خود بیشتر از اشعار او استفاده می‌کرده است (ابوالفرج، ۱۶۲/۵). نمونه‌هایی از این اشعار در *الاغانی* دیده می‌شود که ابوالفرج اصفهانی به آهنگ آنها اشاره کرده، و توضیح داده که در چه مجرایی و با چه انگشتی اجرا می‌شده است (۱۶۲/۵-۱۶۴). اینکه گفته‌اند وی با اعشیٰ به سپاه ابن اشعث که بر حجاج خروج کرده بود (دینوری، ۲۷۵)، پیوسته، و در جنگ کشته شده است (ابوالفرج، ۱۵۳/۵، ۱۶۲؛ نیز نک‍ : هـ د، ۱۹/۳)، نیز ارتباط نصیبی را با اعشیٰ تأیید می‌کند. دیگر از رویدادهای زندگی احمد نصیبی، چنانکه گفته‌اند، آشنایی او با عبیدالله بن زیاد حاکم کوفه است که با هنرمندی خود توانست در زمرهٔ ندیمان او درآید (ابوالفرج، ۱۶۱/۵).

از اینکه نوشته‌اند احمد نصیبی نخستین هنرمندی است که در دوران اسلامی تنبور نواخته، و همراه با این ساز آواز نصب را هنرمندانه خوانده است (همانجا)، به نظر می‌رسد که او هم مانند بسیاری از هنرمندان آن روزگار، نظیر ابن مسجح با موسیقی ایرانی آشنایی داشته است (نک‍ : فارمر، 69)، زیرا تنبور یکی از اصیل‌ترین سازهای باستانی ایران به شمار می‌رود و طبعاً نوازندگی هنرمندانهٔ آن مستلزم اطلاع از موسیقی ایرانی بوده است.

مآخذ: ابن منظور، *لسان*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ بستانی؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، قاهره، ۱۹۶۰م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۷۴؛ نیز:

Farmer, H.G., *A History of Arabian Music*, London, 1967.

تقی بینش

اَحْمَدْ نِظامْشاه (حک‍ ۸۹۵-۹۱۶ق/۱۴۹۰-۱۵۱۰م)، بنیادگذار سلسلهٔ نظام شاهیه در احمدنگر دکن.

نیاکان احمد نخست در پاتهری، از نواحی برار، اقامت داشتند و در زمان نامعلومی به بیجانگر مهاجرت کردند. به‌گفتهٔ فرشته (۹۳/۲)، پدرش که به یکی از برهمنان بیجانگر نسب می‌برد، در کودکی، در جنگی در این شهر به اسارت احمدشاه سوم (حک‍ ۸۶۵-۸۶۷ق)، از سلاطین بهمنی دکن درآمد، سپس در زمرهٔ غلامان او جای گرفت و اسلام آورد و ملک حسن نام یافت. چون «صاحب خط و سواد هندی» بود، سلطان او را به محمد، پسر ارشد خود بخشید و با وی به مکتب فرستاد. محمد آنگاه که در ۸۶۷ق بر تخت سلطنت نشست، ملک حسن نیز که پیش‌تر به ملک حسن بحری شهرت یافته بود، با لقب اشرف همایون نظام‌الملک، مقامهای متعددی به دست آورد (همانجا؛ خافی‌خان، ۱۴۰/۳-۱۴۱). آنگاه خواجه جهان گاوان گیلانی، وزیر مشهور سلطان محمد هم او را به خود نزدیک کرد و به واسطهٔ همو راج مندری و کندبیل را به اقطاع گرفت (فرشته، همانجا؛ نیز نک‍ : هالیستر، 117). با اینهمه، وی از وزیر سعایت کرد و چون خواجه جهان به فرمان سلطان کشته شد (۸۸۶ق/۱۴۸۱م)، ادارهٔ دیوان حکومت یکسره به دست نظام‌الملک افتاد. او که ملک نایب لقب گرفته، و مقام سرلشکری نیز یافته بود، پس از مرگ سلطان محمد، وکیل السلطنهٔ محمودشاه بهمنی، پسر خردسال او شد (فرشته، همانجا؛ قس: خافی‌خان، ۱۴۲/۳). وی چندی بعد خود به عللی که مورخان در آن متفق نیستند، به فرمان سلطان محمود کشته شد (مثلاً نک‍ : طباطبا، ۱۳۶-۱۳۷، ۱۹۰-۱۹۱؛ قس: خافی‌خان، همانجا).

بیشتر منابع، نخستین بار از احمد نظام‌شاه در وقایع روزگار سلطان محمود یاد کرده‌اند که پدرش نظام‌الملک قدرتمند، جُنیر و برخی نواحی دولت‌آباد را به اقطاع به او داد (مثلاً نک‍ : فرشته، خافی‌خان، همانجاها)، اما گزارش یگانهٔ طباطبا (نک‍ : ص ۱۶۸-۱۷۱) دربارهٔ اصل و نسب و کودکی احمد، حاکی از آن است که او از دختر یکی از پادشاهان هند که در جنگی به اسارت محمدشاه بهمنی درآمد و به حرم او پیوست، زاده

شد. سپس ملک نایب نظام‌الملک از سوی محمدشاه به اتابکی او منصوب شد و مادر و کودک را به ماهور و رامگیر برد و سپس مردم او را پدرِ احمد شناختند و به همین عنوان مشهور شد (دربارهٔ روایتی دیگر، نک‌: همو، ۱۷۱). این روایت را که سخت تردیدآمیز می‌نماید، گویا بدان سبب برساخته‌اند که برای خاندان نظام شاهیه که سالها بر بخش وسیعی از قلمرو حکام بهمنی فرمان راندند، نسبی عالی فراهم آورند. طباطبا می‌افزاید، احمد در آغاز جوانی، آنگاه که برخی از اعضای خانوادهٔ سلطان محمود در جنگی به اسارت کفار درآمدند، به یاری او شتافت و اسیران را از بند رهانید و نیز هنگامی که امرای دکن در بیدَر پایتخت بهمنیان سر به شورش برداشته بودند، احمد از جنیر بدانجا رفت و در سرکوب مخالفان رشادتها نشان داد (ص ۱۷۲ـ۱۷۴، ۱۸۸ـ۱۹۰). احمد که پس از تسخیر دژهای نواحی جنیر و کوهکن، و دستیابی به اموال آن دژها نیرومند شده بود، پس از آگاهی از قتل پدرش، در جنیر آشکارا سر به شورش برداشت و به گسترش قلمرو خود پرداخت (فرشته، ۲/۹۳ـ۹۴؛ خافی‌خان، ۳/۱۴۲).

در این زمان سلسلهٔ بهمنی به سرعت رو به زوال نهاده بود و قاسم برید که پس از نظام‌الملک، در مقام وزارت بر محمودشاه چیرگی یافته بود، بزرگ‌ترین رقیب احمد به شمار می‌آمد. محمودشاه نخست به سفارش قاسم برید بر آن شد تا یوسف عادل‌خان، حاکم بیجاپور و خواجهٔ جهان دکنی و زین‌الدین علی طالش، والی جاکند را به سرکوب احمد فرستد؛ اما چون آنان نپذیرفتند، شیخ مودی عرب، یکی از سرداران برجستهٔ خود را به مقابله فرستاد، اما او و بسیاری از سپاهیانش به‌دست احمد هلاک شدند. احمد نظام‌شاه پس از آنکه عظمت‌الملک، دیگر سردار بهمنی را هم شکست داد، در نبردی که به جنگ باغ شهرت یافت، در ۸۹۵ق با چیرگی بر جهانگیرخان شکست قاطعی بر محمودشاه وارد آورد و نیز با حمله به پایتخت (بیدر) نه‌تنها خانوادهٔ پدر را که پیش‌تر به اسارت در آمده بودند، از بند رهانید، بلکه زنان و فرزندان امیرانی را که به جنگ با او دست یازیده بودند، به اسارت گرفت ــ هر چند اندکی بعد آنان را آزاد کرد (فرشته، ۲/۹۴ـ۹۶؛ نیز نک‌: طباطبا، ۱۹۶ـ۲۰۰).

به گفتهٔ طباطبا (ص ۲۰۴ـ۲۰۵)، احمد نظام‌شاه در ۸۹۱ق اعلان استقلال کرد، ولی شیام (I/230، حاشیهٔ 32) با استناد به برخی از منابع گجراتی، نشان داده است که او اندکی پس از آخرین پیروزی بر سپاهیان بهمنی در ۸۹۵ق با عنوان شاه بر تخت نشست و به نام خود خطبه کرد و چتر سفیدی را که نشانهٔ پادشاهی دهلی و گجرات بود، بر سر گرفت (نک‌: فرشته، ۲/۹۶). افزون بر این احمد والیان قدرتمند نواحی دیگر قلمرو بهمنیان، چون یوسف عادل‌خان در بیجاپور، عمادالملک در برار، و قطب الملک در تلنگانه را به شورش بر ضد حکومت مرکزی فراخواند (نک‌: خافی‌خان، ۳/۱۴۳) و خود به افزایش نفوذ و توسعهٔ قلمروش پرداخت. نخست دژ دنداراجپوری، از دژهای استوار کوهکن را پس از حدود یک سال محاصره، به صلح گشود، سپس کوشید تا دژ دولت‌آباد را نیز که در تصرف ملک وجیه و برادرش ملک اشرف بود، به صلح تسخیر کند. او خواهرش را به ملک وجیه به زنی داد و «بنای مصادقت را به مواصلت مشید گردانید». اما چندی بعد که ملک اشرف، برادر و کودک خردسال او را به قتل آورد و خود حکومت دولت‌آباد را به دست گرفت، احمدنظام شاه در ۸۹۹ق/۱۴۹۴م بی‌درنگ به دولت‌آباد لشکر کشید. مقارن این لشکرکشی، یوسف عادل‌خان بیدر را محاصره کرد و قاسم برید احمد نظام شاه را به یاری فراخواند. پس احمد تسخیر دولت‌آباد را فرو گذاشت و از میانهٔ راه به بیدر روی آورد و فرماندهی میمنهٔ سپاه بهمنی را برعهده گرفت؛ ولی هنگامی که قاسم برید و دیگر سرداران بهمنی از عادل‌خان شکست خوردند، احمد نظام شاه با عادل‌خان راه دوستی پیش گرفت و به احمدنگر بازگشت. با اینهمه، احمد بعدها نیز در نبردهایی به یاری محمودشاه و قاسم برید شتافت و در برابر، حکومت برخی نواحی را پاداش گرفت (فرشته، ۱/۳۶۸ به بعد، ۲/۹۶ـ۹۷؛ طباطبا، ۲۰۸ـ۲۱۲؛ نیز نک‌: شیام، I/231).

احمدنظام شاه که همچنان در پی تسخیر دولت‌آباد بود، چون در ۹۰۰ق به آنجا لشکر کشید، در قصبهٔ نیکار (بین جنیر و دولت‌آباد) فرمان داد شهری به نام خود (احمدنگر) بنیاد نهند که بعدها به عنوان تختگاه نظام شاهیه شهرت بسزایی یافت. او از این شهر جدید بارها به دولت‌آباد تاخت و حتی عادل‌خان حاکم برهانپور و فتح‌الله عمادالملک را نیز با خود همراه ساخت، ولی تسخیر آنجا تا ۹۰۵ق میسر نشد (فرشته، ۲/۹۷ـ۹۹؛ طباطبا، ۲۱۳؛ نیز نک‌: شاهنوازخان، ۳/۹۰۶).

احمدنظام شاه چون در گسترش قلمرو خود به سمت جنوب و جنوب شرقی (بیجاپور و بیدر) چندان توفیقی نیافت، کوشید تا با مداخله در تعیین جانشین برای داوودخان فاروقی، حاکم ولایت خاندیس (خاندش) که در ۹۱۳ق/۱۵۰۷م درگذشته بود، قلمرو خود را در مرزهای شمالی گسترش دهد. از این رو به درخواست ملک حسام‌الدین، از امرای متنفذ خاندش، خواست عالم خان، یکی از نوادگان داوودخان فاروقی را که نزد وی به سر می‌برد، بر تخت حکومت آن ولایت بر نشاند؛ ولی در برابر سلطان محمود گجراتی، همسایهٔ قدرتمند شمال غربی خود که می‌کوشید عادل‌خان بن حسن‌خان فاروقی، نوادهٔ دختری خود را به حکومت رساند، توفیقی نیافت (فرشته، ۲/۱۰۰؛ قس: طباطبا، ۲۲۰ـ۲۲۵).

در حالی که کشمکش فرمانروایان ولایات مهم قلمرو سلسلهٔ بهمنی با محمودشاه و نیز با یکدیگر همچنان ادامه داشت، پرتغالیها در سواحل غربی دکن پیاده شدند تا نیروی دریایی حاکم گجرات را درهم شکنند و هم به نفوذ متحد او، یعنی نیروی دریایی مصر در دریای عرب، پایان دهند. در این میان احمد نظام‌شاه که موافق نبود هیچ‌یک از بنادر ساحل غربی به پرتغالیها واگذار شود، به ناوگان دریایی مصر و گجرات اجازه داد تا به قوای پرتغالی که در بندر چول[1] در ۲۰ مایلی جنوب شرقی بمبئی مستقر بودند، بتازند. آنان در ۹۱۴ق پرتغالیها را شکست دادند؛ اما در

1. Chaul

ذیحجهٔ همـان سال پرتغالیها شکست خود را جبران کردند و پس از درهم شکستن ناوگان مصری، فرمانده ناوگان گجراتی را نیز به صلح واداشتند. فرانسیشکو دِ آلمیْدا[1]، نایب السلطنهٔ پرتغال در هند، احمد نظام‌شاه را هم به پرداخت مبلغی گزاف به عنوان غرامت جنگی و واداشت، ولی او با پرداخت اندکی از آن با پرتغالیها صلح کرد (نک: شیام، I/232).

به گفتهٔ فرشته (همانجا)، احمدنظام شاه در پی ۲ یا ۳ ماه بیماری پس از آنکه از امرای خود برای جانشینی پسر خردسالش، شیخ برهان پیمان گرفت، در احمد نگر درگذشت. گفته‌اند (نک: طباطبا، ۲۲۵-۲۲۶) که او به دست نصیرالملک گجراتی، سردار و وزیر مشهور خود مسموم شد، اما براساس روایت دیگری (همو، ۲۲۵) که طباطبا آن را درست‌تر دانسته است، نصیرالملک پیش از مرگ احمد نظام‌شاه درگذشته بود. پیکر او را در باغ روضه در نزدیکی احمدنگر به خاک سپردند (همو، ۲۲۷-۲۲۸). مورخان دربارهٔ تاریخ درگذشت و مدت حکومت او اختلاف کرده‌اند (برای مثال، نک: نهاوندی، ۲۲۷-۲۲۸؛ طباطبا، ۲۲۶). فرشته (همانجا) تاریخ درگذشت او را ۹۱۴ق، و طباطبا (ص ۲۲۸) ۹۱۱ق نوشته است، اما از متن یکی از نامه‌های آلفونسو آلبوکرک، نایب السلطنهٔ پرتغال در هند به پادشاه پرتغال چنین برمی‌آید که احمد نظام‌شاه تا اکتبر ۱۵۱۰ (رجب ۹۱۶) زنده بوده است (نک: شیام، I/233-234، حاشیهٔ 45).

استقلال خواهی و شورش احمدنظام شاه را باید سرآغاز حرکتی دانست که در پی آن قلمرو سلسلهٔ بهمنی به نواحی مستقلی تجزیه شد که در هر کدام سلسله‌هایی موروثی چون نظام شاهیه در احمد نگر، عماد شاهیه در بِرار، و عادل شاهیه در بیجاپور پدید آمدند. احمد نظام‌شاه گرچه نخست به کین‌خواهی پدر، شکستهای سختی به بهمنیان وارد آورد، ولی در طول حکومت خود بارها در کنار سپاه پادشاه بهمنی بر ضد دشمنانش جنگید. همچنانکه اگر منافعش ایجاب می‌کرد، در پیوستن به دیگر امرای مخالف بهمنیان هم درنگ نمی‌کرد (برای نمونه، نک: همو، I/232).

مورخان شجاعت و جنگاوری احمد نظام‌شاه را بسیار ستوده، و گفته‌اند که امرای بهمنی از مقابله با او هراس داشتند (فرشته، ۹۴/۲). وی در شمشیربازی مهارت داشت و آن را در سراسر دکن رواج داد (همو، ۱۰۱/۲-۱۰۲). به گفتهٔ فرشته (۱۱/۲)، احمدنظام شاه در «مذهب تسنن کمال تعصب داشت» و از همین‌رو در ۹۱۱ق آنگاه که یوسف عادل‌خان در بیجاپور به جای خلفای راشدین، به نام امامان شیعه خطبه کرد، احمد نظام شاه بر ضد او با پادشاه بهمنی متحد شد (خافی‌خان، ۱۲۶/۳-۱۲۸؛ قس: نهاوندی، ۴۲۹/۲؛ نیز نک: نعیم، 48؛ هیگ، 429). اما شیخ برهان، پسر و جانشین احمد به ترویج مذهب امامیه همت گمارد و از آن پس سلسلهٔ نظام شاهیه به عنوان سلسلهٔ شیعی شهرت یافت (نک: فرشته، ۱۰۲/۲). دربارهٔ دینداری و عدالت احمد نظام شاه نیز داستانها نقل کرده‌اند (نک: طباطبا، ۲۲۸-۲۳۳).

مآخذ: خافی‌خان نظام‌الملکی، محمدهاشم، *منتخب‌اللباب*، به‌کوشش هیگ، کلکته، ۱۹۲۵م؛ شاهنوازخان، *مآثر الامرا*، به‌کوشش میرزا اشرف علی، کلکته، ۱۳۰۹ق؛ طباطبا، سیدعلی، *برهان مآثر*، دهلی، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ فرشته، محمد قاسم، *تاریخ*، لکنهو، ۱۲۸۱ق/۱۸۶۳م؛ نهاوندی، عبدالباقی، *مآثر رحیمی*، به کوشش محمد هدایت حسینی، کلکته، ۱۹۲۵م؛ نیز:

Haig, W., «The Decline and Fall of the Kingdom of the Deccan», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol.III; Hollister, J.N., *The Shiʿa of India*, New Delhi, 1979 ; Nayeem, M.A., *External Relations of the Bijapur Kingdom*, Hyderabad, 1974; Shyam, Radhey, «The Nizām Shāhīs and the ʿImād Shāhīs», *History of Medieval Deccan (1295-1724)*, Andhra Pradesh, 1973.

ابوالفضل خطیبی

اَحْمَدْ نَگَر، نام شهر و مرکز شهرستانی به همین نام. این شهر در ۱۹° و ۷´ عرض شمالی و ۷۲° و ۳۰´ طول شرقی واقع شده است (سامی، ۸۰۰/۱).

احمد نگر در ایالت مَهاراشترا در غرب شبه جزیرهٔ هندوستان و در ۱۲۵ میلی شرق بمبئی بر کنار رود سینا قرار گرفته است (*بریتانیکا*؛ بستانی، ۵۹۸/۲؛ *دائرة المعارف آریانا*، ۵۱۶/۲؛ BSE[3], II/461). مساحت شهرستان احمد نگر، ۱۷'۰۵۸ کم۲ است (EI[2]). نزدیک این شهر ایستگاهی از خطوط عمدهٔ راه‌آهن هند واقع شده است. تا ۱۹۵۰م بخش بزرگی از مهاراشترا جزئی از منطقه و استان بمبئی بود، ولی از ۱۹۶۰م آن بخش از مهاراشترا، از استان بمبئی جدا شد و تمام آن به صورت ایالتی مستقل درآمد (BSE[3], X/200, XV/522). در ۱۹۷۱م جمعیت شهر ۱۱۷'۲۷۵ نفر و جمعیت شهرستـان ۲'۲۶۶'۵۵۵ نفر بوده (*بریتانیکا*)، و در ۱۹۸۱م جمعیت شهر به ۱۴۳'۹۳۷ و جمعیت شهرستان به ۲'۷۰۸'۳۰۹ نفر («دائرة المعارف...[2]»، II/171) افزایش یافته است.

شهر احمد نگر به دستور احمد نظام‌شاه (ه م)، بنیاد گذار سلسلهٔ نظام شاهیان، بنا شده است (EI[2]؛ *لغت‌نامه*). در *برهان مآثر* آمده است که احمد نظام شاه فرمان داد تا میان دو شهر جنیر و دولت آباد، در محلی که از جهت مسافت وسط حقیقی آن دو شهر محسوب می‌شد، شهری بنا کنند. گویا این ناحیه از نظر لطافت آب و هوا و سرسبزی مناسب بوده است (طباطبا، ۲۱۳). معماران و بنّایان اساس شهر را بنا نهادند که مشتمل بر منازل و مساکن و بازارها بود (همو، ۲۱۵). چنین بر می‌آید که نام شهر احمدآباد گُجرات که منسوب به سلطان احمد گجراتی است، انگیزهٔ احمد نظام شاه شده باشد تا نام خود را بر آن شهر گذارد و آن را احمد نگر بنامد (همو، ۲۱۶). وی از اولاد برهمنان ویجانگر و نام اصلیش تیمابهت بود (خافی خان، ۱۴۰/۳). از این رو بعید نمی‌نماید که نظام شاه واژهٔ نگر را به نام احمد افزوده باشد، زیرا نگر[3] در زبان سانسکریت به معنای شهر و آبادی است (مونیر ویلیامز، 525). بیشتر مآخذ آغاز بنای شهر را ۱۴۹۴م (۸۹۹ق) نوشته‌اند (EI[2]؛ *لاروس بزرگ*؛ BSE[3], II/461)، ولی برخی، تاریخ بنای شهر را ۱۴۹۵م ذکر

1. Francisco de Almeida 2. *Türkiye*... 3. nágara

کرده‌اند («دائرة المعارف»، همانجا). مؤلف منتخب *اللباب* می‌نویسد که احمد بن نظام الملک «بنای قلعهٔ احمد نگر به نام خود انداخته، حصاری به کمال استحکام ساخته... خطبه به نام خود خوانده [و] خویش را سلطان احمد نظام شاه بحری نامیده» است (خافی خان، ۱۲۴/۳). در دوران احمد نظام شاه، این شهر مدارج ترقی و رفاه پیمود و در دوران فرمانروایی فرزندش برهان نظام شاه (۱۵۱۰-۱۵۵۳م) یکی از مراکز علمی و فرهنگی شد («دائرة المعارف»، همانجا).

نظام شاهیان از ۸۹۵ تا ۱۰۰۴ق بیش از یک سده بر منطقهٔ احمد نگر فرمانروایی داشتند (نک: نوایی، تعلیقات بر *تکملة*، ۱۷۷، تعلیقات بر *شاه طهماسب*، ۸۱).

چنین به نظر می‌رسد که مذهب تشیع در سرزمین احمد نگر و منطقهٔ فرمانروایی نظام شاهیان دکن رواج داشته است. عبدی بیگ در ستایش از کوششهای شاه طهماسب صفوی، ضمن اشاره به رواج مذهب تشیع، متذکر شده است که آیین مزبور «در ممالک غیر محروسهٔ آن حضرت نیز بی مزاحمی معمول است، چنانکه در هندوستان پادشاه نظام الملک و سپاهی و رعایای او این مذهب دارند» (نویدی، ۴۱).

در ۱۰۰۴ق/۱۵۹۶م دانیال پسر اکبر شاه مأمور تسخیر دکن شد. در این زمان برهان نظام شاه ثانی، هفتمین فرمانروا از سلسلهٔ نظام شاهیان درگذشت و عادل شاه فرمانروای بیجاپور، به احمدنگر لشکر کشید (خافی خان، ۲۰۴/۱)، ولی این کار سرانجامی نداشت. در ۱۰۰۸ق قلعهٔ احمدنگر به محاصرهٔ سپاه دانیال درآمد، اما کاری از پیش نرفت (همو، ۲۱۳/۱-۲۱۵) و مهاجمان ناگزیر به کندن نقب پرداختند. محاصره حدود ۴ سال به درازا کشید، سرانجام قلعه و شهر در ۱۰۱۲ق/۱۶۰۳م به تصرف مهاجمان درآمد (همو، ۲۱۳/۱-۲۱۴). پس از تصرف احمد نگر قلمرو فرمانروایی سلسلهٔ مغول کبیر از قندهار (افغانستان) و سرینگر (کشمیر) تا احمدنگر گسترش یافت (حکمت، ۴۹) و این شهر ضمیمهٔ امپراتوری مغول شد. پس از درگذشت اورنگ زیب، شهر زیر فرمان دولت هندی مَراتا قرار گرفت و در ۱۸۰۳م (۱۲۱۸ق) دولت رائوسینديا[1] ناگزیر از تسلیم آن به آرتور لِسلی دوکِ ولینگتن شد (EI^2). از آن پس احمدنگر به صورت سرزمین مستعمره و وابسته به امپراتوری بریتانیا درآمد.

از حوادث مهم این شهر در دوران معاصر زندانی شدن اعضای کمیتهٔ عاملهٔ حزب کنگرهٔ هند در ماههای مارس و آوریل ۱۹۴۵ در زندان دژ احمدنگر بوده است (نهرو، ۹۴۱/۲).

احمدنگر امروز از مراکز صنعتی و بازرگانی ایالت مهاراشترای هند و از بازارهای عمدهٔ تجارتی است. وجود راه‌آهن عامل مهمی در این زمینه بوده است. این شهر دارای کارخانه‌های پنبه پاک کنی، پارچه بافی، چرم سازی، تولید ظروف مسین و صنایع دستی است (BSE^3, II/461). از بناهای تاریخی شهر، کاخهای شاهان قدیم و بازارهای زیبای آن است (بستانی، ۵۹۸/۲).

مآخذ: بستانی، بطرس، *دائرة المعارف*، بیروت، ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م؛ حکمت، علی اصغر، سرزمین هند، تهران، ۱۳۳۷ش؛ خافی خان نظام الملکی، محمدهاشم، *منتخب اللباب*، ج ۱، به کوشش کبیر الدین احمد و غلام قادر، کلکته، ۱۸۶۸م، ج ۳، به کوشش سر ولزلی هیگ، کلکته، ۱۹۲۵م؛ *دائرة المعارف آریانا*، کابل، ۱۳۳۰ش؛ سامی، شمس الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ طباطبا، سیدعلی، *برهان مآثر*، دهلی، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ نوایی، عبدالحسین، تعلیقات بر *تکملة الاخبار* (نک: هم، نویدی)؛ همو، تعلیقات بر *شاه طهماسب صفوی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ نویدی، زین العابدین، *تکملة الاخبار*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نهرو، جواهر لعل، *کشف هند*، ترجمهٔ محمود تفضلی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نیز:

Britannica; BSE^3 ; EI^2 ; *Grand Larousse;* Monier - Williams, M., *A Sanskrit - English Dictionary*, Oxford, 1964; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1989.

عنایت‌الله رضا

اَحْمَدِ نَهاوَنْدی، احمدبن‌محمدنهاوندی‌حاسب (د ۲۲۰-۲۳۰ق/ ۸۳۵-۸۴۵م)، ستاره‌شناس و ریاضی‌دان ایرانی از سرگذشت او هیچ گونه آگاهی نداریم. زوتر (ص 10) و سزگین (GAS, V/226, VI/90, 135) ریاضی‌دانی به نام احمد بن محمد حاسب را که ابن ندیم (ص ۳۴۰) از وی یاد کرده است، با نهاوندی یکی شمرده‌اند، اما از آنجا که ابن ندیم از *الزیج المشتمل*، مهم‌ترین اثر نهاوندی نام نبرده است، درستی این استنباط مسلم به نظر نمی‌رسد (نیز نک: *ایرانیکا*، I/653).

ابوالحسن علی ابن یونس (ه م) حکایت می‌کند که نهاوندی در دوران یحیی بن خالد برمکی (د ۱۹۰ق/۸۰۵م) در جندیشاپور به رصد خورشید پرداخته، و بر پایهٔ آن رصدها، *الزیج المشتمل* را تدوین کرده است. وی همچنین می‌افزاید که در فاصلهٔ میان رصد بطلمیوس و رصد اصحاب ممتحن ــ که در سالهای ۲۱۳-۲۱۸ق به فرمان مأمون عباسی صورت گرفت ــ از رصد دیگری جز رصد نهاوندی آگاهی ندارد (ص ۱۵۷؛ نیز نک: زوتر، همانجا؛ کندی، «بررسی...[2]»، 124؛ سایلی، 50). تاریخ این رصدها را، حدود سالهای ۱۷۴-۱۸۴ق تخمین زده‌اند. در برخی منابع نیز آمده است که ابزارهای اندازه‌گیری بسیار دقیق بوده‌اند (احمد، 176؛ نیز نک: کندی، همانجا، نیز «علوم دقیقه[3]»، 389؛ سایلی، 51). در این منابع از همکاران نهاوندی نام برده نشده، و دربارهٔ نوع ابزارهای به کار رفته نیز هیچ گونه آگاهی داده نشده است.

علی ابن یونس در جای دیگر بی آنکه از کسی نام ببرد، به اندازه‌گیری میل اعظم خورشید در دههٔ ۱۶۰ق، به عنوان یگانه رصدی که بر پایهٔ اطلاعات وی در همان فاصلهٔ زمانی صورت گرفته است، اشاره می‌کند (نک: شوی، 10) و ممکن است منظور وی همان رصد نهاوندی در جندیشاپور بوده باشد. از سوی دیگر، بیرونی در «تحدید نهایات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن» رصد اصحاب ممتحن را به عنوان یگانه رصدی که از عصر بطلمیوس تا آن زمان به آگاهی وی رسیده بوده است، معرفی می‌کند (ص ۸۹-۹۰) و همو در *القانون المسعودی* که چند سالی

1. Rao Sindhiya 2. «A Survay...» 3. «Exact Sciences»

دیرتر تألیف کرده است، از یک رصد دیگر که ستاره‌شناسان مرو روایت کرده‌اند و نتایج آن با رصد اصحاب ممتحن یکسان بوده است، سخن می‌گوید (۳۶۳/۱). بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که بیرونی به رغم توجه و اهتمام فراوانش به موضوع میل اعظم خورشید و کارهایی که برای اندازه‌گیری آن تا زمان وی صورت گرفته بوده است، از رصد جندیشاپور و نیز از *الزیج المشتمل* ذکری به میان نمی‌آورد. از این‌رو به نظر می‌رسد که رصد نهاوندی و زیج وی در میان ستاره‌شناسان آن زمان شهرتی نداشته است. در هر صورت پژوهشگران معاصر به اهمیت کار نهاوندی هم به علت تقدم زمانی و هم به سبب آنکه رصدهای وی تألیف *الزیج المشتمل* را به دنبال داشته است، تأکید می‌ورزند (سایلی، همانجا؛ سارتن، I/545؛ کندی، همان، 390-389).

آثار: بجز *الزیج المشتمل* (زوتر، نیز کندی، «بررسی»، همانجاها)، این کتابها نیز به احمد بن محمد حاسب نسبت داده شده‌اند که چنانکه گذشت، برخی او را همان نهاوندی دانسته‌اند: ۱. *الجمع و التفریق* (ابن ندیم، همانجا)؛ ۲. *المدخل الی علم النجوم* (همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۶۴۲/۲؛ زوتر، همانجا؛ قس: GAS، همانجا)؛ ۳. *کتاب الی محمد بن موسیٰ فی النیل* (ابن ندیم، زوتر، همانجاها). از این کتابها هیچ اثری باقی نمانده است.

مآخذ: ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن یونس، علی، *الزیج الکبیر الحاکمی* (نک: ما، کوسن دوپرسوال)؛ بیرونی، ابوریحان، «تحدید نهایات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن»، به کوشش پ. بولگاکف و ابراهیم احمد، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۸۱-۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م، ج ۸، شم ۱ و ۲؛ همو، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ نیز:

Ahmad, Nafis, «Muslim Contributions to Astronomical and Mathematical Geography», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1944, vol. XVIII; Caussin de Perceval, J.J., «Le livre de la Grande Table Hakémite», *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothéque nationale*, Paris, 1802-1803, vol. VII(1); GAS; *Iranica*; Kennedy, E.S., «A Survey of Islamic Astronomical Tables», *Transaction of the American Philosophical Society*, Philadelphia, 1956, vol. XLVI(2); id, «Exact Sciences», *Cambridge History of Iran*, ed. R.N. Frye, Cambridge, 1975, vol. IV; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927; Sayili, Aydin, *The Observatory in Islam*, Ankara, 1960; Schoy, K., «Die Bestimmung der geographischen Breite eines Ortes... nach dem arabischen Text der Hakimitischen Tafeln des Ibn Yûnus», *Annalen der Hydrographie und maritimen* Meteorologie, 1922, vol. L; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

محمدعلی مرلوی

اَحْمَدِ نِیْریزی، فرزند شمس‌الدین محمد (زنده تا ۱۱۵۱ق/۱۷۳۸م)، نامدارترین خوشنویس قلم نسخ ایران.

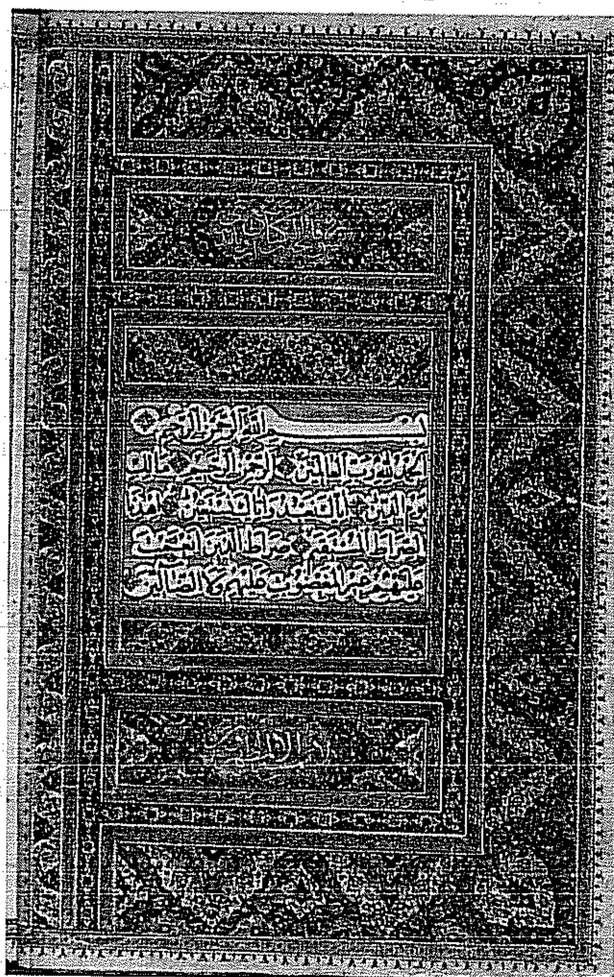
بخش یکم ـ زندگی

با آنکه بخش اصلی زندگی هنری او در سدهٔ ۱۲ق سپری شده است، منابع نوشته شده در این سده هیچ گونه آگاهی از زندگی او به دست نمی‌دهند. برای نخستین بار میرزای سنگلاخ در *تذکرة الخطاطین* زندگی‌نامه‌ای از او آورده که بیشتر ساخته و پرداختهٔ خود اوست و متأسفانه بدون نقد و بررسی، پایه و مایهٔ کار تمامی تذکره نویسان پس از او قرار گرفته است. وی به شیوهٔ همیشگی خود به احمد نیز چون دیگر خوشنویسان لقبی بخشیده، و او را «قبلة الکتاب» خوانده، و در خوشنویسی شاگرد محمد صادق ارجستانی دانسته است (۳۹۲/۲-۳۹۳). این هر دو مطلب خطاست، زیرا پس از سلطانعلی مشهدی (د ۹۲۶ق) هیچ یک از خوشنویسان را به این لقب نخوانده‌اند و در هیچ یک از منابع سدهٔ ۱۲ ق به بعد که شرح حال محمدصادق ارجستانی (اردستانی) (د ۱۱۳۴ق) در آنها آمده ــ از جمله آثار محمدعلی حزین (د ۱۱۸۱ق) که خود نسبت شاگردی با او داشته ــ یادی از خوشنویسی وی نشده است (نک: حزین، ۴۷-۴۸؛ مدرس، ۱۰۴/۱-۱۰۵؛ مهرآبادی، ۳۱۲/۲-۳۱۵). در دست نبودن هیچ دست نوشته‌ای که نشان از خوشنویسی او داشته باشد، نیز این امر را ثابت می‌کند.

میرزای سنگلاخ می‌نویسد: احمد نیریزی به محمد ابراهیم قمی پیوست و در مکتب او به فرا گرفتن خوشنویسی پرداخت و پس از مرگ استاد از قم به نیریز رفت و چندی در آنجا به سبک استاد به کتابت پرداخت و سپس شیوه‌ای نو و برتر از استاد در قلم نسخ ابداع کرد (همانجا). این بخش از گزارش وی نیز نادرست است، زیرا محمد ابراهیم قمی تا ۱۱۱۸ق زنده بوده (بیانی، *احوال*...، ۱۲۸/۴) و آثار بسیاری از احمد به شیوهٔ نوی که او می‌گوید، در دست است که پیش از این تاریخ در اصفهان نوشته شده است (نک: بخش آثار در همین مقاله). افزون بر آن اقامت و درگذشت محمدابراهیم در قم ــ چنانکه میرزای سنگلاخ می‌نویسد ــ درست نیست. او در هیچ یک از آثارش اشاره‌ای به کتابت و اقامت در قم ندارد، بلکه شواهدی از اقامت او در اصفهان موجود است. از آن جمله آثاری است که برای شاه سلیمان صفوی نوشته که اینها هستند: *قرآنی* به نام او در ۱۰۸۷ق (گلچین، ۲۳۹-۲۴۰)، *دعای جوشن کبیری* به امر او در ۱۱۰۳ق (بیانی، همانجا). گذشته از این دو اثر *قرآنی* از وی باقی است که به سال ۱۱۱۷ق [یک سال پیش از آخرین اثرش] در اصفهان کتابت شده است (گلچین، ۲۶۴-۲۶۷). از سویی میرزای سنگلاخ خود در زندگی‌نامهٔ محمد ابراهیم هیچ اشاره‌ای به شاگردی احمد نزد وی نمی‌کند (۴۰۸/۲-۴۲۴).

در برخی از منابع معاصر آمده که احمد نیریزی از «روی خطوط علاءالدین تبریزی مشق بسیار کرده» است (بیانی، *کارنامه*...، ۲۶۹). از این نوشته چنین برداشت می‌شود که مشق از روی آثار وی به آغاز کار خوشنویسی او مربوط می‌شود و علاءالدین را باید استاد غیر مستقیم او دانست. دراین امر نیز جای درنگ است، زیرا این اندیشه از آنجا سرچشمه گرفته است که احمد در چند اثر خود از علاءالدین تبریزی با عنوان «استاد»، یا «استادی» یاد می‌کند، از جمله در یک قطعه خط که ظاهراً صفحهٔ پایانی یک کتاب دعاست با تاریخ ۱۱۲۲ق (همان، ۵۴۹) و در پایان یک نسخهٔ *دعوات هفت حصار* با تاریخ ۱۱۳۸ق (آتابای، *فهرست کتب*...، ۵۲۶) و در خاتمهٔ یک نسخهٔ *دعای ایام هفته* (نک: بخش آثار در همین مقاله، شم ۱۶). در هر سه جا وی می‌نویسد: «نقلت من خط الاستاد [یا استادی] علاءالدین تبریزی». باید گفت که به کاربردن لقب «استاد» یا «استادی» به همراه نام خوشنویسان متقدم

برای ادای احترام به پیشگامی آنهاست، نه به معنی استادی مستقیم؛ زیرا احمد نیریزی نمی‌توانسته است از نظر زمانی شاگرد علاءالدین تبریزی (زنده در ۱۰۰۱ق) باشد. دیگر آنکه کلمهٔ «نقلت» در نوشتهٔ نیریزی نه به معنی تمرین و مشق از روی خط علاءالدین است، بلکه به معنی آن است که احمد نسخه‌ای به قلم وی در دست داشته، و نسخه‌ای تازه از روی آن کتابت کرده است. حاصل کار نیز نسخه‌ای است که هیچ همانندی با خط علاءالدین ندارد، بلکه به شیوهٔ نو احمد نیریزی است. دیگر آنکه زمانی که این آثار پدید آمده‌اند، روزگار رواج شیوهٔ نو و



قرآن به خط احمد نیریزی، ۱۱۳۱ق، موزهٔ ملی ایران

دوران استادی اوست و وی را نیازی به مشق کردن از روی آثار علاءالدین نبوده است.

از بررسی آثار احمد نیریزی آگاهیهایی ــ هر چند محدود ــ به دست می‌آید. در *صحیفهٔ سجادیه‌ای* که وی به سال ۱۰۸۷ق کتابت کرده است و نخستین اثر شناخته شدهٔ او به شمار می‌آید، نام پدرش را سلطان محمد و لقب او را شمس‌الدین می‌نویسد و خود را با لقب فخرالدین می‌خواند (نک: بخش آثار در همین مقاله، شم ۱) و در *صحیفهٔ سجادیهٔ* کتابت شده در ۱۰۹۷ق (نک: بخش آثار، شم ۲) «اقل عبادالله احمد النیریزی» رقم کرده است. این دو اثر را می‌توان از آثار او که در زادگاهش کتابت شده است، دانست.

آغاز اقامت احمد در اصفهان را حدود سال ۱۱۰۰ق نوشته‌اند (بیانی، *احوال*، ۲۴/۴)، اما سندی برای اثبات آن در دست نیست. نخستین نسخه‌ای که بی‌تردید او در اصفهان نوشته، *دعای کمیل* است با رقم و تاریخ «احمد النیریزی السلطانی باصفهان ۱۱۰۷» (نک: بخش آثار، شم ۳). این اثر نشان می‌دهد که وی به دربار شاه سلطان حسین صفوی راه یافته، و به نام او «سلطانی» رقم زده، و از آن پس از نوشتن نام سلطان [ظاهراً به سبب هم نامی با شاه] برای پدرش و لقب فخرالدین برای خودش خودداری کرده است. یک نسخه *دعای احتجاب* را که در کتابخانهٔ کاخ ـ موزهٔ گلستان (شم ۲۰۱۰) موجود است و از تاریخ آن تنها عدد ۱۱ باقی‌مانده و ارقام سمت راست آن پاک شده (بیانی، همانجا؛ یادداشتهای مؤلف) و آتابای آن را ۱۱۰۰ق معرفی کرده است (همان، ۳۳۹-۳۴۰) و نیز یک کتاب دعا را که در کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی (شم ۱۵۹۸۷) با تاریخ ناتمام ۱۱۳ هست و در فهرست همان کتابخانه تاریخ آن ۱۱۰۳ق ثبت شده است (شورا، ۵۲۴/۳) ــ و می‌تواند ۱۱۱۳، یا ۱۱۳۰ق (قس: آتابای، *فهرست قرآنها...*، تصویر *قرآن* ۲۱۵) نیز باشد ــ نمی‌توان بر نسخهٔ یاد شده مقدم دانست؛ هر چند هر دو در اصفهان کتابت شده‌اند. یک نسخه *ادعیه* نیز با نام احمد به تاریخ ۱۱۰۴ق در آستان قدس هست که شیوهٔ خط آن نمی‌تواند از آن احمد نیریزی باشد. از میان ۸۳ نسخهٔ دارای رقم احمد نیریزی با تاریخ ۱۱۰۷ق به بعد در ۳۸ نسخه محل کتابت اصفهان ذکر شده است و وجود عبارت «عبدالداعی لابود الدولة القاهرة الباهره...» [همراه با نام اصفهان یا بدون آن] در پایان ۱۶ نسخه نشان از کتابت آنها در آن شهر دارد. این وضع در مرقعات و قطعات وی نیز مشاهده می‌شود. تنها در دو نسخهٔ منسوب به او به نامی جز اصفهان بر می‌خوریم که شرح آنها خواهد آمد. این وضع توالی اقامت احمد را در اصفهان نشان می‌دهد. اگر گسیختگیهایی در روند پدید آمدن آثار هنری وی در برخی از سالهای زندگی او دیده می‌شود، بیشتر به سبب رویدادهای سیاسی و اجتماعی روزگار اوست، نه خارج شدن وی از اصفهان. مثلاً از ۱۱۳۴ق واپسین سال پادشاهی شاه سلطان حسین و محاصرهٔ اصفهان به دست افغانها تنها ۲ قطعه خط از او برجاست (بیانی، *احوال*، ۲۶/۴، ۲۷) و از ۱۱۳۵ق سال قتل آن پادشاه مرقعی شامل ۱۶ قطعه از او باقی است (همان، ۲۵/۴).

روشن است که خلع شاه و پراکنده شدن درباریان که پشتیبانان و مشوقان او در کار خوشنویسی بودند، ضربه‌ای شدید برای او بوده، و از آن پس دست‌نوشته‌های او کاهش یافته است. عبارت «... ابود الدولة القاهره...» و عنوان دارالسلطنه را تنها تا ۱۱۴۶ق در آثار او می‌بینیم. اثری نوشته شده در ۱۱۴۷ق [واپسین سال پادشاهی صفویان] از او در دست نیست و از سال ۱۱۴۸ق [آغاز پادشاهی نادرشاه] تنها ۲ قطعه خط از او بازمانده است (همان، ۲۶/۴) و آنها نیز آخرین قطعات خط او

به شمار می‌آیند.

از ۱۱۴۹ق، دو کتاب دعا (همان، ۲۳/۴؛ شورا، ۷۸/۲۱) از احمد باقی است و از ۱۱۵۰ق هیچ اثری از او بر جا نمانده است. کتابت ۴ نسخه را به واپسین سال زندگی هنری او، یعنی ۱۱۵۱ق نسبت داده‌اند: ۱. *عدة الداعی* که شرح آن خواهد آمد. ۲. نسخه‌ای از *دعای صباح* (نک: بخش آثار، شم ۱۹). ۳. نسخه‌ای شامل سور و ادعیه (نک: بخش آثار، شم ۲۰). ۴. یک نسخه دعا که به شمارهٔ ۱۳۰۸ در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی هست، ولی فاقد ویژگیهای خط احمد است و نمی‌تواند دستخط او باشد (یادداشتهای مؤلف؛ آستان، ۱/۲، ۱۳، ۳۲، نیز نسخهٔ تصویری آن در مرکز).

از این پس هیچ اثری که بتوان آن را به احمد نسبت داد، وجود ندارد. نسخهٔ *دعای کمیل* کتابت شده به سال ۱۱۵۲ق در نجف که به شمارهٔ ۴۴ در کتابخانهٔ کاخ ـ موزهٔ گلستان هست (بیانی، همان، ۲۲/۴؛ آتابای، *فهرست کتب*، ۴۵۱-۴۵۲)، بنابر شواهد آشکار نمی‌تواند به خط او باشد: الف ـ خط نسخی که دعا بدان نوشته شده، از حد متوسط فروتر است و در برخی از صفحات چنان ناپخته است که هیچ شباهتی بین آن و خط احمد نمی‌توان یافت. ب ـ ترجمهٔ فارسی ادعیه که در دیگر نسخه‌ها همگی به قلم نستعلیق نوشته شده، در این نسخه آمیخته‌ای از نستعلیق و شکسته نستعلیق است. ج ـ خط ۳ صفحهٔ پایان نسخه که کاتب کوشیده است به قلم رقاع بنویسد، ناپخته‌تر از آن است که به احمد نسبت داده شود. د ـ سرانجام رقم و تاریخ نسخه که به قلم شکسته نستعلیق نوشته شده، و بر پیشانی صفحهٔ آخر الصاق گشته، از نمونه‌های شکسته نستعلیق شناخته شدهٔ احمد که در حد خوش نوشته شده، به کلی دور است (یادداشتهای مؤلف). روی هم رفته نادرستی نسبت این نسخه به احمد از دیگر نسخه‌های منسوب به او آشکارتر است.

روشن است که قطعه خط منسوب به او با تاریخ ۱۱۷۷ق چنانکه بیانی نیز در اصالت آن تردید کرده (*فهرست نمونه...*، ۱۷)، نمی‌تواند از آن او باشد، زیرا در فاصلهٔ سالهای ۱۱۵۱-۱۱۷۷ق هیچ اثری از او در دست نداریم. همین گونه آثار را باید سبب پیدایش پندار زندگی حدود ۱۰۰ تا ۱۰۳ سالهٔ او دانست (همانجا؛ میرزای سنگلاخ، ۴۰۰/۲). قطعهٔ موجود در کتابخانهٔ ملی تهران با تاریخ ناقص ۱۱۸ که در فهرست آن کتابخانه (ملی، ۴۸۸/۲) با تاریخ ۱۱۸۰ آمده است، نیز باید مربوط به ۱۱۱۸ق باشد. میرزای سنگلاخ که به گمان خود شمار دقیق آثار او را نوشته، و مدعی است که ۱۲۰ *قرآن* کتابت شدهٔ او را «مشاهده و ملاحظه» کرده است، به محل کتابت آنها و به کار برد عنوان «سلطانی» در آثار او توجه نداشته، و آنچه او برای شاه سلطان حسین نوشته، ندیده گرفته است و در شرح حال مفصل او حتی یک‌بار نام شهر اصفهان را نمی‌برد. آیا این امر از بی‌خبری وی از آثار و احوال احمد نیریزی حکایت نمی‌کند؟ او بدون ذکر زمان از سفرهای احمد به مدینه و مکه، عتبات و مشهد و زیارت ۱۴ معصوم(ع) سخن می‌گوید و می‌نویسد: به هنگام زیارت مدینهٔ منوره اشعاری در مدح پیامبر اکرم (ص) به آب طلا بر کاغذ خان بالغ با این مطلع نوشته بوده است:

کفر و ایمان را هم اندر تیرگی هم در صفا
نیست دارالملک جز رخسار و زلف مصطفا

وی می‌نویسد که این اثر را در مصر دیده است (۳۹۸/۲). جز او کسی از وجود چنین اثری و چنان سفرهایی گزارش نداده است. اگر چنین سفرهایی انجام گرفته بود، از احمدِ بسیار متدین و متعصب که در درازای عمر خود جز به کتابت *قرآن* کریم و ادعیه دست نیازیده، و حتی یک بیت شعر با قلم خود بر کاغذ نیاورده است، انتظار می‌رفت که ــ اگر نه به شوق دیدار که به ثواب زیارت چنان مکانهای مقدسی ــ نسخه‌ها و قطعات بسیاری با ذکر نام در هر مکان نوشته، و بر جا گذاشته باشد. در حالی که هیچ اثری که حاکی از این سفرها باشد، در دست نیست، همچنانکه هیچ کس آن نسخهٔ *حدیقهٔ* سنایی را که میرزای سنگلاخ در خجند دیده، و کتابت آن را به احمد نسبت داده (۴۰۳/۲)، ندیده است.

از سویی بررسی سال‌شمار زندگی احمد و وجود آثار رقم و تاریخ دار کتابت شده در اصفهان [تقریباً در همهٔ سالهای فعالیت او] سفرهای به گفتهٔ میرزای سنگلاخ به «کرّات و مرّات» را غیرممکن می‌سازد. دیگر آگاهیهای داده شده در کتاب او چون در آمدی برابر با ۶۰ هزار تومان صفوی از راه دریافت اجرت کتابت، مرگ در ۱۰۳ سالگی در زمان و مکانی نامعلوم، انتقال و به خاک سپردن پیکر او در کربلا (۴۰۰/۲-۴۰۱) نیز چون بخشهای پیش گفته شده، همگی زادهٔ پندار اوست.

از پایان زندگی احمد نیریزی هیچ نمی‌دانیم. سپهر تاریخ مرگش را ۱۱۵۵ق نوشته است (ص ۳۳)، بدون آنکه از جای درگذشت و به خاک سپردن او یادی کند؛ اما از آنجا که در آثار محدود واپسین سالهای عمرش نامی از شهری یا نوشته‌ای که نشان دهندهٔ هجرت او از اصفهان باشد، نمی‌یابیم، بایستی در همین شهر درگذشته باشد. انجمن آثار ملی در زادگاهش نیریز بنای یادبودی به یاد وی برپا داشته است (بحرالعلومی، ۶۳۰-۶۳۳).

بخش دوم ـ آثار

میرزای سنگلاخ نوشتن ۹۹ تا ۱۲۰ *قرآن* و ۷۷ جلد صحیفه و تعدادی «بیرون از آمار و شمار» مرقع و قطعه و اوراق به او نسبت می‌دهد (۳۹۷/۲، ۳۹۹-۴۰۰). فرهاد میرزا معتمدالدوله از بیاض بسیار بزرگی نام می‌برد که احمد آثار خود را در آن با ذکر تاریخ و نام کسانی که آثار برای آنها نوشته شده بوده، به ثبت می‌رسانده است. به نوشتهٔ او چند برگی از آن بیاض از دستبرد کسانی که به آن دسترسی داشته‌اند، مصون مانده بوده است که وی آثاری شامل ۹ *قرآن* و ۵ کتاب دعا از آن نقل می‌کند (ص ۴۹-۵۰)؛ برخی از آنها تاکنون باقی‌مانده و در آثار برگزیدهٔ احمد از آنها یاد خواهیم کرد. هر چند در پرکاری احمد نیریزی و برجا ماندن آثار نسبتاً زیادی از او جای تردید نیست، لیکن نوشتهٔ میرزای سنگلاخ به ویژه دربارهٔ شمار *قرآن* های دست‌نوشتهٔ او بسیار گزافه‌آمیز و به دور از حقیقت است. شاید نوشتهٔ فرهاد میرزا دربارهٔ دزدیده شدن

اوراقی از بیاض یاد شده نیز از همین گزافه‌گویی سرچشمه گرفته باشد.

شهرت احمد و رونق بازار نسخه‌های خطی در سدهٔ ۱۳ق در ایران سبب پیدایش شمار بسیاری آثار منسوب به وی شد و این امر چنان گسترش یافت که گاهی خوشنویسان و کتاب شناسان برای اثبات اصالت نسخه‌های منسوب به او حتی بر آثار رقم دار و اصیل وی گواهی نوشته‌اند. به طور کلی آثار منسوب به احمد نیریزی را می‌توان به ۳ گروه دسته‌بندی کرد و به معرفی نمونه‌هایی از هر گروه پرداخت:

الف ـ آثار ساختگی و مجعول: از این گروه می‌توان از نسخهٔ شمارهٔ ۹۸۶ف کتابخانهٔ ملی تهران به نام *اشارات رموز فی آیات کلام رب العالمین*، تألیف نویسنده‌ای به نام سلیمان یاد کرد که در ۱۱۰۷ق تألیف شده، و مؤلف در صفحات ۷ تا ۹ آن «ثواب آن را به روزگار فرخنده آثارِ اعظم سلاطین و اشجع خواقین دوران، مسخّر ایران و اصفهان و مکرّم بالطاف معبود، یعنی شاه سلطان محمود...» تقدیم داشته است. در پایان کتاب رقم کاتب و تاریخ به صورت «کتبه احمد النیریزی... فی دارالسلطنة اصفهان، ربیع الآخر ۱۱۱۵» آمده است. پیداست که نه تاریخ تألیف و نه کتابت با روزگار حکومت محمود افغان بر اصفهان (۱۱۳۵- ۱۱۳۸ق) برابر نیست (جواهر کلام، ۱۱/۱-۱۳؛ ملی، ۵۴۱/۲-۵۴۲؛ یادداشتهای مؤلف). افزون بر آن، خطِ نسخه فاقد ویژگیهای کتابت احمد نیریزی است.

ب ـ آثار خوش نویسان همزمان یا پس از احمد: برخی از این آثار ــ به سبب همانندی شیوهٔ خط آنها با شیوهٔ خط احمد ــ با زدودن نام کاتب و افزودن نام احمد در ردیف دست‌نوشته‌های او در آمده‌اند، هر چند گاهی ارزش هنری آن آثار کم از کار احمد نبوده است. شماری از این دست آثار توانسته است برخی از خوشنویسان و خط شناسان گذشته و فهرست نویسان معاصر را گمراه کند. یک نسخهٔ *عدة الداعی و نجاة الساعی* به شمارهٔ ۲۵۱۲ف و تاریخ کتابت ۱۱۵۱ق در کتابخانهٔ ملی تهران نگاهداری می‌شود که نام کاتب را در پایان نسخه تراشیده، و به جای آن رقم «احمد النیریزی» را با قلمی خفی‌تر از قلم کتابت نسخه نوشته‌اند. در حاشیهٔ صفحهٔ پایان نسخه سید محمد اصفهانی (بقا) خط احمد را گواهی کرده، می‌نویسد: «... در اینکه خط ... استاد الاساتید آقا میرزا احمد نیریزی... است، محل حرف و شبهه نیست» و می‌افزاید خطوط مرحوم میرزا به رقم احتیاج ندارد... «اگر این اسم هم نوشته نشده بود، اصلاً محل اختلاف و تردید نبود... سنهٔ ۱۲۹۷». شهادت وی را محمدباقر اصفهانی تأیید کرده، می‌نویسد: «... حق تصدیق در این کتاب همین است... ۱۲۹۷». میرزا ابوالفضل ساوجی نیز بر حاشیهٔ صفحه‌ای دیگر در همان تاریخ می‌نویسد: «شکی نیست که از خطوط ممتاز میرزا احمد نیریزی است که در اواخر ایام پیری به‌رشتهٔ تحریر درآورده‌اند...». با اینهمه، امیرنظام گروسی در پی تصدیق آنها نوشته است: «سید محمدبقا و محمدباقر و آقا میرزا ابوالفضل ساده در تصدیق این کتاب مشتبه گردیده‌اند و محققاً این کتاب خط مرحوم آقامحسن اصفهانی است که غالب خط شناسها صفا و نظافت خط او را بر مرحوم میرزا احمد ترجیح می‌دهند. ۲۰ شهر صفر ۱۳۰۶ العبد حسنعلی گروسی، محل مهر، امیرنظام» (ملی، ۱۲/۶-۱۳؛ یادداشتهای مؤلف).

نسخه‌ای از *قرآن* کریم کتابت شده در ۱۱۳۲ق، به شمارهٔ ۱۰۰۱ در کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار (شهید مطهری) موجود است که نام کاتب را پاک کرده‌اند تا بتوان آن را نوشتهٔ احمد نیریزی وانمود کرد. علیقلی‌خان اعتضاد السلطنه بر پشت ورق اول نسخه می‌نویسد: «یکی از مردمان بی‌معنی اسم ملاعبدالجواد را محو کرده و عبارت نیریزی را گذاشته و مشتبه که به اسم میرزا احمد نیریزی باشد. الحق از روی انصاف منتهای ظلم و بی‌انصافی را در حق کاتب کرده است. فی شهر جمادی الثانیه ۱۲۹۶ [نشان مهر اعتضاد السلطنه]» (ابن یوسف، ۲/۱؛ یادداشتهای مؤلف). میرزا ابوالفضل ساوجی در حاشیهٔ یک نسخهٔ *مناجات خمس عشر* که به شمارهٔ ۱۱۷۷ در کتابخانهٔ کاخ ـ موزهٔ گلستان هست، می‌نویسد: «آقا محمدحسین [کازرونی] از خوشنویسان اوایل مائهٔ دوازدهم هجری است معاصر با میرزا احمد نیریزی. جماعتی از خوشنویسان خط نسخ هستند که خط ایشان را با خط میرزای نیریزی تمیز دادن مشکل است. از جمله این استاد اجل است که کلام‌الله و سایر کتب ادعیه و غیره که نوشته است، محکوک و به‌اسم میرزای نیریزی شده و این دعوات به‌دست فروشندهٔ کتبی که تضییع حق اهالی خط را می‌کند، نیفتاده که اسم چنین استادی را از میان ببرد. حرره العبد الاقل ابوالفضل بن فضل‌الله الساوجی فی سنة ۱۲۹۹» (بیانی، *احوال*، ۱۵۲/۴؛ یادداشتهای مؤلف). این دستخط که تنها ۲ سال پس از تصدیق او بر *عدة الداعی* نوشته شده، نشان می‌دهد که در این فاصله او به نسخه‌های مخدوش بسیاری برخورده که ناچار به نوشتن چنین یادداشتی شده است. از معاصران، بیانی در اصالت برخی از آثار منسوب به احمد تردید می‌کند. وی در توصیف *قرآن* [شم ۹۸۹ همان کتابخانه] کتابت شده به سال ۱۱۴۱ق می‌نویسد: «انتساب کتابت تمامی این نسخه به میرزا احمد محل تأمل است» (نک: *راهنمای...*، ۷۶) و نیز دربارهٔ *قرآن* کتابت شده به سال ۱۰۹۴ق منسوب به او که از محل آن نام نمی‌برد، می‌نویسد: تنها قسمت آخر نسخه [یعنی تاریخ و رقم] «که به نظر می‌رسد فقط آن خط نیریزی باشد» (*احوال*، ۲۱/۴). اگر این نظر را بپذیریم، بدان معنی است که احمد خود رقم و تاریخ را به نسخه افزوده است و نسبت این قلب به احمد درست نیست، بلکه می‌توان گفت که جاعل، رقم خط احمد را با چنان چیره‌دستی تقلید کرده که تمیز آن از خط احمد برای خط شناسی چون بیانی نیز مشکل بوده است.

شمار اینگونه آثار در میان نسخه‌های منسوب به احمد کم نیست. این امکان بدین سبب پدید آمده است تا در سدهٔ ۱۳ و نیمهٔ اول سدهٔ ۱۴ق بسیاری خوشنویس توانا و پیرو شیوهٔ احمد پدید آمده‌اند که می‌توانستند کاملاً همانند او بنویسند. بیانی در شرح آثار سید محمد اصفهانی (بقا) (د ۱۳۳۱ق) از مرقعی در مدرسهٔ عالی سپهسالار نام می‌برد که در آن قطعه‌ای به قلم نسخ کتابت جلی عالی وجود دارد و در قطعهٔ مقابل آن بقا «عین آنچه میرزا احمد نیریزی نوشته، تقلید کرده است». بقا در زیر آن

به قلم رقاع می‌نویسد که قطعه را به دستور اعتضاد السلطنه در ۱۲۹۷ق نوشته است (بیانی، همان، ۱۳۳/۴-۱۳۴). برخلاف آن گروه از نسخه‌هایی که بنا به نوشتهٔ ابوالفضل ساوجی شناخت ساختگی بودن رقم‌احمد در آنها دشوار است، شماری از این نسخه‌ها ــ که از شیوهٔ کارشان پیداست که متأخرترند ــ ناشیانه‌تر ساخته شده‌اند و شناخت آنها از دیدگاه کارشناسی آسان‌تر است. از آن میان این نسخه‌ها را به عنوان نمونه می‌توان ذکر کرد:

۱. *قرآن* شمارهٔ ۴۹۰۲ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران با رقم و تاریخ «... احمد النیریزی بلدة قزوین... شعبان سنهٔ ۱۱۰۳۲» که روشن نیست منظور کاتب ۱۱۳۲ یا ۱۰۳۲ [؟] بوده است (نکـ: مرکزی، ۳۹۸۰/۱۴). یک بررسی ساده نشان می‌دهد که خط این نسخه به قلم نسخی فاقد ویژگیهای کتابت احمد نیریزی است. دیگر آنکه پس از دعای ختم *قرآن*، ۳ سطری که شامل جملهٔ «حسب الامراعلی» به آب طلا و رقم و تاریخ کتابت می‌شود، بر کاغذی جدا با قلم رقاع متوسط نوشته شده است که به صفحهٔ آخر نسخه چسبانده‌اند. در ذیل صفحه نیز قطعه تذهیبی ناهماهنگ از نظر شیوه و زمان تذهیبِ سر لوح نسخه به صورت بخش سوم به پایان صفحه افزوده شده است. این وصالیِ خالی از ظرافت، ساختگی بودن نسبت نسخه به احمد را آشکارتر می‌سازد (یادداشتهای مؤلف).

۲. در موزهٔ ملی ایران (ایران باستان) *قرآن*ی به قطع رحلی به شمارهٔ ۸۶۸۸ به قلم خوش نوشته شده بر کاغذ زرافشان موجود است که صفحهٔ پایان متن *قرآن* را از سورهٔ ناس به بعد شسته، و رقم کاتب و تاریخ کتابت را زدوده‌اند، اما هنوز اثر سطرها بر بخش شسته شده و لکه‌های افشان را بر پیشانی صفحه و در بین کلمات سطرهای موجود می‌توان دید. سپس رقم احمد را به صورت «حرره العبد احمد النیریزی من شهور سنهٔ ۱۱۲۹» به پایان نسخه افزوده‌اند. جاعل نسخه با همهٔ دقتی که برای تقلید از رقم احمد کرده، در این‌کار موفق نبوده است (یادداشتهای مؤلف).

۳. نمونهٔ دیگر از این گروه *صحیفهٔ سجادیهٔ* شمارهٔ ۴۹۰۹ کتابخانهٔ ملی تهران است. در پایان این نسخه در ۶ سطر چنین نوشته‌اند: «قد تشرف باختتام کتابة صحیفة الکاملة السجادیة... فی یوم اثنین و هو التاسع و العشرین من شهر ذی القعدة الحرام من شهور سنة احدی و عشرین و مائة بعد الف بنا به فرمایش... فتحعلی خان ... وزیر اعظم اتمام یافت. کتبه الداعی لابود الدولة القاهرة احمد النیریزی». گفتنی است که ۳ سطر آخر متن اصلی از کلمهٔ «احدی» به بعد را از صفحه بریده، و به جای آن کاغذی با تاریخ و رقم احمد نیریزی نوشته، و چسبانده‌اند. تفاوت خط و رنگ آمیزی به جای طلااندازی دور سطرها جعلی بودن رقم و تاریخ را آشکار می‌سازد. افزون بر آن تذهیب و تجلید نسخه به مکتب شیراز (سدهٔ ۱۳ ق) تعلق دارد (یادداشتهای مؤلف؛ نیز نکـ: ملی، ۴۱۳/۸).

ج - آثاری که در درستی نسبت آنها به احمد نیریزی تردید نیست: به سبب شمار بسیار این آثار، برگزیده‌ای از آنها در پایان خواهد آمد.

بسیاریِ آثار احمد و علل آن: اینکه برخی از تذکره نویسان شمار *قرآن*‌های نوشته شده به دست احمد را بیش از هر خوشنویس دیگری می‌دانند (حبیب، ۵۹)، تأثیر پذیرفته از نوشتهٔ میرزای سنگلاخ و نادرست است. شمار *قرآن*‌های شناخته شده‌ای که در نسبت آنها به احمد جای تردید نیست، به ۱۰ نسخه نیز نمی‌رسد. در حالی که از خوشنویس همزمان او محمد ابراهیم قمی، *قرآنی* کتابت شده به سال ۱۰۸۷ق در دست است که بیست‌و هشتمین *قرآن* نوشتهٔ اوست (گلچین،



صفحهٔ پایان *قرآن* به قلمهای نسخ و رقاع احمد نیریزی، موزهٔ ملی ایران

۲۴۱) و پس از آن تا پایان عمر نیز *قرآن*‌های دیگری باید کتابت کرده باشد. اما مجموعهٔ آثار بازماندهٔ منسوب به احمد را می‌توان از دیدگاه شمار، بیشتر از آثار هر خوشنویس دیگری دانست. سبب این فزونی گذشته از دو مورد پیش گفته، یعنی وجود نسخه‌های ساختگی و آثار خوشنویسانی که به نام او شده، اینهاست: ۱. دیرزیستن احمد که برابر شواهد موجود بین سالهای ۱۰۸۷-۱۱۵۱ق یعنی ۶۲ سال کتابت کرده است. ۲. کم حجم بودن بیشتر نسخه‌های کتابت شدهٔ او، به طوری که از میان ۸۳ نسخهٔ یاد شدهٔ او ۳۲ نسخه بر ۱۲ تا ۵۲ صفحه نوشته شده است. ۳. آثار احمد همگی شامل *قرآن* کریم و ادعیه و متون مذهبی

است. بنابر این، بهتر از نسخه‌های دیگر نگاهداری شده، و کمتر در معرض نابودی قرار داشته است. ۴. می‌توان پشتیبانی معنوی و مادی شاه سلطان حسین و بزرگان و درباریان او را نیز در افزایش شمار آثار احمد عاملی مؤثر به حساب آورد.

جایگاه احمد در خوشنویسی قلم نسخ: شهرت احمد نیریزی در خوشنویسی نسخ به پایهٔ میرعماد در قلم نستعلیق، و درویش عبدالمجید طالقانی در شکسته‌نویسی است. همگی تذکره‌نویسان سده‌های ۱۳ و ۱۴ق به این شهرت اشاره دارند. با این تفاوت که برخی او را بی‌همتا دانسته‌اند و کسی را همپایهٔ او در کتابت نسخ نمی‌شناسند (میرزای سنگلاخ، ۳۹۴/۲؛ فسایی، ۱۵۶۸/۲). گاهی از این نیز فراتر رفته، سیر تکامل قلم نسخ را در خط او پایان یافته می‌بینند (حبیب، همانجا؛ ایرانی، ۱۳۴-۱۳۵). برخی نیز در حالی که بر شهرت بی‌مانند او گواهی می‌دهند، شماری از پیروان شیوهٔ او را در خوشنویسی قلم نسخ همپایه و گاه برتر از او می‌شمارند (هدایت، ۱۳۴/۱۰). قلم نسخ احمد نیریزی اوج تکامل شیوه‌ای است که آن‌را «نسخ ایرانی» می‌خوانیم. این شیوه نه‌تنها از نسخ دیگر سرزمینهای اسلامی متمایز است، بلکه با شیوهٔ نسخ‌نویسی پیش از پیدایش این مکتب در ایران نیز تفاوت دارد. ظرافت و روشنی حروف و کلمات از ویژگیهای کتابت این شیوه است و در پدید آمدن آن قلم نستعلیق، یعنی خط ابتکاری ایرانیان، تأثیری کارساز داشته است.

در طول سده‌های ۱۱ و ۱۲ق قلم نسخ به دست استادان نامور و گمنامی چون محمدابراهیم قمی (زنده در ۱۱۱۵ق)، عبدالله بن محمدحسن یزدی (زنده در ۱۱۰۳ق)، محمدحسین کازرونی (زنده در ۱۱۱۰ق) و دیگران رونق تازه‌ای گرفت و احمد نیریزی آن‌را به اوج کمال رساند. شمار بسیاری از خوشنویسان این قلم از روزگار زندگی وی تا سدهٔ ۱۴ق از او پیروی کرده‌اند. برتر شمردن خوشنویسی چون میرزا عبدالعلی یزدی (کوکب) بر احمد، از سوی هدایت (همانجا)، یا ترجیح دادن محمدمحسن اصفهانی بر او از جانب امیرنظام گروسی، خالی از گزافه نیست. شاید داوری فرصت، آنجا که دربارهٔ محمدشفیع ارسنجانی می‌نویسد «پس از مرحوم میرزا احمد نیریزی خط مذکور [نسخ] را احدی به‌پایهٔ مشارالیه ننوشته است» (ص ۲۴۹)، به انصاف نزدیک‌تر باشد؛ با توجه به اینکه محمدشفیع نزدیک به ۲ سده تجربهٔ خوشنویسان نامداری چون محمدمحسن اصفهانی، عبدالله عاشور، عبدالعلی خراسانی، احمد شاملو، وصال شیرازی، علی عسکر ارسنجانی و دهها خوشنویس مکتب نسخ ایرانی را چون پشتوانه‌ای در پشت سر داشته است (نک: بیانی، «خط»، ۷۷۱-۷۷۲). با آنکه هیچ‌یک از این خوشنویسان را به عنوان شاگرد مستقیم احمد نمی‌شناسیم، اما همهٔ آنها کوشیده‌اند که به شیوهٔ او بنویسند و دست‌نوشته‌هایی همانند او پدید آرند. با اینهمه، مقام دست نیافتنی وی به ویژه در نسخ کتابت جلی همچنان دست نخورده برجا مانده است. از میان تذکره نویسان و تاریخ خط نویسان پیشین و معاصر تنها بیانی او را در ردهٔ خوشنویسان نستعلیق و شکسته نیز به‌شمار آورده، می‌نویسد: «نستعلیق و مخصوصاً شکسته را خوش می‌نوشت» و آنگاه به معرفی برخی از اینگونه آثار او می‌پردازد (*احوال*، ۳۰/۴، ۲۴۱).

آثار برگزیدهٔ احمد نیریزی:

الف‌ـ نسخ خطی:

۱. *صحیفهٔ سجادیه*، بغلی (۵×۹/۵ سانتی‌متر)، ۲۱۶ صفحه، هر صفحه ۱۶ سطر به قلم نسخ غبار خوش، بر پیشانی صفحهٔ اول یک سرلوح مذهب کوچک، حاشیهٔ ۲ صفحهٔ افتتاح تزیین شده به شاخ و برگ به طلای سبز و زرد، در ۴ صفحهٔ آغاز بین سطرها طلااندازی شده و تمام صفحات دارای جدول و کمند زرین و مشکی، با رقم و تاریخ «...ابن سلطان محمد فخرالدین احمد النیریزی... فی سنة ۱۸۷ ... [۱۰۸۷ق]»، جلد مقوای روغنی، عمل ابوالقاسم موسوی حسینی ۱۲۵۲ق، به شمارهٔ ۱۱۰۹، در کتابخانهٔ کاخ ـ موزهٔ گلستان (همان، ۳۱/۴؛ آتابای، *فهرست کتب*، ۷۰۱-۷۰۲؛ یادداشتهای مؤلف).

۲. *صحیفهٔ سجادیه*، وزیری (۱۴/۵×۲۳/۳ سانتی‌متر)، ۳۸۴ صفحه، هر صفحه ۸ سطر دعا و ۸ سطر ترجمهٔ فارسی به قلم نسخ کتابت عالی و نستعلیق خوش به شنگرف، با یک سر لوح مذهب، حاشیهٔ ۲ صفحهٔ افتتاح تزیین شده با شاخ و برگ زرین و بین سطرها طلااندازی شده، تمام صفحات دارای جدول و کمند زرین و الوان، با رقم و تاریخ «...اقل عبادالله احمد النیریزی فی سنة ۱۹۶ [۱۰۹۶ق]». با جلد ساغری ضربی با نقش ترنج و لچک ترنج روغنی گل و برگ برجسته، حواشی و متن نقوش طلایی، داخل کاغذ ابری، به‌شمارهٔ ۱۱۹۳ در همان کتابخانه (بیانی، همان، ۲۱/۴؛ آتابای، همان، ۶۹۴-۶۹۶؛ یادداشتهای مؤلف).

۳. *دعای کمیل*، جانمازی (۱۰×۱۶ سانتی‌متر)، ۵۰ صفحه، هر صفحه ۶ سطر دعا و ۶ سطر ترجمهٔ فارسی به قلم نسخ کتابت عالی و نستعلیق، با یک سر لوح کوچک مذهب مرصع در آغاز، صفحات دارای جدول و کمند زرین و الوان، با رقم و تاریخ «... کتبه... احمد النیریزی السلطانی باصفهان... ۱۱۰۷ من الهجرة»، جلد تیماج عنابی حاشیه زنجیرهٔ طلایی، به‌شمارهٔ ۲۰۹۲ در همان کتابخانه (بیانی، همانجا؛ آتابای، همان، ۴۶۳-۴۶۴؛ یادداشتهای مؤلف).

۴. *سورهٔ یس و تعقیبات نماز*، نیم ربعی (۱۱×۱۷/۹ سانتی‌متر)، ۱۰۲ صفحه، هر صفحه ۹ سطر به قلم نسخ کتابت ممتاز، بر پیشانی صفحهٔ اول یک سر لوح مذهب کوچک، ۲ صفحهٔ افتتاح بین سطرها طلااندازی شده، از صفحهٔ ۶۹ به بعد «دعای جوشن صغیر» با ویژگیهای بخش نخست. رقم و تاریخ به قلم رقاع ممتاز «کتبه... احمد النیریزی فی بلدة اصفهان... سنة عشر و مائة بعدالالف... [۱۱۱۰ق]»، جلد روغنی بوم ساده با طرح ترنج و لچک ترنج، در گوشهٔ راست بالای صفحهٔ ۶۹ نشان مهر چهار گوش کلاهک داری است به این شرح «بسم‌الله بندهٔ شاه ولایت طهماسب ۱۱۳۷» که نشان می‌دهد نسخه در تملک طهماسب ثانی بوده است، به شمارهٔ ۱۱۵۶، در همان کتابخانه

(آتابای، همان، ۶۵۲-۶۵۴؛ یادداشتهای مؤلف).

۵. مجموعهٔ *ادعیه*، وزیری (۱۳×۲۰ سانتی‌متر)، ۲۸ صفحه، هر صفحه ۷ سطر، تمام نسخه متن و حاشیه شده، به قلم نسخ کتابت ممتاز با سفیداب بر کاغذ قهوه‌ای، حاشیه در ۲ صفحهٔ آغاز تزیین شده با گل و بوتهٔ زرین با رقم و تاریخ «کتبه احمد النیریزی ۱۱۱۶»، جلد ترمه با سجاف چرمی حاشیه طلایی. پشت صفحهٔ اول یادداشتی است شامل «این دعوات فرخنده آیات از جمله خطوط بسیار خوب قبلة الکتاب استادی میرزا احمد نیریزی است [بخشی از یادداشت با رنگ پوشانده شده] و قیمت این جوهر گرانمایه را جواهرشناس می‌داند، راقمه احمد شاملو» و پشت صفحهٔ آخر محمد شفیع تبریزی (د ۱۲۶۰ق) نوشته است: «خطی به این خوبی کمتر دیده‌ام از جناب استادی میرزا احمد نیریزی». نسخه به شمارهٔ ۱۱۱۸ در کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار (شهید مطهری). ظاهراً لقب «قبلة الکتاب» را میرزای سنگلاخ از همین یادداشت احمد شاملو که سالها پس از مرگ احمد نیریزی برای بزرگداشت او نوشته [همچنانکه نسبت استادی را]، برگرفته، و آن‌را لقب روزگار زندگی او قرار داده است (ابن یوسف، ۶۲/۱ - ۶۳؛ یادداشتهای مؤلف).

۶. *قرآن*، رحلی کوچک (۲۵×۴۰ سانتی‌متر)، ۷۹۶ صفحه، هر صفحه ۱۲ سطر، به قلم نسخ کتابت جلی ممتاز، تمام اوراق متن و حاشیه شده. ۶ صفحهٔ پایان نسخه حاوی دو دعای ختم تلاوت به قلمهای نسخ و رقاع کتابت ممتاز، با رقم و تاریخ شعبان ۱۱۱۷، کتابت شده برای محمدابراهیم بیک یوزباشی، ۲ صفحهٔ آغاز و ۲ صفحهٔ پایان متن *قرآن* پیرامون سور و حواشی مذهب مرصع، سر سوره‌ها و نشانها مذهب، جدولها زرین، اسامی سور و نشانها به قلم رقاع زرین محرر، بین سطرها در تمامی متن طلااندازی شده. تذهیب و تجلید نسخه در روزگار پادشاهی فتحعلی‌شاه قاجار به سال ۱۲۱۸ق انجام پذیرفته است. جلد روغنی عالی با طرح گل و بوته، به شمارهٔ ۶۴۸ در کتابخانهٔ کاخ - موزهٔ گلستان (بیانی، *راهنمای*، ۷۲-۷۳، تصویر ۳۵، *فهرست نمونه*، ۱۶، ۷۳؛ آتابای، *فهرست قرآنها*، ۱۳-۱۵). این *قرآن* در ۱۳۴۴ش به‌وسیلهٔ سازمان اوقاف در تهران چاپ عکسی شده و همان صحیفهٔ شماره ۳ از فهرست فرهاد میرزاست (بحرالعلومی، ۶۲۷).

۷. *قرآن*، وزیری بزرگ (۲۱/۵×۳۲/۵ سانتی‌متر)، ۳۹۴ برگ، هر صفحه ۱۲ سطر، به قلم نسخ کتابت جلی ممتاز، ۲ صفحهٔ آغاز متن مذهب مرصع، بین سطرها طلااندازی شده، رقم و تاریخ به قلم رقاع کتابت ممتاز «... احمد النیریزی فی ۱۱۲۲ من الهجرة»، ۲ صفحهٔ آغاز حاوی وقف‌نامه‌ای است به قلم رقاع ممتاز مبنی بر وقف *قرآن* برای حضرت مهدی (ع) از سوی محمدتقی خان بیگلربیگی یزد و ۲ صفحهٔ بعد وقف‌نامهٔ پسر او عبدالرضاخان به تاریخ ۱۲۴۵ق به قلم نستعلیق و در پایان نسخه دعای بعد از تلاوت به قلم نسخ محمدهاشم به تاریخ ۱۲۰۰ق. جلد ضربی، متن ساغری مشکی با نقش لچک ترنج گل و بوته طلایی، دور کتیبه‌ای به خط احمد، به شمارهٔ ۱۹۷۰ در کتابخانهٔ شمارهٔ ۱ مجلس شورای اسلامی (شورا، ۱/۲-۲؛ یادداشتهای مؤلف).

۸. *قرآن*، رحلی کوچک (۲۴/۵×۳۷ سانتی‌متر)، ۸۴۶ صفحه، هر صفحه ۱۱ سطر، به قلم نسخ کتابت جلی ممتاز، رقم و تاریخ کتابت به قلم رقاع کتابت ممتاز «... احمد النیریزی مولداً و الاصفهانی مسکناً... به‌اتمام رسید فی سنة ۱۱۲۴ به محروسهٔ اصفهان...». این *قرآن* به دستور شاه سلطان حسین صفوی نوشته شده است. برگ یا برگهایی از آغاز نسخه ساقط شده است و در نخستین صفحهٔ موجود، دنبالهٔ دعای قبل از تلاوت نوشته شده در صفحهٔ پیشین، دیده می‌شود. صفحات ۲ تا ۵ مذهب مرصع با جدول و کمند زرین و الوان و بین سطرها طلااندازی، سر سوره‌ها به قلم ثلث با شنگرف بر زمینهٔ طلایی، خواص سور به قلم شکسته نستعلیق خوش در حاشیه، نشانه‌های جزوها به شکل ترنج مذهب و در صفحهٔ روبه‌روی آن ترنجهای همانند شامل نام فتحعلی‌شاه به قلم ثلث زرین بر زمینهٔ لاجوردی ساخته‌اند. پیداست که در دورهٔ او به تزیینات نسخه افزوده شده. نسخه فاقد جلد است و به شمارهٔ ۱۰۵۶ در کتابخانهٔ کاخ - موزهٔ گلستان نگاهداری می‌شود. فرهاد میرزا در فهرست آثار احمد از این *قرآن* نام برده است (بیانی، *احوال*، ۲۰/۴؛ آتابای، همان، ۲۶۹-۲۷۵؛ فرهاد میرزا، ۴۹).

۹. *قرآن*، وزیری بزرگ (۲۰×۳۲/۸ سانتی‌متر)، ۴۳۵ برگ، هر صفحه ۱۲ سطر، به قلم نسخ کتابت جلی ممتاز، با رقم و تاریخ «احمد النیریزی صفر ۱۱۲۵ق»، ۴ صفحهٔ آغاز نسخه شامل فهرست سور، سر لوحها و نشانها و سر سوره‌ها مذهب مرصع عالی، بین سطرها طلااندازی شده، مذهّب عبدالله بن مطلب مستوفی شیرازی، جلد تیماج ضربی با نقوش طلایی، به شمارهٔ ۱۵۶۱ در کتابخانهٔ چستربیتی (آربری، 54، لوحه‌های 57 و 58؛ جیمز، 86).

۱۰. *ادعیه*، وزیری کوچک (۱۲/۵×۲۰ سانتی‌متر)، ۲۳ صفحه، هر صفحه ۱۲ سطر به قلم نسخ کتابت عالی و ترجمه به قلم نستعلیق به شنگرف، تمام نسخه متن و حاشیه و جدول‌کشی شده، با رقم و تاریخ: «حرره العبد الاقل الداعی لابود الدولة القاهرة الباهره احمد النیریزی عفی عنه فی سنة ۱۱۳۰ من الهجرة فی دارالسلطنة اصفهان»، جلد روغنی با طرح تشعیر، به شمارهٔ ۹۸۱ در کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار (ابن یوسف، ۵۴/۱؛ یادداشتهای مؤلف).

۱۱. *قرآن*، رحلی (۲۲×۳۵ سانتی‌متر)، ۴۹۸ صفحه، هر صفحه ۱۷ سطر، به قلم نسخ کتابت جلی ممتاز، ۲ صفحهٔ افتتاح دو شمسهٔ مذهب دور اسامی ۱۴ معصوم (ع)، در میان دعا به قلم رقاع عالی زرین تحریر شده، ۲ صفحهٔ آغاز متن دو سر لوح مذهب مرصع، در میان سورهٔ فاتحه و آغاز بقره، بین سطرها طلااندازی شده، سر سوره‌ها، جزوها و حزبها به قلم رقاع و به آب زر، تمام صفحات دارای جدول زرین و الوان، تاریخ و رقم به قلم رقاع ممتاز ۱۱ رمضان ۱۱۳۱ق، کتابت شده به «فرمان دستور اعظم ... محمدقلی خان بیگدلی شاملو... بید العبد الاقل ... احمد النیریزی»، جلد ضربی طلاپوش با نقش‌بندی، درون‌بندها گل و بوتهٔ برجسته، اندرون سوخت و ضربی با نقش ترنج و

لچک ترنج، تذهیب و تجلید همزمان با کتابت، به شمارهٔ ۸۳۸۱ در موزهٔ ملی ایران (یادداشتهای مؤلف).

۱۲. *قرآن*، وزیری (۱۴/۵×۲۳/۵ سانتی‌متر)، ۴۶۹ برگ، هر صفحه ۱۲ سطر، به‌قلم نسخ با تاریخ و رقم احمد نیریزی ۱۱۳۸ق، صفحات آغاز مذهب عالی، بین سطرها در تمام نسخه تزیین شده با گل و برگ زرین، جلد روغنی کار عبدالوهاب مذهّب‌باشی ۱۲۹۲ق، این نسخهٔ نفیس که به شمارهٔ ۳۹۴۳ به ثبت رسیده، و به کتابخانهٔ مجلس شورای ملی تعلق داشته، در ۱۳۳۲ش به ابن سعود پادشاه عربستان سعودی هدیه شده است (شورا، ۱/۲ و یادداشت حاشیهٔ همان صفحه از مدیر کتابخانه).

۱۳. *دعای کمیل*، بیاضی (۱۰×۲۲ سانتی‌متر)، ۴۴ صفحه (۶ برگ نانوشته)، هر صفحه ۹ سطر، به قلم نسخ کتابت عالی و ترجمهٔ فارسی به نستعلیق خوش و به شنگرف، بین سطرها طلا و نقره‌اندازی، صفحات جدول‌کشی شده، با یک سر لوح مذهب کوچک، با رقم و تاریخ «حرره العبد الاقل الداعی لابود السلطنة البهیة السلطانیة احمد النیریزی عفی عنه فی سنة تسع و ثلثین و مائة و الف من هجرة... بدارالسلطنة اصفهان... حفت بالامن و الامان... [۱۱۳۹ق]»، به قلم شکسته نستعلیق خوش، به شمارهٔ ۹۹۵ در کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار (ابن یوسف، ۱/۲۷ـ۲۸؛ یادداشتهای مؤلف).

۱۴. *دوازده امام* (ع) از خواجه نصیر طوسی و *دعای اربع عشر* [دو نسخه و در یک مجلد]، رحلی (۲۲/۵×۳۴/۵ سانتی‌متر)، ۴۰۸ صفحه، هر صفحه ۹ سطر دعا و ۹ سطر ترجمه.

نسخهٔ اول (*دوازده امام*)، به قلم نسخ کتابت جلی عالی و ترجمه به قلم نستعلیق، با یک سر لوح مذهب مرصع و حواشی تشعیر و تذهیب عالی در تمام صفحات، در صفحات ۵۳ـ۵۴ کاتب به قلم رقاع عالی شرحی نوشته است که «در ایام ظلم و جور افغان... که احوال مردم دارالسلطنهٔ اصفهان قرین تشویش و ... بوده و هر کس در بیغوله و خرابه‌ای گریزان»، وی به خانهٔ حاجی محمد صراف پناه برده، چند روزی در آنجا پنهان بوده است و او ودیگر منسوبانش در حق وی مهربانی کرده‌اند. سپس می‌افزاید که «این دعاگوی [از این پس متن به قلم شکسته نستعلیق نوشته شده] در تدارک تلافی» مهربانی ایشان «به تحریر *دوازده امام* موفق گردید... ۱۱۴۲ اصفهان». پیداست که نسخه برای ابراز سپاس از حاجی محمد صراف سالها پس از زمان محاصرهٔ اصفهان [به سال ۱۱۳۴ق] نوشته شده است، نه‌چنانکه آتابای می‌نویسد در همان روزها و «در نهان» (نک: آتابای، *فهرست کتب*، ۵۳۱).

نسخهٔ دوم (*دعای اربع عشر*)، به قلم نسخ کتابت جلی ممتاز با ترجمهٔ فارسی به قلم نستعلیق، با یک سر لوح مذهب مرصع، صفحهٔ آخر به‌قلم رقاع جلی عالی با رقم و تاریخ «احمد النیریزی ۱۱۳۲ اصفهان»، به شمارهٔ ۱۰۸۲ در کتابخانهٔ کاخ ـ موزهٔ گلستان (بیانی، *احوال*، ۴/۲۳؛ آتابای، همان، ۵۳۱ـ۵۳۳؛ یادداشتهای مؤلف).

۱۵. *دعای احتجاب*، وزیری (۱۴×۲۲ سانتی‌متر)، ۱۲ صفحه، هر صفحه ۹ سطر به قلم نسخ کتابت جلی ممتاز به آب زر بر کاغذ قهوه‌ای رنگ، تمام نسخه متن و حاشیه شده، دارای یک سر لوح مذهب، حاشیهٔ ۲ صفحهٔ آغاز تشعیر شدهٔ نو بر کاغذ آبی، صفحات دارای جدول زرین و شنگرفی، با رقم و تاریخ به قلم رقاع ممتاز «احمد النیریزی ۱۱۴۳»، جلد تیماج نو، به شمارهٔ ۱۱۱۳ در کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار (ابن یوسف، ۱/۵۴؛ یادداشتهای مؤلف).

۱۶. *دعای ایام هفته*، جانمازی (۱۰×۱۶/۵ سانتی‌متر)، ۱۲ صفحه، هر صفحه ۷ سطر، به قلم نسخ کتابت ممتاز با سفیداب بر کاغذ قهوه‌ای رنگ، تزیین شده با برگهای زرین، نسخه متن و حاشیه شده، با جدول و کمند زرین، حاشیهٔ ۲ صفحهٔ آغاز آراسته با شاخ و برگ مو زرین بر متن سبز روشن، با رقم و تاریخ «نقلت من خط استادی علاءالدین التبریزی... و انا العبد الاقل... احمد النیریزی... فی سنة ۱۱۴۴ من الهجرة المحترمة بمحروسة اصفهان حفت بالامن و الامان»، جلد تیماج با روکش پارچهٔ شکری رنگ و سجاف تیماج مشکی، به شمارهٔ ۱۱۴۳ در همان کتابخانه (آتابای، همان، ۳۶۲ـ۳۶۳؛ یادداشتهای مؤلف).

۱۷. *سورهٔ یس و ادعیه*، وزیری (۱۵×۲۴/۵ سانتی‌متر)، ۱۵۰ صفحه، هر صفحه ۱۱ سطر.

بخش نخست (سورهٔ یس)، صفحهٔ اول یک سر لوح کوچک مذهب مرصع، تمام نسخه متن و حاشیه شده، با جدول و کمند زرین و رنگین، ۲ صفحهٔ آغاز بین سطرها تزیین شده با گل و برگهای کوچک زرین، متن به قلم نسخ کتابت خفی خوش به آب زر بر زمینهٔ سبز، با رقم و تاریخ «کتبه العبد الاقل الداعی لابود الدولة... تراب اقدام المؤمنین احمد النیریزی غفرالله له و لوالدیه فی ۱۱۴۶ بمحروسة اصفهان، حفت بالامن و الامان».

بخش دوم از صفحهٔ ۱۵ تا ۴۸ دعا برای محفوظ ماندن از مکروهات بر کاغذهای الوان به قلم نسخ با سفیداب، به شنگرف، لاجورد و ... «رنگه‌نویسی»، هر سطر به رنگی. از صفحهٔ ۴۹ دعای «برکهٔ سباع»، به قلم نسخ کتابت بر کاغذ زرافشان، بخش پایانی دعای یومیه بر کاغذ سفید، بر صفحهٔ آخر نام سفارش دهندهٔ نسخه که او را «عمدهٔ عظام و سر اعیان خلف بزرگ ایران تهمتن دوران اعنی خان بن خان المدعو بعالیجاه مقرب الخاقان» خوانده، پاک شده است. با رقم و تاریخ «العبد... لابود السلطنة البهیة احمد النیریزی غفرالله ... فی سنة ۱۱۴۶ من الهجرة»، به شمارهٔ ۳۴ در همان کتابخانه (بیانی، همانجا؛ آتابای، *فهرست کتب*، ۶۴۳ـ۶۴۴؛ یادداشتهای مؤلف).

۱۸. *ادعیه*، وزیری کوچک (۱۳×۲۰/۵ سانتی‌متر)، ۱۱۸ صفحه، هر صفحه ۹ سطر، به قلم نسخ کتابت خفی متوسط، شامل مجموعه‌ای از ادعیهٔ نوشته شده به درخواست شاه‌وردی بیک، با یک سر لوح مذهب مرصع، ۲ صفحهٔ نخست بین سطرها طلااندازی شده، تمام صفحات دارای جدول و کمند زرین و رنگین، با رقم و تاریخ «العبد الاقل احمد النیریزی فی سنة ۱۱۴۹ من الهجرة المقدسة»، با جلد روغنی به شمارهٔ ۵۲ در همان کتابخانه (بیانی، همانجا؛ آتابای، همان، ۵۲۱ـ۵۲۲).

۱۹. *دعای صباح* و...، وزیری (۱۵/۵×۲۵ سانتی‌متر)، ۴۶ صفحه، هر صفحه ۱۲ سطر، به قلم نسخ کتابت خوش، ۲ صفحهٔ نخست دو سر لوح مذهب مرصع عالی، تمام نسخه متن و حاشیه شده، بین سطرها طلااندازی و صفحات دارای جدول و کمند زرین و رنگین. آنگاه «تعقیبات نماز» با یک سر لوح کوچک مرصع مذهب، با رقم و تاریخ به قلم رقاع «تراب اقدام مؤمنین احمد النیریزی... فی شهر شوال المعظم ۱۱۵۱»، نوشته شده برای میرزا صدرالدین محمد...، جلد ساغری عنابی دور تزیین طلایی، به شمارهٔ ۱۰۹۰ در همان کتابخانه (بیانی، همان، ۲۲/۴؛ آتابای، همان، ۴۳۴-۴۳۵؛ یادداشتهای مؤلف).

۲۰. *سور و ادعیه*، وزیری (۱۴/۵×۲۳ سانتی‌متر)، ۹۰ برگ، هر صفحه ۹ سطر، صفحهٔ اول ۵ سطر، به قلم نسخ کتابت خفی متوسط، شامل مجموعه‌ای از سور از جمله یس و نیز ادعیه، با یک سر لوح مذهب، تمام صفحات متن و حاشیه شده، با جدول زرین، ۲ صفحهٔ آغاز بین سطرها طلااندازی شده، با رقم و تاریخ «تراب اقدام المؤمنین احمد النیریزی ۱۱۵۱»، جلد روغنی با نقش گل و بوته به شمارهٔ ۹۸۵ ف، در کتابخانهٔ ملی تهران (بیانی، همان، ۲۹/۴؛ ملی، ۵۴۰/۲؛ یادداشتهای مؤلف).

ب ـ مرقعات و قطعات: ۱. مرقعی با ۲۴ رقعه، به قلم نسخ کتابت ممتاز شامل قطعه‌های پراکنده که با رقم احمد النیریزی السلطانی از سال ۱۱۱۵ق آغاز شده، با قطعه‌ای با رقم «حرره العبد الاقل الداعی... ۱۱۳۴ فی دارالسلطنة اصفهان حفت بالامن و الامان» پایان می‌یابد، به شمارهٔ ۱۵۲۸ در همان کتابخانه (بیانی، همان، ۲۶/۴؛ آتابای، *فهرست مرقعات*...، ۲۵-۲۶). ۲. مرقعی با ۳۲ رقعه، به قلم نسخ کتابت ممتاز شامل قصیدهٔ میمیهٔ کتابت شده برای سیدمرتضیٰ در اصفهان با رقم و تاریخ «العبد الداعی... احمد النیریزی ۱۱۲۱ من الهجرة بمحروسة اصفهان»، به شمارهٔ ۱۵۶۲ در همان کتابخانه (بیانی، همانجا؛ قس: آتابای، همان، ۱۴۲-۱۴۳). ۳. مرقعی شامل ۵۰ رقعه، ۴۴ قطعهٔ آن به قلم نسخ ممتاز با رقم احمد النیریزی و تاریخهای ۱۱۲۲ و ۱۱۳۰ق، بخشی از سوره‌های آل عمران و اعراف و ذکر نسب حضرت رسول (ص)، به شمارهٔ ۱۵۶۱ در همان کتابخانه (بیانی، همانجا؛ آتابای، همان، ۲۴۳-۲۴۴). ۴. شمار نسبتاً زیادی قطعهٔ کتابت شده بین سالهای ۱۱۰۸ تا ۱۱۴۸ق نیز از وی برجاست که بیشتر در کتابخانه‌های ایران و دیگر کشورهای جهان، موزه‌ها و مجموعه‌های خصوصی نگاهداری می‌شود.

ج ـ دیگر آثار: ۱. وقف‌نامهٔ موقوفات شاه سلطان حسین صفوی به قلم رقاع دو دانگ ممتاز با رقم و تاریخ «حرره العبد الاقل الداعی... احمد النیریزی ۱۱۲۹»، به شمارهٔ ۵۸۳۲ در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی (بیانی، همان، ۲۸/۴). ۲. لوحه‌های آیة‌الکرسی به قلم نسخ ممتاز، با جدولهای مذهب در دو طرف ایوان آینهٔ کاخ چهل ستون اصفهان، با رقم و تاریخ احمد نیریزی ۱۱۲۷ق (جابری، ۳۳۴؛ مهرآبادی، ۳۵۰/۲).

از دیگر آثار احمد کتیبه‌هایی است که بر جلد برخی از نسخه‌های کتابت کردهٔ خود یا دیگر خوشنویسان یا بر قلمدانها نوشته است. برخی از این آثار را می‌توان چنین برشمرد: ۱. کتیبه‌ای بر حاشیهٔ ۲ لت جلد روغنی یک نسخه سورهٔ یس به خط خود او، با نقش گل و مرغ، به قلم نسخ، با رقم و تاریخ ۱۱۱۸ق، به شمارهٔ ۹۸۵ ف در کتابخانهٔ ملی ایران (یادداشتهای مؤلف). ۲. کتیبه‌ای به قلم نسخ جلی خوش، به سفیداب، در وصف علی (ع)، با تاریخ ۱۱۲۰ق، بر حاشیهٔ ۲ لت جلد روغنی یک نسخه *نثر اللئالی* به خط خود او، به شمارهٔ ۲۱۲۶ در کتابخانهٔ کاخ ـ موزهٔ گلستان (آتابای، *فهرست کتب*، ۱۰۶۴). ۳. کتیبه‌ای به قلم نسخ با آب زر، روایتی از رسول اکرم (ص)، بر حاشیهٔ ۲ لت جلد روغنی یک نسخه *مناجات* خواجه عبدالله انصاری به خط میرعماد سیفی حسنی، با رقم و تاریخ ۱۱۲۷ق، به شمارهٔ ۱۹۰۱ در همان کتابخانه (همانجا). ۴. کتیبه‌ای به قلم نسخ، با سفیداب بر حاشیهٔ جلد روغنی یک نسخه کتاب *دعا* با رقم و تاریخ ۱۱۳۲ق (نصیری، ۲۰۱۶/۳). ۵. کتیبه‌ای به قلم رقاع ممتاز، رنگه‌نویسی به رنگهای قرمز و سبز و سفید، بر یک قلمدان، به تاریخ ۱۱۴۴ق (کریم‌زاده، ۶۱/۱). ۶. کتیبه‌ای به قلم نسخ خوش با سفیداب بر حاشیهٔ ۲ لت جلد روغنی یک نسخه *یس و ادعیه* با رقم و تاریخ ۱۱۴۶ق، به شمارهٔ ۳۴ در کتابخانهٔ کاخ ـ موزهٔ گلستان (آتابای، همان، ۶۴۴).

مآخذ: آتابای، بدری، *فهرست قرآنهای خطی کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ همو، *فهرست کتب دینی خطی کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، *فهرست مرقعات کتابخانهٔ سلطنتی*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ آستان قدس، *فهرست*؛ ابن یوسف شیرازی، *فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار*، تهران، ۱۳۱۳-۱۳۱۵ش؛ ایرانی، عبدالمحمد، *پیدایش خط و خطاطان*، مصر، ۱۳۴۵ق؛ بحرالعلومی، حسین، *کارنامهٔ انجمن آثار ملی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، «خط»، *ایرانشهر*، تهران، ۱۳۴۲ش، ج ۱؛ همو، *راهنمای گنجینهٔ قرآن*، تهران، ۱۳۲۸ش؛ همو، *فهرست نمونهٔ خطوط خوش کتابخانهٔ شاهنشاهی ایران*، تهران، ۱۳۲۹ش؛ همو، *کارنامهٔ بزرگان ایران*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ جابری انصاری، حسن، *تاریخ اصفهان‌وری*، اصفهان، ۱۳۲۱ش؛ جواهر کلام، عبدالعزیز، *فهرست کتابخانهٔ عمومی معارف*، تهران، ۱۳۱۳ش؛ حبیب اصفهانی، *خط و خطاطان*، قسطنطنیه، ۱۳۰۵ق؛ حزین، محمدعلی، *تاریخ*، اصفهان، ۱۳۳۲ش؛ سپهر، هدایت‌الله، *تذکرهٔ خوشنویسان*، تهران، یساولی؛ شورا، خطی؛ فرصت، محمدنصیر، *آثار العجم*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ فرهاد میرزا معتمدالدوله، *زنبیل*، تهران، ۱۳۱۸ق؛ فسایی، میرزا حسن، *فارسنامهٔ ناصری*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کریم‌زادهٔ تبریزی، محمدعلی، *احوال و آثار نقاشان قدیم ایران*، لندن، ۱۳۶۳ش؛ گلچین معانی، احمد، *راهنمای گنجینهٔ قرآن*، مشهد، ۱۳۴۷ش؛ مدرس تبریزی، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مرکزی، خطی؛ ملی، خطی؛ مهرآبادی، ابوالقاسم، *آتشکدهٔ اردستان*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ میرزای سنگلاخ، *تذکرة الخطاطین*، استانبول، ۱۲۹۵ق؛ نصیری امینی، فخرالدین، *گنجینهٔ خطوط*، تهران، ۱۳۶۷ش/۱۴۰۹ق؛ هدایت، رضاقلی، *روضة‌الصفای‌ناصری*، قم، ۱۳۳۹ش؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

Arberry, A. J., *The Koran Illuminated*, Dublin, 1967; James, D., *Qur'ans and Bindings from the Chester Beatty Library*, London, 1980.

محمدحسن سمسار

اَحْمَدو، نک: احمد شیخ.

اَحْمَدْ وَفیقْ پاشا (۲۳ شوال ۱۲۳۸-۲۲ شعبان ۱۳۰۸ق/۳ ژوئیهٔ

۱۸۲۳ـ۲ آوریل ۱۸۹۱م)، دولتمرد، مترجم و نویسندهٔ ترک که در دورهٔ سلطنت عبدالحمید ثانی، ۲ بار به صدارت رسید. احمد در استانبول متولد شد. پدرش روح الدین و پدربزرگش یحیی ناجی، از مترجمان دیوان همایون بودند (ثریا، ۳۰۸/۱، ۴۲۰/۲؛ اینال، V/651). یحیی ناجی ملقب به بلغارزاده که اصلاً رومی بود، نخستین مترجم در دربار عثمانی به شمار می‌رفت (ثریا، ۵۳۱/۴؛ تانسل، 118). بابینگر بدون ذکر مأخذ، یحیی ناجی را یهودی الاصل جدید الاسلام دانسته است (ص 373).

احمد وفیق مقدمات علوم را نزد افراد خانوادهٔ خود که همگی تحصیل کرده بودند، فرا گرفت (بانارلی، II/1067). آنگاه وارد مدرسهٔ «مهندسخانهٔ برّ همایون» شد، اما تحصیل را در آنجا ناتمام گذاشت و به اتفاق پدرش همراه مصطفی رشید پاشا که به سفارت دولت عثمانی در پاریس برگزیده شده بود، به آن شهر رفت و در مدرسهٔ سن لوئی به تحصیل پرداخت (اینال، همانجا؛ تانسل، 119-118). پس از بازگشت به استانبول با رتبهٔ خواجگانی (اینال، همانجا) در ادارهٔ ترجمهٔ باب عالی به کار مشغول شد. احمد وفیق به تدریج مدارج ترقی را پیمود و در سالهای ۱۲۶۴ـ۱۲۹۰ق، در مأموریتهای گونه‌گون داخل و خارج کشور شرکت کرد، از جمله: منشی سفارت عثمانی در لندن، بازرس دو مملکت (افلاق و بوغدان = مولداوی و والاشی) در رومانی (ثریا، ۳۰۸/۱؛ اینال، V/652؛ تانسل، 119)، سفیر در ایران (لطفی، IX/56؛ اینال، V/652-653)، سفیر در پاریس، رئیس دیوان محاسبات و نظایر آن بود (ثریا، همانجا؛ اینال، V/664-665). در ۱۲۹۰ق از آخرین مقامش که عضویت شورای دولت بود، معزول شد و تا ۱۲۹۴ق که به ریاست مجلس مبعوثان منصوب گردید (ثریا، همانجا؛ اینال، V/667)، مأموریتی به وی واگذار نشد.

بعد از عزل حمدی پاشا از صدارت، تصدی این مقام به وی پیشنهاد شد. او نیز پذیرفتن این مسئولیت را به قبول ۳ شرط: ۱. تغییر عنوان صدارت به باش وکیل (نخست وزیر)؛ ۲. عزل فرمانده توپخانه و وزیر امور داخله؛ ۳. استقلال در تصمیمات و اقدامات در مصالح عامه، موکول کرد. چون این شرطها توسط سلطان پذیرفته شد، در اول صفر ۱۲۹۵ق/۴ فوریهٔ ۱۸۷۸م با عنوان باش وکیل به نخست وزیری عثمانی گمارده شد و مسئولیت وزارت امور داخله را نیز خود بر عهده گرفت (جلال الدین، 548؛ تانسل، 127 ,122؛ اینال، V/670-671). به این ترتیب عنوان باش وکیل که پس از درگذشت سلطان محمود دوم در ۱۲۵۵ق/۱۸۳۹م منسوخ شده بود، بار دیگر احیا شد (اوزون چارشیلی، 179).

احمد وفیق، مسئولیت ادارهٔ امپراتوری را در یکی از بحرانی‌ترین دورانهای آن بر عهده گرفت (تانسل، 134)، چه از یک سو روسها استانبول را محاصره کرده، و دولت را برای پذیرفتن شرایط صلح تحت فشار گذاشته بودند و از سوی دیگر به سبب جنگ روس و عثمانی، خزانهٔ کشور تهی و ارزاق عمومی نایاب شده بود. همچنین مهاجرت حدود ۲۰۰ هزار نفر از روم ایلی به پایتخت و ایجاد ناامنی، بر مشکلات دولت افزوده بود (جلال الدین، 549؛ اینال، V/671-672).

وفیق پاشا با امضای معاهدهٔ آیاستفانوس (۲۸ صفر ۱۲۹۵ق/۳ مارس ۱۸۷۸م) با روسها (جلال الدین، همانجا؛ اینال، V/677) و نیز بازگردانیدن مهاجران به آناتولی و انتقال نقدینگی از ولایات به پایتخت، موفق شد تا حدودی بر بحران غلبه نماید (همو، V/672)، اما مخالفان وی که در پی فرصت بودند، ناخشنودی عبدالحمید دوم از انعقاد معاهدهٔ صلح با روسیه (همو، V/682) را بهانه قرار دادند و او را به توطئه بر ضد سلطان و فعالیت برای به سلطنت رساندن ولیعهد، محمد رشاد، متهم ساختند. از این رو، ۲ ماه بعد در ربیع الآخر همان سال از صدارت معزول (همو، V/683؛ تانسل، 123-122)، و به عنوان والی بروسه برگزیده شد (ثریا، همانجا). ۳ سال بعد به سبب شکایت مردم از رفتار خشونت آمیزش، از استانداری بروسه نیز معزول شد (تانسل، 123؛ اینال، V/689-691). با اینهمه، در ۱۹ محرم ۱۳۰۰ بار دیگر به نخست وزیری برگزیده شد (برای متن فرمان، نک: همو، V/692)، ولی ۲ روز بعد دوباره معزول شد و تا پایان عمر در خانه‌اش واقع در روم ایلی حصار، گوشهٔ عزلت گزید (تانسل، اینال، همانجاها؛ برای سال شمار زندگی سیاسی وفیق پاشا، نک: تانسل، 127-124، جدول). او را طبق وصیتش در گورستان قایالار واقع در روم ایلی حصار، در استانبول به خاک سپردند (اینال، V/700).

احمد وفیق با اینکه در مدت حیات سیاسی خود خدمات بسیاری انجام داد، اما از مخالفان آزادی جامعهٔ عثمانی بود و با نهضتهای آزادی‌خواهانهٔ آن زمان در قلمرو عثمانی به مخالفت برخاست و به همین علت به فردی مستبد معروف شد. وی همچنین شتاب در نوگرایی و تقلید از فرهنگ اروپایی را نمی‌پذیرفت و از فرهنگ ملی حمایت می‌کرد (بانارلی، II/1068). احمد وفیق به زبانهای فرانسوی، عربی و فارسی تسلط کامل داشت و با زبانهای لاتین، انگلیسی و یونانی نیز آشنا بود (بروسه‌لی، ۱۶۱/۳؛ بانارلی، همانجا). به رغم مخالفتش با فرهنگ غربی، وی نخستین کسی است که با ترجمهٔ آثاری از مولیر، فنلون، لوساژ، ولتر و هوگو به زبان ترکی، آثار کلاسیک اروپا را در عثمانی شناساند و حتی برخی از نمایشنامه‌های مولیر را با فرهنگ ترک سازگار کرد و در شهر بروسه روی صحنه آورد (IA,I/209؛ «دائرة المعارف زبان...»[1]، I/77).

احمد وفیق در زمینهٔ زبان ترکی و تاریخ، با تألیف آثار متعدد روح ملی‌گرایی را در عثمانی احیا کرد (بانارلی، II/1069)، تا آنجا که ضیاگوک آلپ ــ یکی از پایه گذاران اندیشهٔ ترک‌گرایی ــ او را از پیشگامان این نهضت می‌شناسد (همانجا). اگرچه احمد وفیق از طرفداران پاک کردن زبان ترکی از لغات بیگانه بود، اما از به کار بردن واژه‌های فارسی و عربی و حتی اروپایی در آثارش، خودداری نمی‌کرد و در شیوهٔ نوشتن تحت تأثیر نثر قدیم بود. به همین سبب در ایام نهضت

---

1. *Türk dili*...

نوگرایی در زبان عثمانی، شیوهٔ نگارش او مورد تأیید محافل ادبی نبود (همانجا؛ IA، همانجا). او در ایام حکومت خود در بروسه به اقدامات عمرانی چندی مبادرت کرد که تعمیر قلعه، توپخانه و اولو جامع از آن جمله است (تانسل، 132).

آثار: از احمد وفیق در حدود ۲۵ اثر (همو، 134) اعم از ترجمه، تألیف و تصحیح بر جا مانده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف ـ تألیف: ۱. *آتاسوزلری، یا منتخبات ضروب امثال*، شامل ضرب المثلهای ترکی. ۲. *حکمت تاریخ*، خلاصه‌ای از درسهای وی در دار الفنون دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ که ابتدا به صورت مقالاتی در روزنامهٔ *تصویر افکار* منتشر، و سپس به صورت کتاب در قطع کوچک چاپ شد (همو، 135؛ اینال، V/701). ۳. *فذلکهٔ تاریخ عثمانی*. ۴. کتاب درسی برای مدارس متوسطه (رشدیه). این کتاب نخستین بار در ۱۲۸۶ق/۱۸۶۹م در استانبول به چاپ رسید و بعداً نیز بارها چاپ شده است. ۵. *تاریخ عثمانی*، که احتمالاً همان *فذلکه* است. ۶. *لهجهٔ عثمانی*، نخستین فرهنگ ترکی و مهم‌ترین اثر احمد وفیق که مورد استفادهٔ بیشتر فرهنگ‌نویسان بوده است. احمد وفیق در این اثر، لغات ترکی را گرد آوری کرده، و در جلد دوم لغات فارسی و عربی را که وارد زبان ترکی شده، جمع آوری نموده است. این کتاب در ۲ جلد در ۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م در استانبول چاپ شده است (نک: اینال، V/702).

ب ـ ترجمه: احمد وفیق بیشتر آثار مولیر را به زبان ترکی برگردانده است که برخی از آنها ذکر می‌شود: «ازدواج اجباری»، «طبیب اجباری»، «خسیس»، «مردم گریز»، *تارتوف* (برای تفصیل، نک: اوزگه، 961، جم؛ IA, I/209-210)؛ همچنین از ترجمه‌های او: *تلماک*، اثر فنلون؛ *میکرومگا*، از ولتر؛ *هرنانی*، از ویکتور هوگو؛ *ژیل بلاس*، از لوساژ را می‌توان نام برد (برای تفصیل، نک: همانجاها؛ اینال، V/702-703).

ترجمهٔ مهم دیگر او، *اوشال شجرهٔ ترک* از ابوالغازی بهادر خان است که آن را از لهجهٔ جغتایی به ترکی عثمانی ترجمه کرده است (برای اطلاع بیشتر، نک: هـ د، ابوالغازی بهادرخان).

ج ـ تصحیح: *محبوب القلوب* اثر امیر علیشیر نوایی با همکاری م. بلن (کورتی، 62-47)؛ *گلستان* سعدی (بلن، 133).

همچنین نخستین سالنامهٔ رسمی دولت عثمانی را وفیق پاشا انتشار داده است (تانسل، 134). ترجمهٔ *مقامات* حریری را نیز به او نسبت داده‌اند (ثریا، ۳۰۹/۱).

مآخذ: بروسه لی، محمد طاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۴۲ق؛ ثریا، محمد، *سجل عثمانی (تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه)*، استانبول، ۱۳۰۸-۱۳۱۵ق؛ نیز:
Babinger, F., *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig,1927; Banarlı, A., *Türk edebiyâti tarihi*, Istanbul,1987; Belin, M., « *Gulistân* de Cheikh Mouslih ed-din Sa'di Chirâzi » JA, Paris, 1871, vol. XVIII; Celâleddin Paşa, Mahmud, *Mir'ât-ı Hakîkat*, Istanbul, 1983; Courteille, A. Pavet de, « Le mahboub-ul-Kouloub », JA, Paris, 1874, vol. III; IA; İnal, M.K., *Osmanlı devrinde son sadrıazamlar*, Istanbul, 1942; Lütfi Efendi, Ahmed, *Tarih*, Istanbul, 1984; Özege, M.S., *Eski harflerle basılmış türkçe eserler kataloğu*, Istanbul, 1971-1979; Tansel, F. A., « Ahmed Vefik Paşa» *Belleten*, 1964, vol. XXVIII; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1977; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı devletinin merkez ve bahriye teşkilâtı*, Ankara, 1984.

علی اکبر دیانت

اَحْمَدْ هاشِم (۱۳۰۴-۱۳۵۲ق/۱۸۸۷-۱۹۳۳م)، شاعر و نویسندهٔ ترک، فرزند عارف حکمت‌بیک آلوسی‌زاده. از خاندان وی دانشمندانی بزرگ در فقه و تفسیر و ادب برخاسته‌اند. نیای او در عهد هلاکوخان (۶۵۴-۶۶۳ق/۱۲۵۶-۱۲۶۵م) از بغداد گریخت و به آلوس رفت و اخلاف او که تا سدهٔ ۱۱ق/۱۷م در آن سامان می‌زیستند، به آلوسی و سپس آلوسی زاده شهرت یافتند. مادر احمد نیز از خانوادهٔ کهیازاده (کدخدا زاده) بود که از خاندانهای اهل علم و شعر به شمار می‌آمدند (نک: هـ د، ۱۸۰/۲ به بعد؛ کاراعلی اوغلو، «تاریخ...[1]»، III/229؛ «دائرة المعارف ترک[2]»، I/258؛ *میدان لا روس*، I/174؛ نیز نک: *بستانی*).

در بارهٔ تاریخ ولادت احمد اختلاف است (*میدان لا روس*، همانجا؛ کاراعلی اوغلو، «فرهنگ...[3]»، 19؛ «دائرة المعارف ترک»، همانجا)، اما بنا بر اطلاعات جدیدی که از بایگانی وزارت آموزش و پرورش ترکیه به دست آمده است، وی در ۱۳۰۴ق/۱۸۸۷م در بغداد زاده شد («دائرة المعارف دیانت...[4]»، II/88)، در ۸ سالگی مادرش را از دست داد و در حدود سال ۱۸۹۵م پدرش او را به استانبول برد (کاراعلی اوغلو، «تاریخ»، «فرهنگ»، همانجاها) و یک سال در مدرسهٔ نمونه ترقی تحصیل کرد.

هنگامی که احمد به استانبول آمد، به سبب مأموریتهای دولتی پدر، زبان ترکی‌نمی‌دانست و احتمالاً یک‌سال تحصیل وی در آن‌مدرسه، برای آموختن ترکی بوده است («دائرة المعارف ترک»، همانجا؛ بانارلی، II/1163). سپس در دبیرستان شبانه روزی گالاتا سرای به تحصیل پرداخت و پس از پایان دورهٔ دبیرستان در ۱۹۰۶ یا ۱۹۰۷م (کاراعلی اوغلو «تاریخ»، III/242؛ «دائرة المعارف دیانت»، همانجا؛ EI^2)، وارد دانشکدهٔ حقوق شد و همزمان در ادارهٔ انحصارات (رژی) به کار پرداخت، ولی پس از آنکه برای تدریس زبان فرانسه در دبیرستان سلطانی به ازمیر رفت (۱۹۱۰-۱۹۱۴م)، ناگزیر شد که درس حقوق را در استانبول نیمه تمام رها کند (کاراعلی اوغلو، نیز «دائرة المعارف دیانت»، همانجاها). در جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸م) با عنوان افسر ذخیره (احتیاط) به ارتش پیوست و در نواحی مختلف آناتولی خدمت کرد و بدین سان با این مناطق آشنایی یافت («دائرة المعارف زبان...[5]»، I/62). پس از جنگ، مشاغلی همچون مترجمی در وزارت مالیه، خدمت در ادارهٔ دیون عمومی، بانک عثمانی و ادارهٔ راه آهن را بر عهده گرفت و همزمان در دانشکدهٔ هنرهای زیبا (مکتب صنایع نفیسه)، میتولوژی و زیبایی شناسی، و در مدرسهٔ عالی علوم سیاسی (مکتب

1. *Türk edebiyatı...* 2. *Türk ansiklopedisi.* 3. *Ansiklopedik...* 4. *Türkiye diyanet...* 5. *Türk dili...*

مُلکیه) زبان فرانسه تدریس می‌کرد و تا پایان زندگی، کرسی استادی خود را در دانشگاه حفظ کرد («دائرةالمعارف ترک»، «دائرةالمعارف دیانت»، همانجاها؛ اینال، 582).

احمد که از دیرباز از بیماری کلیوی رنج می‌برد، پس از چند سفر برای معالجه به اروپا، سرانجام در ۴ ژوئن ۱۹۳۳ در منزل خود در استانبول درگذشت و در گورستان ایوب به خاک سپرده شد («دائرة المعارف دیانت»، بانارلی، کاراعلی اوغلو، همانجاها).

احمد هاشم یکی از مردان در خور توجه در آخرین دورهٔ عثمانی است. علاقهٔ او به شعر از همان دورهٔ کودکی آغاز شد («دائرةالمعارف ترک»، I/258) و نخستین شعر او «عشق خیالی من[1]»، در ۷ مارس ۱۹۰۱ در مجموعهٔ *ادبیه* انتشار یافت (کاراعلی اوغلو، «فرهنگ»، 19؛ *میدان لاروس*، I/174؛ «دائرةالمعارف زبان»، همانجا). در آن روزگار از معلمان بزرگی چون: ذهنی افندی معلم عربی، عجم فیضی معلم فارسی، توفیق فکرت، احمد حکمت و مفتی اوغلو، معلمان ادبیات بهره می‌برد. به ویژه مفتی اوغلو عشق به شعر و شاعری را در او برانگیخت («دائرةالمعارف دیانت»، II/88؛ EI^2). همچنین با کسانی چون عزت ملیح، حمدالله صبحی، امین بلند و عبدالحق شناسی که بعدها در صحنهٔ ادبیات شهرت یافتند، همکلاس بود (همانجا). احمد هاشم در ۱۹۰۹م که در ازمیر تدریس می‌کرد، به گروه ادبی «فجرآتی» پیوست و معروف‌ترین شاعر این گروه شد (کاراعلی اوغلو، «تاریخ»، III /245, 254). فجرآتی ادامهٔ راه ثروت فنون (پک اولجای، I/333)، و هدف آن خدمت به زبان، ادبیات، علوم اجتماعی و پرورش استعدادهایی بود که اینجا و آنجا سر بر آورده بودند (کاراعلی اوغلو، همانجا).

در نخستین اشعار وی و نیز در ۱۵ قطعه شعری که در ظرف دو سال بعد منتشر کرد، نوعاً تأثیر معلم ناجی و عبدالحق حامد و بیش از آنان تأثیر توفیق فکرت و شهاب‌الدین دیده می‌شود («دائرةالمعارف دیانت»، همانجا). در اشعار او گل و بلبل، لیلی و مجنون، پروانه‌هایی که در شعله‌های شمع می‌سوزند، شراب و قدح آتشین و... از آنگونه صور خیال است که اشعار شیخ غالب را به یاد می‌آورد («دائرةالمعارف زبان»، I/63).

احمد هاشم در آخرین سالهای تحصیل در دبیرستان گالاتا سرای، شعر فرانسه و به ویژه اشعار سمبولیستهای فرانسه (چون: بودلر، ورلن، رمبو و مالارمه) و بلژیک (چون: ورهرن) را مطالعه کرد و بدین سان توانست با اصول زیبایی شناسی و شعر در ادبیات غرب به خوبی آشنا شود («دائرةالمعارف دیانت»، همانجا)، تا آنجا که خالد ضیا او را شاعری معرفی می‌کند که ۴۰ سال در ادب غرب تحقیق کرده، و بر آن وقوف یافته است («دائرةالمعارف زبان»، همانجا). نوشته‌اند که احمد هاشم بر پایهٔ این آگاهیها و گرایشها کوشید تا به تقلید از ادبیات سمبولیک فرانسه شعر آزاد را وارد شعر ترکی کند، اما موفق نشد (کوپرولو، 359). او چون سمبولیستها بر آن بود تا هیجانات عمیق غیر قابل بیان به وسیلهٔ کلام را با موسیقی کلمات سمبولیک بیان کند، با اینهمه، نمی‌توان وی را به مفهوم کامل غربی سمبولیست شمرد، زیرا سمبول که پایهٔ اصلی سمبولیسم است، جایی اساسی در بیان او ندارد، و هم از این رو، درست آن است که او را بیش از آنکه سمبولیست بشماریم، شاعری بدانیم که برخی از ویژگیهای سمبولیسم را پذیرفته است (کاراعلی اوغلو، همان، III/250). او نیز چون سمبولیستها برای موسیقی کلام بیش از مفهوم آن اعتبار قائل است و ارزش موسیقایی شعر را برتر از ارزش مفهومی آن می‌داند (همان، III/251).

اشعار احمد هاشم در ادبیات ترک جایگاهی خاص دارد (لوند، I/55). او بر وسعت دید در ادبیات ترک افزود و با مهارت، زیبایی سحرآمیز شعر ژاپن را در قالب مصراع ترکی جای داد (کاراعلی اوغلو، همانجا). عشق و طبیعت بارزترین موضوعهای شعر اوست و شاید بتوان گفت که احمد هاشم بیش از آنکه سمبولیست باشد، امپرسیونیست است. وی در شعرش با واقعیت کاری ندارد، تنها به احساساتی می‌پردازد که او را تحت تأثیر قرار می‌دهند؛ عالم بیرون را رها می‌کند و به وصف عالم درون می‌پردازد (همان، III/252). در شعر پیرو مکتب هنر برای هنر است (همو، «فرهنگ»، 20) و مسائل اجتماعی جایی در شعر او ندارد («دائرةالمعارف دیانت»، II/88). در شعر به دنبال معنی نمی‌گردد، ولی اشعارش بی معنی هم نیست. او وزن هجایی را که پایهٔ شعر ترکی بود، رهاکرد و شعر عروضی ساخت («دائرةالمعارف جدید...[2]»، I/48). کلمات و ترکیبات وصفی و اضافی عربی و فارسی، تشبیه، استعاره و مجاز در شعرش بسیار است و اثری از شیرینی زبان محاوره و زیبایی زندهٔ زبان ترکی در آن دیده نمی‌شود (همانجا). احمد در کنار شاعر معروف ترک، یحیی کمال، در دفاع از شعر ناب، در دورهٔ دوم مشروطیت که منظومه‌های طویل تعلیمی رواج داشت، خدمتی بزرگ به شعر ترکی کرد (*میدان لاروس*، I/174). شعر او با آنکه دارای مفاهیمی مبهم است و تا حدی زبانی کهنه دارد، نه تنها در شاعران روزگار او، بلکه در شاعران بعد نیز تأثیر نهاده است (همانجا؛ «دائرةالمعارف ترک»، I/258).

دوران کودکی او تأثیر بسیاری در شعرش برجای نهاده است. مرگ مادر مهربان و زندگی با پدری خشن و سنگدل، او را در تنهایی غیر قابل وصفی فرو افکند. هم از این روی، وی از شاعرانی است که یتیمی، بی مادری و تنهایی را به بهترین وجه تصویر کرده است (کاراعلی اوغلو، همان، 19). او مدام از زندگی شکوه می‌کند، از جمع می‌گریزد و به عالم خیال پناه می‌برد («دائرةالمعارف جدید»، همانجا).

اشعار او را می‌توان به ۴ دوره تقسیم کرد: ۱. شعرهای دورهٔ اول جوانی، ۲. شعر قمر، ۳. «ساعات دریاچه[3]»، ۴. *پیاله*. احمد هاشم اشعار نخستین خود را که به اسلوب ثروت فنون سروده، در مجموعهٔ آثار خود نیاورده است. وی در شعر قمر به شیوهٔ امپرسیونیستها، کودکی خود را که همراه مادرش در هنگام غروب، یا شبهای مهتابی در کنار

---

1. «Hayâli aşkım» 2. *Yeni türk...* 3. *Göl saatlari...*

دجله گردش می‌کرده، بر زبان آورده است. «ساعات دریاچه» نسبت به شعر قمر قوی‌تر و مؤثرتر است. وی در این فاصله، مستزادهایی آزاد و آهنگین و آکنده از اشتیاق نیز سروده است. در اشعاری که پس از جنگ جهانی سروده، و در *پیاله* فراهم آورده، بحران روحی خود را در قبال زن و حیات به شیوهٔ سمبولیسم مبهم بیان کرده است (*میدان لاروس*، همانجا). احمد هاشم تا ۱۹۲۱م زبانی سنگین در شعر دارد؛ پس از این تاریخ است که زبان خود را ساده‌تر کرده است («دائرة‌المعارف جدید»، همانجا).

می‌توان از ۳ جهت دربارهٔ احمد هاشم به مطالعه پرداخت: شاعری، نویسندگی و سخنوری. اما در این هر ۳ جنبه، باز او شاعر است (کاراعلی اوغلو، «تاریخ»، III/234). زبان نثر او نسبت به شعرش روشن‌تر، ساده‌تر و تا حدی طعنه‌آمیز است. به نظر وی شعر و نثر با خط بارزی از هم جدا می‌شود. شعر برای احساس کردن، و نثر برای دریافتن است (همو، «فرهنگ»، 20). در نثر نیز مانند شعر در انتخاب کلمه دقیق است («دائرة‌المعارف دیانت»، II/88). در ادبیات ترک کمتر می‌توان کسی را مانند او مشکل پسند و دقیق یافت.

آثار:

الف ـ شعر: «ساعات دریاچه» (استانبول، ۱۹۲۱م)؛ *پیاله* (استانبول، ۱۹۲۶م)؛ نیز مجموعهٔ اشعار او چند بار به چاپ رسیده است (استانبول، ۱۹۸۷م).

ب ـ نثر: *غریب خانهٔ لکلکان* (استانبول، ۱۹۲۸م)، «از دیدگاه ما[1]» (۱۹۲۸م)، «سیاحت نامهٔ فرانکفورت[2]» (استانبول، ۱۹۳۳م). این ۳ اثر به کوشش محمد کاپلان در مجموعهٔ کتابهای «هزار اثر اصلی» انتشار یافته است (استانبول، ۱۹۶۹م).

ج ـ مقاله: شاعر در سفر خود به پاریس (۱۹۲۴م)، مقالهٔ مهمی با عنوان «گرایشهای کنونی در ادبیات ترک» نوشت که در اوت همان سال در مجلهٔ *مرکور دُ فرانس* به چاپ رسید. این مقاله نگاهی است به ادبیات اروپایی ترک (بانارلی، II/1164).

مآخذ: بستانی؛ نیز:

Banarlı, N. S., *türk edebiyâtı târihi*, Istanbul, 1987; EI²; İnal, M. K., *Son asir Türk şairleri*, Istanbul, 1969; Karaalioglu, Seyit Kemal, *Ansiklopedik edebiyat sözlüğü*, Istanbul, 1983; id, *Türk edebiyatı tarihi*, Istanbul, 1985; Köprülü , Fuad, *Edebiyat araştırmaları*, Ankara, 1986; Levend, Agâh Sırri, *Türk edebiyatı, tarihi*, Ankara, 1984; *Meydan-Larousse*, Istanbul, 1987; Pekolcay, Neclâ, *Islami Türk edebiyatı*, Istanbul, 1981; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1968; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1966; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1989; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

بخش ادبیات فارسی

اَحْمَدُ الْهِیبَه (۱۲۹۳ یا ۱۲۹۴-۱۳۳۷ق/۱۸۷۶ یا ۱۸۷۷-۱۹۱۹م)، فرزند محمد مصطفی ماء‌العینین و از پیشوایان دینی مردم جنوب مراکش که چندی بر ضد نیروهای استعمارگر فرانسوی به مبارزه پرداخت.

گفته‌اند که او به امام حسن مجتبی (ع) نسب می‌برد (بلعشمی، «ج»). پدرش از فقیهان و محدثان برجستهٔ عصر خود بود که آثار متعددی در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی از او باقی مانده است. احمد نزد پدر دانش اندوخت و پس از مرگ وی در ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م در تزنیت به گردآوری و تربیت مریدان و شاگردان او پرداخت و آنان را به مبارزه با استعمارگران خارجی و عوامل داخلی آنان فراخواند (مراکشی، ۲۹۰/۲). گزارش تاریخ نگاران آن زمان که بیشتر به مقامهای دولتی وابسته بودند، دربارهٔ پیکارهای احمد الهیبه بی‌طرفانه نیست؛ از همین رو برخی او را به فریبکاری متهم کرده‌اند و مبارزهٔ وی را مقدمه‌ای برای رسیدن به مقام و به دست گرفتن رهبری سیاسی دانسته‌اند (برای تفصیل، نک: همو، ۲۹۰/۲-۳۰۳؛ غریط، ۱۲۵-۱۳۹).

مهم‌ترین آرزوی احمد، اتحاد مراکش و موریتانی، به رهبری سلطانی مسلمان بود که سلسلهٔ شریفان مراکش از برآوردن آن عاجز بود. از این رو احمد در مهٔ ۱۹۱۲، یک ماه پس از آنکه عبدالحفیظ، سلطان مراکش طی معاهدهٔ فاس، رسماً تحت الحمایگی فرانسویان را پذیرفت، خود را سلطان خواند و به مراکش روی آورد (ابوالنصر، 356) و چون به جنوب مراکش وارد شد، بسیاری از قبایل به وی پیوستند (همانجا؛ نیز نک: EI², S). بنابر گزارشی که با عنوان «دستاوردهای فرانسه در مراکش» منتشر شده است، به فرمان احمد الهیبه عده‌ای از افسران و صاحب منصبان فرانسوی همراه با کنسول فرانسه گرفتار و زندانی شدند و نیروهای فرانسوی بر آن شدند تا پیش از وارد شدن آسیبی به اسیران، آنان را برهانند. از این رو در ۴ سپتامبر همان سال کلنل مانژن[3] به فرمان ژنرال لیوتی[4] با سپاهی به مراکش تاخت و پس از شکست احمد الهیبه، زندانیان را از بند رها ساخت (مکلود، 90) و با استقبال پرشور یهودیان و سکوت اکثریت به مراکش وارد شد (۷ سپتامبر ۱۹۱۲). احمد الهیبه بعد از این شکست، پایگاههای خود را در مراکش از دست داد. با اینهمه، ۸ ماه بر سوس، بی‌آنکه عنوان «خلیفهٔ سلطان» را بر خود نهد، فرمان راند. در مهٔ ۱۹۱۳ توسط حکومت شریفان از این ناحیه نیز رانده شد، ولی تا پایان عمر همچنان با سربلندی زندگی کرد و سرانجام در تزنیت درگذشت (ابوالنصر، 357؛ EI², S).

مآخذ: بلعشمی، احمد یکن، مقدمه بر *دلیل الرفاق علی شمس الاتفاق* شیخ ماء العینین، مغرب/ امارات متحدهٔ عربی، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ غریط، محمد، *فواصل الجمان*، فاس، ۱۳۴۶ق؛ مراکشی، عباس، *الاعلام بمن حلّ مراکش و اغمات من الاعلام*، فاس، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ نیز:

Abun-Nasr, Jamil, *A History of the Maghrib*, Cambridge, 1971; EI², S; MacLeod, J.M., « The Achievements of France in Morocco», *The Geographical Journal*, London, 1918.

عبدالامیر سلیم

اَحْمَدی، نک: سکه.

اَحْمَدی، تاج‌الدین ابراهیم بن خضر (د ۸۱۵ق/۱۴۱۲م)، از پایه

1. *Bize göre.* 2. *Frank furt seyahatnamesi.* 3. *Mangin* 4. *Lyautey*

گذاران شعر و ادبیات دیوانی در حکومت عثمانی (بانارلی، 387). در نسخه‌ای از *اسکندرنامه* نام وی را تاج الدین احمد بن ابراهیم نیز آورده‌اند (TS، ترکی، II/90؛ ریو، 162)، ولی به نظر فؤاد کوپرولو نام درست وی همان ابراهیم بن خضر است (IA,I/216).

مهم‌ترین مأخذ در باب زندگانی احمدی کتاب *عقودالنصیحه* تألیف ابن عربشاه از معاصران وی است که مطالب او را مجدی (ص ۷۱) و غزی (۱۳۹/۲)مستقیماً در آثار خود آورده‌اند. تاریخ ولادت و زادگاه وی دقیقاً معلوم نیست. با استناد به نوشتهٔ مجدی (همانجا)، مبنی بر اینکه او در هنگام فوت (۸۱۵ق) بیش از ۸۰ سال داشته، می‌توان گفت که در ۷۳۵ق/۱۳۳۵م زاده شده است. دربارهٔ زادگاه او نیز میان مورخان و تذکره نویسان اختلاف هست: طاش کوپری زاده (ص ۴۸)، مجدی (ص ۷۰) و قنالی زاده (۱۴۶/۱) آن را گِرمیان (کِرمان، کرمیان) و برخی دیگر سیواس ذکر کرده‌اند (همانجا، به نقل از لطیفی؛ ثریا، ۱۹۱).

احمدی پس از فرا گرفتن علوم متداول زمان، برای تکمیل معلومات به مصر رفت (طاش کوپری زاده، مجدی، همانجاها) و در آنجا نزد شیخ اکمل الدین، شارح *الهدایه* به تحصیل پرداخت (قنالی زاده، همانجا؛ بروسه‌لی، ۷۳/۲؛ IA، همانجا). وی در این مرکز فرهنگی افزون بر فراگیری علوم اسلامی، طب و هندسه نیز آموخت (بانارلی، همانجا) و در آنجا با فناری و حاجی پاشا که بعدها از دانشمندان صاحب نام عثمانی شدند، آشنایی یافت. احمدی پس از بازگشت به وطن به خدمت امیر سلیمان گرمیانی که امیری ادب دوست بود، درآمد و معلم او شد (مجدی، ثریا، همانجاها) و پس از درگذشت امیر سلیمان به دربار سلیمان چلبی فرزند ایلدرم بایزید، سلطان عثمانی راه جست و بدو تقرب یافت، تا آنجا که بیشتر آثار خویش را به وی تقدیم کرد (مجدی، بروسه‌لی، همانجاها).

احمدی پس از پیروزی امیر تیمور گورکانی بر بایزید در جنگ آنقره و اسارت او، با تیمور دیدار کرد (مجدی، ۷۱؛ بروسه‌لی، ۷۴/۲) و مورد عنایت او قرار گرفت. وی پس از بازگشت تیمور از آناتولی، بار دیگر در بروسه به سلیمان چلبی پیوست و سرانجام در شهر آماسیه درگذشت (مجدی،غزی،بروسه‌لی،همانجاها).

تذکره‌نویسان از وی با عنوان «فاضل جهان و کامل دوران» (سهی، ۱۷۳) و «شاعر ظریف» (غزی، همانجا، به نقل از ابن عربشاه) یاد کرده، و او را به تبحر در «علوم عالیه و فنون حکمیه و ریاضیه» ستوده‌اند (بروسه‌لی، ۷۳/۲) و در تسلط به زبان و ادبیات عرب با ابن نباته و حاجری مقایسه کرده‌اند (غزی، همانجا).

احمدی اوزان عروضی را در شعر ترکی به کار گرفت و با سرودن قصاید و غزلیات کسب شهرت کرد و بر دیگر شاعران عثمانی چندان تأثیر نهاد که کسانی چون باقی و احمد پاشا آثار او را نظیره گفته‌اند (بانارلی، 388-389). آثار وی افزون بر ارزش هنری از جهت احتوا بر نکات تاریخی، اجتماعی و اعتقادی روزگار او نیز دارای ارزش است (همانجا).

احمدی آشکارا تحت تأثیر زبان و ادب فارسی بود، تا آنجا که بیشتر سروده‌هایش را با الهام از نظامی گنجوی، سلمان ساوجی و کمال خجندی به نظم درآورده است (همو، 390؛ IA,I/220).

آثار: احمدی در تاریخ ادبیات عثمانی و ترک، به کثرت آثار معروف است، اما بیشتر آثار او هنوز به چاپ نرسیده، و شمار اندکی از آنها نیز که به چاپ رسیده است، ناقصند. آثار او اینهاست:

۱. *اسکندرنامه*. برخی از تذکره نویسان، این منظومه را ترجمهٔ *اسکندرنامهٔ* نظامی دانسته‌اند (سهی، همانجا) و برخی نیز ضمن اعتراف به الهام و اقتباس شاعر از خمسهٔ نظامی، آن را اثری مستقل شمرده‌اند (IA, I/218؛ بانارلی، 391). این اثر که دربارهٔ زندگی و جنگهای اسکندر مقدونی پرداخته شده، اشاراتی نیز به حکمت اسلامی، طب و فلسفه دارد (اوزون چارشیلی، I/527) و در ۳۳۴ بیت پایانی آن (بانارلی، 394) «داستان تواریخ ملوک آل عثمان» از ارطغرل (د ح ۶۸۴ق/۱۲۸۵م) تا امیر سلیمان چلبی (حک ۸۰۶-۸۱۳ق/۱۴۰۳-۱۴۱۰م) آمده (اوزون چارشیلی، همانجا) که به نظر فؤاد کوپرولو فاقد ارزش علمی است (IA، همانجا). چاپی تصویری از این کتاب بر اساس نسخهٔ کتابخانهٔ دانشگاه استانبول، با مقدمه و تحقیق اسماعیل انور در ۱۹۸۳م در آنکارا منتشر شده است («دائرة المعارف...[1]»، II/166).

۲. *ترویح الارواح*. این اثر منظومه‌ای است در ۴٬۰۰۰ بیت در حفظ الصحه. اگر چه مآخذ کتاب شناسی مانند حاجی خلیفه به چنین اثری از احمدی اشاره نکرده‌اند، اما نسخه‌ای از آن به شمارهٔ ۱۷۶۷ در کتابخانهٔ توپکاپی موجود است (TS، ترکی، I/572-573). محمدطاهر بروسه‌لی نام این اثر را به اشتباه *تفریح الارواح* آورده است (۷۴/۲؛ نیز نک: IA,I/219).

۳. جمشید و خورشید. این منظومه با الهام از مثنوی جمشید و خورشید سلمان ساوجی سروده شده، و احتمالاً ترجمهٔ آن است. بانارلی معتقد است که این منظومه ترجمهٔ کامل اثر ساوجی نیست، بلکه افزوده‌هایی دارد (ص 393).

۴. *دیوان*. مهم‌ترین اثر احمدی *دیوان* اوست، مشتمل بر قصاید، غزلیات و ترجیع‌بند که به نام سلیمان چلبی سروده شده است. گزیده‌ای از این *دیوان* در ۱۹۸۸م در آنکارا نشر یافته است (TS، ترکی، II/91-92؛ «دائرة المعارف»، II/165).

۵. *مرقاة الادب*، منظومه‌ای در لغت و فرهنگی عربی-فارسی در ۴۲ بند و ۲۸ قاعده در علوم متداول آن روز: ادب، فقه و نجوم (منزوی، خطی، ۲۰۲۵/۳؛ منزوی، علینقی، ۱۸۳). نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های قونیه (منزوی، خطی، همانجا)، توپکاپی (TS، فارسی، I/116)، دارالکتب مصر (دارالکتب، ۱۴۴/۲)، مغنیسا (سبحانی، ۱۷۹) و ملک (ملک، ۲۹/۵) نگاهداری می‌شود (برای آگاهی بیشتر دربارهٔ *مرقاة الادب* و نسخه‌های آن، نک: چتین، 227-217).

---

1. *Türkiye...*

۶ و ۷. *میزان الادب*، در صرف عربی به زبان فارسی («دائرة المعارف»، همانجا). *معیار الادب*، در نحو عربی به زبان فارسی (بانارلی، 395). این دو اثر در مجموعهٔ مربوط به *مرقاة الادب* کتابخانهٔ قونیه بدین شرح مندرج است: *میزان الادب*، برگ ۱۱۳ب ـ ۱۲۱آب؛ *معیار الادب*، برگ ۱۲۴ب ـ ۱۳۰ الف («دائرة المعارف»، همانجا).

۸. *بدایع السحر فی صنایع الشعر*، گزیده‌ای از *حدائق السحر* رشیدالدین وطواط در صنایع شعر است که در قونیه نگهداری می‌شود (همانجا).

دو اثر نیز منسوب به اوست: *شرح قصیده‌ای از ابوزکریای صرصری* (د ۶۵۹ق/۱۲۶۱م) در ۲۹ بیت، به ترتیب و شمار الفبای عربی (مجدی، ۷۱؛ غزی، ۱۳۹/۲؛ حاجی خلیفه، ۱۳۴۰/۲) و *حیرة العقلاء*، که قصیده‌ای است به زبان ترکی (همو، ۶۹۴/۱).

مآخذ: بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۹۳۳م؛ ثریا، محمد، *سجل عثمانی* (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ دارالکتب، *خطی فارسی*؛ سبحانی، توفیق، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانهٔ مغنیسا*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ سهی بیگ، *هشت بهشت*، به کوشش گونای کوت، هاروارد، ۱۹۷۸م؛ طاش کوپری‌زاده، احمد، *الشقائق النعمانیة*، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ق؛ غزی، تقی الدین، *الطبقات السنیة فی تراجم الحنفیة*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، ریاض، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ قنالی‌زاده، حسن چلبی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش ابراهیم قوتلوق، آنکارا، ۱۹۷۸م؛ مجدی، محمد، *حدائق الشقائق*، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ ملک، *خطی*؛ منزوی، *خطی*؛ منزوی، علینقی، *فرهنگ نامه‌های عربی به فارسی*، تهران، ۱۳۳۷ش/۱۹۵۹م؛ نیز:
Banarlı, N. S., *Resimli Türk edebiyâtı târihi*, Istanbul, 1971; Çetin, M. N., «Ahmedī'nin Mirḳātü l-Edeb-i hakkında», *Türkiyat mecmuası*, Istanbul, 1965, vol. XIV; IA; Rieu, Charles, *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum*, London, 1888; TS, farsçe; ibid, türkçe; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1989; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1972.

علی‌اکبر دیانت

اَحْمَدی، شهر و بندری در مشرق کویت. شهر احمدی دومین شهر بزرگ کویت و مرکز عمدهٔ فعالیتهای اکتشافی، صنعتی و صادراتی نفت در آن کشور است. این شهر در ۱۰ کیلومتری ساحل خلیج فارس در ۲۹ و ۴ عرض شمالی و ۴۸ و ۲ طول جغرافیایی (*بریتانیکا*) و در حدود ۵۰ کیلومتری جنوب شرقی شهر کویت واقع شده است (خزعل، ۲۸/۱). فاصلهٔ این شهر تا شهر کویت را به علت گسترش فوق العادهٔ آن به تفاوت از ۳۰ تا ۵۰ کم نوشته‌اند (نک: WNGD: ۲۲ میل؛ خزعل، همانجا: ۳۰ میل؛ EI²,S: ۲۰ کم؛ *بستانی*: ۳۶ کم).

تاریخچه: در روزهای اول اکتشاف نفت در سرزمین کویت، شرکت نفت کویت[1] که در آن زمان به وسیلهٔ شرکت نفت ایران و انگلیس[2] و شرکت آمریکایی نفت خلیج با سرمایهٔ مساوی تشکیل شده بود، پایگاه و اردوگاه اکتشافی خود را در اَلْمَقْوَه به فاصلهٔ کمی در شمال غربی رشته تپه‌ای به نام الظهر به ارتفاع حدود ۱۲۰ متر که خود از بلندیهای معدود کویت به شمار می‌رفت، بنیاد کرد و در ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م در جنوب این تپه در نقطه‌ای به نام بُرقان به کشف نفت نایل آمد و این نقطه در سالهای بعد یکی از بزرگ‌ترین مراکز نفت خیز جهان گردید (ملاخ، 30: ۱۹/۵٪ نفت جهان). درگیری انگلیس و آمریکا در جنگ جهانی دوم، استخراج نفت را تا ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶م به تعویق انداخت، اما شرکت نفت کویت به تدریج ادارهٔ مرکزی خود را به ناحیهٔ صحرایی جنوب تپهٔ الظهر منتقل ساخت (EI²,S).

در اول ژوئیهٔ ۱۹۴۶ نفت‌کشی انگلیسی با ظرفیت ۱۵ هزار تن نخستین محمولهٔ نفت کویت را از نقطه‌ای در ساحل خلیج فارس به خارج حمل کرد. در آن روز شیخ احمد جابر الصباح، امیر کویت با چرخاندن شیری که به لولهٔ نفت زیر دریایی متصل بود، نخستین محمولهٔ نفت کشور خود را راه انداخت و بندرگاه و شهر محل ادارهٔ مرکزی شرکت نفت کویت را به نام خود احمدی نام گذارد (کویت...، 176). تا آن تاریخ کارمندان شرکت نفت در چادر زندگی می‌کردند، ولی از آن پس شرکت نفت کویت در محل احمدی شهرکی با نقشهٔ منظم و مجهز به کلیهٔ امکانات رفاهی برای کارمندان انگلیسی و آمریکایی بنا کرد، در حالی که کارگران بومی و مهاجر در حومهٔ شهرک زندگی می‌کردند. با مرور زمان، دولت کویت مشارکت خود را در امور شرکت توسعه داد و سرانجام در ۱۳۹۴ق/۱۹۷۵م مالکیت خود را بر تمامی اموال شرکت اعلام کرد و در نتیجه شهرک اصلی احمدی با حواشی بومی نشین خود یکی شد و به صورت یک شهر مهم درآمد (EI²,S)؛ طولی نکشید که صنایع عظیم نفتی از قبیل پالایشگاه و تأسیسات تولید برق، صنایع پتروشیمی و همچنین تأسیسات عظیم تصفیهٔ آب و تبدیل آب شور به شیرین در اطراف شهر احمدی به وجود آمد (همانجا). در نتیجه جمعیت شهر به سرعت افزایش یافت، چنانکه از ۵٬۷۴۰ تن در ۱۹۶۳م (کویت، 177)، به ۲۱٬۲۴۴ تن در ۱۹۷۰م رسید (*بریتانیکا*).

احمدی شهری است نوبنیاد با بناهای جدید و خیابانهای وسیع و پر درخت، جاده‌های آراسته و پارکهای عمومی فراوان با تأسیسات جدید و لوله‌کشیهای منظم آب، گاز و فاضلاب، و نیز تلفن و برق. این شهر دارای ۳ مسجد و ۲ کلیسا (یکی کاتولیک و دیگری پروتستان)، مدارس و آموزشگاههای مختلف، درمانگاهها و بیمارستانها، فروشگاهها و باشگاههای ورزشی متعدد است.

بندر احمدی یا میناءالاحمدی در ساحل خلیج فارس و در ۱۰ کیلومتری شرق شهر احمدی ایجاد شده است. این نقطه که تا قبل از کشف نفت، ساکنان اندک آن از راه صید مروارید و کشت مروارید مصنوعی به وسیلهٔ ژاپنیها، و باربری با قایقهای بادبانی امرار معاش می‌کردند، در مدت کوتاهی به یکی از مدرن‌ترین بنادر نفتی جهان مبدل شد (*بستانی*، ۳۱۰/۷).

در نوامبر ۱۹۴۹ (آبان ۱۳۲۸) پالایشگاه عظیمی در میناءالاحمدی ساخته شد که ظرفیت آن یک میلیون تن در سال، یا ۲۵ هزار بشکه در روز بود. این پالایشگاه در سال اول راه اندازی، یعنی در ۱۳۲۹ش، تنها ۱۱۸ هزار تن نفت خام را تصفیه کرد، ولی بعد از تعطیل شدن موقت

1. K.O.C. 2. A.I.O.C.

پالایشگاه عظیم آبادان، تولید نفت آن به سرعت بالا رفت، تا جایی که در ۱۳۳۱ش توانست ۹٬۳۲۶٬۰۰۰ تن نفت را تصفیه کند (کشفی، ۲۲۵).

نفت خام از چاههای متعدد کویت در مرحلهٔ اول به مخازن عظیمی به ظرفیت ۹٬۵۰۰٬۰۰۰ بشکه (کویت، 174) که در بالای تپهٔ الظهر ساخته شده، انتقال می‌یابد، و از آنجا با لوله‌های کوچک و بزرگ (از ۲۲ تا ۴۰ اینچی) به بندر احمدی منتقل می‌شود تا در آنجا تصفیه، یا از آنجا به خارج حمل شود. بندر احمدی دارای ۲ سکوی بزرگ در شمال و جنوب است که نفت‌کشهای غول پیکر قادرند در آنجا پهلو گرفته، به طور متوسط در هر ساعت ۱۰ هزار تن نفت از آن خارج کنند (بستانی، همانجا).

در ۱۹۸۶م خطوط لوله‌ای که نفت خام را از مناطق نفتی کویت به شهر و بندر احمدی می‌رساند، به این شرح بوده است: از منطقهٔ روضتین تا احمدی ۵۹ میل (۹۵ کم)؛ از منطقهٔ میناقیش تا احمدی ۳۰ میل (۴۸ کم)؛ از منطقهٔ برقان تا احمدی ۴/۷ میل (۸ کم)؛ از مَقوَع تا احمدی ۹/۷ میل (۱۵ کم) (*اوپک...*، 68,69).

مآخذ: بستانی؛ خزعل، حسین، *تاریخ الکویت السیاسی*، بیروت، ۱۹۶۲م؛ کشفی، منصور، *سیر تحول صنعت نفت در ایران و خاور میانه*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ نیز:
Britannica; EI², S; *Kuwait Today a Welfare State*, Nairobi, Quality Publications Ltd; El Mallakh, Ragaei, *Economic Development and Regional Cooperation, Kuwait*, Chicago, 1968; *OPEC Annual Statistical Bulletin*, Vienna, 1986; WNGD.
محمدحسن گنجی

اَحْمَدْ یادْگار، مورخ هندی سده‌های ۱۰-۱۱ق/۱۶-۱۷م. از زندگی او تنها می‌دانیم که از دیرباز در دربار ابوالمظفر داوودشاه بن سلیمان (حک ۹۸۰-۹۸۴ق/۱۵۷۲-۱۵۷۶م)، آخرین فرمانروای سلسلهٔ کرّانی بنگال خدمت می‌کرد (احمد یادگار، ۱-۲؛ بوریج، 287). برخی به خطا پدر او را وزیرِ میرزا عسکری برادر همایون، پادشاه تیموری هند دانسته‌اند (الیوت، V/1؛ بوریج، همانجا). عبارتی که این نویسندگان را به خطا انداخته، در حقیقت نقل قول احمد یادگار (ص ۱۴۳) از *طبقات اکبری* و مربوط به پدر نظام‌الدین هروی مؤلف آن کتاب است (قس: هروی، ۳۷/۲؛ نک: آفتاب اصغر، ۳۳۱-۳۳۲).

تنها اثر باقی ماندهٔ احمد یادگار، *تاریخ شاهی*، یا *تاریخ سلاطین افاغنه* است که بیشتر به تاریخ پادشاهان دو سلسلهٔ افغان لودی و سور در شبه قارهٔ هند، از روزگار بهلول لودی (حک ۸۵۵-۸۹۴ق/۱۴۵۱-۱۴۸۹م) تا اسکندرشاه (حک ۹۶۲ق/۱۵۵۵م) مربوط می‌شود. در ضمن نویسنده به رویدادهای دوران دو تن از پادشاهان تیموری هند، بابر (حک ۹۳۲-۹۳۷ق)، همایون (حک ۹۳۷-۹۶۳ق) و نیز ورود اکبرشاه به دهلی در ۹۶۴ق پرداخته است. داوودشاه کرانی از مؤلف خواسته بود که به پیروی از *طبقات ناصری*، نوشتهٔ منهاج سراج جرجانی و *تاریخ فیروزشاهی*، تألیف ضیاءالدین بَرَنی، اخبار سلاطین افغان هند را بنویسد (احمد یادگار، ۱-۲). گرچه احمد یادگار به تاریخ نگارش اثر خود اشاره‌ای نکرده است، اما چون *طبقات اکبری* و *معدن اخبار احمدی* تألیف احمد بن بهبل کم‌گو که جزو منابع او بوده، به ترتیب در سالهای ۱۰۰۲ق و ۱۰۲۳ق به رشتهٔ تحریر درآمده‌اند (نک: همو، ۱۳۰، نیز حاشیه؛ الیوت، V/1-2)، پس *تاریخ شاهی* می‌باید بعد از ۱۰۲۳ق نوشته شده باشد؛ بنابراین، گفتهٔ الیوت مبنی براینکه نگارش کتاب بین سالهای ۱۰۰۲-۱۰۲۰ق بوده است (V/2)، درست نیست. آفتاب اصغر نیز تاریخ اتمام آن را ۱۰۵۴ق آورده است (ص ۳۳۲) که این تاریخ در واقع تاریخ کتابت نسخهٔ خطی متعلق به شیرانی در لاهور است (نک: هدایت حسین، 10).

تاریخ شاهی دربارهٔ رویدادهای دوران پادشاهان افغان در هند، مأخذی مهم به‌شمار می‌آید (نک: حبیب الرحمان، ۱۴)، اما باید دانست که مورخ در ضبط تاریخها چندان دقتی به خرج نداده، و درمواردی برای جالب جلوه دادن حوادث تاریخی، آنها را با داستانهای خیالی درآمیخته است (هدایت حسین، 7-8).

تاریخ شاهی در دوره‌ای نگارش یافته که تأثیر و نفوذ زبانهای محلی شبه قاره، سبک فارسی نویسی را دگرگون کرده بود و نویسندگان این عهد، واژگان زبانهای بومی را در نوشته‌های فارسی به کار می‌بردند (حمیدالدین، 51؛ آفتاب اصغر، ۳۳۴). احمد یادگار در کتاب خود حدود ۸۰ واژهٔ غیرمأنوس فارسی، هندی و اردو به کار برده (نک: ص ۴۶۹-۴۷۴) که آنها را در دیگر کتابهای تاریخی آن عصر نمی‌یابیم (نک: هدایت حسین، 8). متن انتقادی *تاریخ شاهی* به کوشش محمد هدایت حسین در کلکته (۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م) به چاپ رسیده است. مکنزی و الیوت بخشهایی از آن را به انگلیسی ترجمه کرده‌اند (الیوت، V/2-66). سید نذیر نیازی *تاریخ شاهی* را به زبان اردو ترجمه کرده، و این ترجمه در ۱۹۸۵م در لاهور چاپ شده است.

مآخذ: آفتاب اصغر، *تاریخ نویسی فارسی در هند و پاکستان*، لاهور، ۱۳۶۴ش؛ احمد یادگار، *تاریخ شاهی*، به کوشش محمدهدایت حسین، کلکته، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ حبیب الرحمان، *ثلاثهٔ غساله*، ترجمهٔ عارف نوشاهی، اسلام‌آباد، ۱۳۶۸ش؛ هروی، نظام‌الدین احمد، *طبقات اکبری*، کلکته، ۱۹۱۳-۱۹۳۱م؛ نیز:
Beveridge, H., «Note on the Ta'rikh Salāṭin Afāghinah», *Journal & Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1916, vol. XII; Elliot, H.M. & J. Dowson, *The History of India as Told by its Own Historians*, Lahore, 1976; Hameed ud-Din, «Historians of Afghan Rule in India», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1962, vol. LXXXII; Hidayat Hosain, M., introd. *Tārīkh-i-Shāhī* (vide: PB, Ahmad Yadgar).
عارف نوشاهی

اَحْمَدْ یُسْری اَفَنْدی، فرزند مصطفی بوسنوی (۱۰۴۶-۱۱۰۵ق/۱۶۳۶-۱۶۹۴م)، شاعر، نویسنده، فقیه حنفی و قاضی دورهٔ سلیمان دوم عثمانی و احمد دوم.

احمد در بوسنی (بوسنه) زاده شد (بوگدانوویچ، «نویسندگان...»، ۳۰؛ عشاقی زاده، ۶۸۱). پدر او معروف به چول باشی یا چول پاشا، یکی از دیوان سالاران عثمانی بود (شیخی، ۲-۸۵/۳؛ بوگدانوویچ، همانجا؛ خانجی، ۳۵؛ کحاله، ۲۰۶/۲). احمد پس از سپری کردن تحصیلات مقدماتی در زادگاه خود، به استانبول رفت و در آنجا نزد استادان معروف از جمله کرد عبدالله افندی و صالح افندی به تکمیل تحصیلات پرداخت. آنگاه به زمرهٔ ملازمان قره چلبی‌زاده محمود پیوست و با

حمایت او از شیخ الاسلام منقاری‌زاده یحیی بن عمر، قاضی ادرنه و ممیز علما (۱۰۱۸- ۱۰۸۸ق)، به دریافت درجهٔ اجتهاد نایل آمد (شیخی، ۴۳۹/۱-۴۴۰، ۲-۸۵/۳؛ خانجی، ۳۵؛ عشاقی‌زاده، همانجا) و در ۲۰ سالگی به مقام مدرسی رسید (خانجی، همانجا؛ بوگدانوویچ، *ادبیات ...*، ۷۲) و سپس با دختر ابوالمعالی صلاح‌زاده، قاضی صاحب رأی شام ازدواج کرد (شیخی، ۲-۸۶/۳).

احمد طی سالهای ۱۰۸۲، ۱۰۸۶، ۱۰۸۹، ۱۰۹۱ و ۱۰۹۲ق به ترتیب در مدارس مقتول حسن پاشا، حمامیه، خسرو کتخدا، مدرسهٔ ثانیهٔ شیخ‌الاسلام زکریا و قوجا مصطفی به تدریس پرداخت (عشاقی‌زاده، ۶۸۲؛ شیخی، ۲-۸۵/۳؛ خانجی، همانجا) و در ۱۰۹۴ق مقارن تولد فرزندش یحیی به یکی از مدارس صحن منتقل شد (شیخی، ۲-۸۵/۳، ۲۷۴؛ عشاقی‌زاده، همانجا) و سپس به مدرسی مدرسهٔ محمدپاشا و گوهرخان سلطان دست یافت (همانجا؛ شیخی، ۲-۸۶/۳).

پس از جلوس سلیمان دوم (۱۰۹۹ق/۱۶۸۸م)، احمد یسری قاضی شهر فلبه (فیلیپوپولیس[1]) در روم‌ایلی (بلغارستان امروزی)، و سال بعد قاضی شام شد (خانجی، شیخی، عشاقی‌زاده، همانجاها؛ بوگدانوویچ، همان، ۷۲-۷۳)، اما بعد از رسیدن مصطفی پاشا آلبانیایی (از خانوادهٔ کوپریلی) به مقام صدارت، آلبانیاییها جای بوسنویها را در مقامات مهم آن زمان گرفتند (همان، ۷۳) و احمد نیز در جمادی‌الآخر ۱۱۰۱، از مقام قضا در شام عزل شد (شیخی، عشاقی‌زاده، همانجاها)؛ اما وی در رجب ۱۱۰۵، در پی صدارت یافتن بیقلی مصطفی پاشا (اواخر ۱۱۰۴ق)، بار دیگر بر مسند قضای شام نشست (همانجا؛ ثریا، ۷۵۳/۴) و سرانجام در همین سال در ۵۹ سالگی درگذشت و در صالحیهٔ دمشق به خاک سپرده شد (خانجی، شیخی، عشاقی‌زاده، همانجاها). از احمد یسری فرزندی ۱۱ ساله به نام یحییٰ بر جای ماند که به یسری زاده شهرت یافت و به مقام مدرسی رسید (شیخی، ۲-۳ /۲۷۴؛ ثریا، ۲۲۹/۱).

احمد یسری را برخی «استانبولی» (بروسه‌لی، ۴۹۹/۲) و گروهی «بوسنوی» دانسته‌اند (خانجی، ۳۵؛ بوگدانوویچ، همان، ۷۲؛ کحاله، ۳۰۶/۲) که هر دو قول با توجه به منشأ وی که بوسنی است و نیز از آن روی که در استانبول بالیده، و زندگی کرده، درست است (بوگدانوویچ، همانجا، نیز «ادبیات...»، ۹۸۹).

احمد را با عباراتی چون «در علم و فضل مشهور، در فن انشا ماهر و در زبانهای سه‌گانه قادر به نظم دلگشا... صاحب طبع مستقیم و حلیم و سلیم» ستوده‌اند (بروسه‌لی، عشاقی‌زاده، همانجاها؛ شیخی ۲-۸۶/۳) و خانجی او را «عالمی فقیه و شاعری نبیه» خوانده است (همانجا). وی در شعر «یسری» تخلص می‌کرد (شیخی، همانجا).

آثار: تألیفات متعددی به احمد یسری نسبت می‌دهند که به سه زبان ترکی، فارسی و عربی است: ۱. ترکی منشآتی، یا یسری منشآتی (عشاقی‌زاده، بروسه‌لی، شیخی، همانجاها؛ بوگدانوویچ، *ادبیات*، ۷۲-۷۳؛ بغدادی، هدیه، ۱۶۵/۱)؛ ۲. شرح علی کتاب *صدر الشریعة فی الفقه الحنفی*، به زبان عربی تا مبحث بیع (خانجی، بروسه‌لی، شیخی، همانجاها)؛ ۳. رسالهٔ *مکفیات خمسه و اثمار الاسحار* (بروسه‌لی، همانجا)؛ ۴. *نصیحت‌نامهٔ منظوم* (همانجا)؛ ۵. *دیوان اشعار* (همانجا).

بغدادی شرح *آداب الکفوی* را به احمد یسری نسبت داده است (همانجا)، اما *آداب الکفوی* که تألیف آق‌کرمانی قاضی مکه (در ۱۱۷۴ق) است، سالها پس از مرگ احمد نوشته شده است. به‌نظر می‌رسد بغدادی احمد یسری را با احمد بن مصطفی رومی معروف به امام‌زاده، مدرس حنفی (د ۱۱۹۷ق) که شارح *آداب الکفوی* بوده (همو، *ایضاح*، ۳/۱)، خلط کرده باشد.

مآخذ: بغدادی، *ایضاح*؛ همو، هدیه؛ بروسه‌لی، محمدطاهر، عثمانلی مؤلفلری، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ بوگدانوویچ، دیان، «ادبیات فارسی در یوگسلاوی»، *راهنمای کتاب*، ۱۳۴۱ش، س ۵؛ همو، *ادبیات فارسی در یوگسلاوی*، موضوع پایان‌نامهٔ دکتری دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ش، منتشر نشده؛ همو، «نویسندگان و شعرای فارسی‌گوی یوگسلاوی»، وحید، شهریور ۱۳۴۳، س ۱؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ خانجی بوسنوی، محمد، *الجوهر الاسنی فی تراجم علماء و شعراء بوسنه*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ شیخی محمد افندی، *وقایع الفضلاء* (ذیل شقائق نعمانیه)، به‌کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ عشاقی‌زاده، ابراهیم حسیب، *ذیل شقایق*، به کوشش هانس یوآخیم کیسلینگ، ویسبادن، ۱۹۶۵م؛ کحاله، عمررضا، معجم *المؤلفین*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

ناصر شعاریان ستاری

اَحْمَدْ یَسَوی، فرزند ابراهیم (د ۵۶۲ق/۱۱۶۷م)، صوفی بزرگ ترک. زادگاه او را برخی سایرام (سیرام) (کوپرولو، 61؛ «دائرة المعارف...[2]»، II/159)، و برخی دیگر شهر یسی دانسته‌اند (کاشفی، ۱۷/۱؛ خانی، ۱۰۹)، اما با توجه به اینکه در کتاب *جواهر الابرار من امواج البحار* تألیف حزینی که به گفتهٔ کوپرولو (ص 62 ,61 ,27 و حاشیه)، از کهن‌ترین و مهم‌ترین مآخذ دربارهٔ شخصیت، احوال و آداب طریقهٔ احمد یسوی است، زادگاه او سایرام آمده است (نیز نک: یارمحمد، 9)، نظر اول درست‌تر می‌نماید. تاریخ تولد او نیز دانسته نیست. برخی منابع متأخر ولادت او را در ۴۹۸ق دانسته‌اند (*بستانی*، ۳۰۶/۷). روایاتی دیگر مدت عمر او را ۱۲۰ سال آورده‌اند که با توجه به تاریخ مرگ وی، ولادت او باید در ۴۴۲ق روی داده باشد (کوپرولو، 62، حاشیهٔ 3؛ یارمحمد، 10؛ رشاد، ۶۹)؛ لیکن احمد یسوی در *دیوان حکمت* (ص 171-170) از رسیدن خود به ۱۲۵ سالگی سخن می‌گوید که در این صورت ولادت او در ۴۳۷ق باید روی داده باشد (نیز نک: یارمحمد، همانجا).

پدرش، شیخ ابراهیم، از مشایخ مشهور سایرام بود (کوپرولو، 62). سلسلهٔ نسب او را به محمد حنفیه، فرزند علی (ع) رسانده‌اند و از آنجا که در سایرام به کسانی که سلسلهٔ نسبشان به محمد حنفیه می‌رسیده، «خواجه» می‌گفتند، احمد یسوی را نیز خواجه احمد می‌خواندند (میرخواند، ۲۶۸/۶؛ خواندمیر، ۴۶۸/۳؛ سمرقندی، ۱۲۷؛ «دائرة

---

1. Philippopolis 2. *Türkiye...*

المعارف»، II/160).

احمد در کودکی به شهر یسی، یا به نام امروزی آن، ترکستان، آمد و در آنجا ساکن شد (کوپرولو، 63). او در این شهر مورد توجه بابا ارسلان (ارسلان باب، ارسلان بابا) واقع شد و تا پایان عمر بابا ارسلان، در ملازمت او بود. پس از مرگ وی و به اشارت قبلی او، به بخارا رفت (کاشفی، ۱۸/۱). بخارا در سدهٔ ۶ق قلمرو حکومت قراخانیان بود و با آنکه اهمیت دورهٔ سامانی را نداشت، هنوز یکی از مراکز مهم علمی اسلامی در ماوراءالنهر به شمار می‌رفت (کوپرولو، ۶۴).

احمد در این شهر به عالم و صوفی مشهور آن عصر، خواجه یوسف همدانی پیوست و شخصیت وی با تأثیر معنوی خواجه یوسف شکل گرفت. وی از دست خواجه یوسف خرقه دریافت کرد و یکی از ۴ خلیفهٔ اوشد ــ سومین خلیفه بعد از عبدالله برقی و حسن انداقی (جامی، ۳۷۷؛ کاشفی، همانجا؛ احمد کاسانی، ۷۲ـ۷۳).

بعد از درگذشت حسن انداقی، احمد یسوی به خلیفگی خواجه یوسف به ارشاد پرداخت، اما پس از مدتی، اصحاب و مریدان را در بخارا به ملازمت و متابعت خواجه عبدالخالق غجدوانی سفارش کرد و خود رهسپار یسی شد (سمرقندی، ۴۲؛ کاشفی، نیز «دائرة المعارف»، همانجاها).

احمد یسوی، در میان اقوام کوچ نشین ترک که در حوالی سیردریا و تاشکند و حتی آن سوی سیر دریا می‌زیستند، نفوذ فراوان یافت و پیروان بسیار از روستاییان نیمه کوچ‌نشین در اطراف او گرد آمدند (کوپرولو، 114؛ تریمینگام، 59-58).

شمس الدین پانی پتی، خلیفهٔ علاءالدین علی احمد صابر و خواجه محمد قطغنو را از احفاد شیخ احمد دانسته‌اند (ابوطاهر، ۱۷۹؛ غلام سرور، ۳۲۲/۱).

در ۷۹۹ق/۱۳۹۷م، زمانی که تیمور به شهر یسی رفت، آرامگاه احمد یسوی را زیارت کرد (میرخواند، خواندمیر، همانجاها؛ شرف الدین، ۶۰۸) و در همان زمان دستور داد که بر بالای آن بنای باشکوهی برپا کنند که در مدت دو سال ساختمان آن با دو مناره و چندین شبستان و حجره در اطراف صحن ساخته شد. در کنار احمد یسوی، همسر او و نیز رابعه سلطان بیگم، نوهٔ تیمور مدفونند. این بنا از آثار مهم معماری اسلامی در آسیای میانه به شمار می‌رود و همواره در طول تاریخ، زیارتگاه طبقات مختلف بوده است («دائرة المعارف»، همانجا؛ «مجموعهٔ معماری...»[1]، 161-144؛ نیز نک: فضل الله، ۲۵۶-۲۵۷).

برخی، رضی‌الدین علی لالای سمرقندی (د ۶۴۲ق) را مصاحب خواجه احمد دانسته‌اند (علاءالدوله، ۳۰؛ نفیسی، ۷۴۶/۲) و همچنین حاجی بکتاش ولی را هم از اصحاب او شمرده‌اند (همو، ۷۵۷/۲) و برخی دیگر نیز احمد را از شاگردان خواجه بهاءالدین نقشبندی می‌دانند (سارلی، ۱۲۶) که هیچ یک از این اقوال از نظر تاریخی صحیح نیست.

در *روضة‌الصفا* (میرخواند، همانجا) و به تبع آن در *حبیب السیر* (خواندمیر، همانجا) نسبت خواجه احمد به صورت نسوی آورده شده که بی‌شک ناشی از اشتباه کاتبان است.

نام برخی از مریدان و خلفای خواجه احمد نیز در کتابهای تاریخی و تذکره‌ها آورده شده است، از جمله منصور آتا (د ۵۹۴ق/۱۱۹۸م)، پسر ارسلان بابا، سعید آتا خوارزمی (د ۶۱۵ق/۱۲۱۸م) و سلیمان حکیم آتا (د ۵۸۲ق/۱۱۸۶م) که کلمات حکمت آمیز خود را به زبان ترکی بیان کرده است و می‌توان او را معروف‌ترین خلیفهٔ احمد یسوی در میان ترکان دانست. صوفی محمد دانشمند را نیز یکی از خلفای او دانسته‌اند (کاشفی، ۱۸/۱-۲۱؛ نیز نک: خانی، ۱۰۹).

یکی از صوفیه به نام سید مرشد درویش یسوی از صوفیان این طریقه بوده، و در ۹۹۶ق کتابی در مقامات مشایخ طریقهٔ یسویه در استانبول تألیف کرده است (نفیسی، ۴۰۶/۱-۴۰۷). چنانکه گذشت، حزینی نیز، کتابی با عنوان *جواهر الابرار من امواج البحار*، دربارهٔ شخصیت، احوال و آداب طریقهٔ احمد یسوی نوشته است که تنها نسخهٔ آن در کتابخانهٔ سلیمانیه در استانبول موجود است (نک: کوپرولو، 369-368 ,27,62).

آثار:

۱. *دیوان حکمت*، مشهورترین اثر خواجه احمد یسوی است که در آن مطالب و مضامین صوفیانه را به زبان ترکی جغتایی به نظم کشیده است. ترکان شرقی به اشعاری که به شیوهٔ سخن احمد یسوی سروده شده باشد، «حکمت» می‌گویند، و حکمت به معنی اشعار دینی است (EI²). *دیوان حکمت* به ۶۹ بخش تقسیم، و هر بخش یک حکمت نامیده شده است (نک: ص 117-17) و از آغاز تا پایان همه حکمت و اندرز و وصیت است. در این کتاب در کنار نکات مربوط به مبانی دینی، اصول کلی انسانیت، محبت، شفقت و حسن روابط اجتماعی در قالب شعر بیان شده است (یارمحمد، 13)، هم در *دیوان حکمت* و هم در دیگر آثار احمد، توجه خاص به ۴ رکن اساسی سلوک، یعنی شریعت، طریقت، حقیقت و معرفت آشکار است (همو، 12؛ نیز نک: «دائرة المعارف»، II/161؛ ماسینیون، II/243-246).

در سالهای اخیر ترجمه و تفسیر *دیوان حکمت* به زبان قزاقی مورد توجه قرار گرفت (یارمحمد، 15). در ۱۹۹۰م ترجمه‌ای به قلم بیتنف[2] در مجلهٔ «قزاقستان مرکزی[3]» منتشر شد و در ۱۹۹۱م گزیده‌ای با عنوان «چهل حکمت[4]» به قلم ایماژانف[5] انتشار یافت. *دیوان حکمت* یک بار در استانبول (۱۸۹۷م)، ۴ بار در قازان و یک بار به صورت سنگی در تاشکند به چاپ رسید («دائرة المعارف»، همانجا). نیز *دیوان حکمت* به خط سیریلی به کوشش قاراتایف و دیگران و با مقدمهٔ محمد رحیم یارمحمد اوغلی در آلماتی (۱۹۹۳م) چاپ شده است. ضمیمهٔ این

1. *Ahmed Yasawi...* 2. S. Bitenov 3. *Ortalyq Qazaqstan.* 4. *Qyryq Hikmet.* 5. X. Z. Imajanov

دیوان، «مناجات نامهٔ» احمد یسوی و نیز ترجمهٔ *دیوان* و «مناجات نامه» به زبان قزاقی نیز به طبع رسیده، و در آخر آن فرهنگی از اصطلاحات *دیوان حکمت* آمده است (ص 257-253). اهمیت این *دیوان* بیشتر از آن جهت است که یکی از نخستین نمونه‌های شعر عرفانی ترکی را در بر دارد و از قدیم‌ترین آثار منظوم ادبیات ترک به شمار می‌رود.

۲. «مناجات نامه»، که ضمیمهٔ *دیوان حکمت* آورده شده (ص 122-118)، و مشتمل بر ۶۸ بیت به ترکی جغتایی است (همانجا).

اثری دیگر با عنوان «فقرنامه»، به احمد یسوی نسبت داده‌اند که در بعضی از نسخه‌های چاپی *دیوان حکمت* نیز به چاپ رسیده است، اما این رساله در حقیقت مقدمه‌ای است به نثر بر *دیوان* که به بعضی از نسخه‌های آن ضمیمه شده، و تألیف آن از احمد یسوی نیست، بلکه در دوره‌های بعد کسانی که *دیوان* او را گرد آورده‌اند، آن را نوشته و در *دیوان* جای داده‌اند. متن «فقرنامه» را کمال ارسلان با بررسی مفصل در ویژگیهای زبان آن، چاپ کرده است («دائرةالمعارف»، همانجا).

مآخذ: ابوطاهر سمرقندی، «سمریه»، قندیه و سمریه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ احمد کاسانی، «رسالهٔ بیان ذکر قلبی»، *رسائل*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ گنج بخش اسلام‌آباد، شم‍ ۱۴۰۱؛ بستانی؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ش؛ خانی خالدی نقشبندی، عبدالمجید، *الحدائق الوردیة*، دمشق، ۱۳۰۸ق؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رشاد، عبدالشکور، «دو نکتهٔ شایان ترجه و تصحیح»، *آریانا*، ۱۳۵۰ش، دورهٔ ۲۹، شم‍ ۶؛ سارلی، اراز محمد، *ترکستان در تاریخ*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ سمرقندی، محمد، «قندیه»، قندیه و سمریه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ شرف الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام الدین اوروبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ علاءالدولهٔ سمنانی، احمد، *چهل مجلس*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیاء*، لکهنو، ۱۲۹۰ق؛ فضل‌الله بن روزبهان، *مهمان نامهٔ بخارا*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ش؛ کاشفی، علی، *رشحات عین الحیات*، به کوشش علی‌اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ میرخواند، محمد، *تاریخ روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Ahmed Yasawi, *Divani Hikmet*, ed. M. Qaratacv et al., Almaty, 1993; *Ahmed Yasawi Architectural Complex*, Almaty, 1988; EI[2]; Köprülü, F., *Türk edebiyatı'nda ilk mutasavviflar*, Ankara, 1976; Massignon, L., *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, Paris, 1975; Trimingham, J.S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1989; Yarmohamedoqly, M., introd., *Divani Hikmet* (vide: Ahmed Yasawi).

توفیق هاشم‌پور سبحانی

اَحمَدیلیان، فرمانروایان مراغه و گاه تبریز در سدهٔ ۶ و اوایل سدهٔ ۷ق، منسوب به احمدیل کُرد رَوّادی.

این خاندان منسوب به احمدیل بن ابراهیم بن وهسودان روادی کردی هستند (نک: ابن اثیر، ۵۱۶/۱۰). منابع دیگر، مستقل از *الکامل* ابن اثیر، مانند *ذیل تاریخ دمشق* ابن قلانسی (ص ۱۷۵)، *زبدة التواریخ* ابوالقاسم کاشانی (ص ۱۷۱) و *جامع التواریخ* رشیدالدین فضل الله (ص ۱۳۷) نیز او را کردی نوشته‌اند. با اینهمه، کسروی در *شهریاران گمنام* (ص ۱۴۸، ۲۳۰) او را از خاندان تازی رَوّادیان دانسته، و گفتهٔ ابن اثیر را خطا پنداشته است. همو می‌گوید که کردان روادی (به تخفیف واو)، تیره‌ای از هذبانیان کرد بوده، و در ارمنستان و اران حکومت داشته‌اند، نه در آذربایجان (همانجا).

در سده‌های ۳ و ۴ و ۵ق دو خاندان به نام روادی در آذربایجان و اران فرمان می‌راندند که یکی از آنان عرب و دیگری کرد بوده است. روادیانِ عرب از اولاد روادبن مُثَنّیٰ ازدی بوده‌اند که در سدهٔ ۳ق در بعضی از نواحی آذربایجان حکومت داشته‌اند و چنانکه کسروی می‌گوید از ۲۳۵ق به بعد دیگر از ایشان خبری نیست (ص ۱۵۲، ۱۶۰). در ۳۴۴ق ابن حوقل از ابوالهیجا پسر رواد صاحب اهر و ورزقان نام می‌برد (۳۳۶/۲) که کسروی این ابوالهیجا را از اولاد همان روادیان عرب می‌شمارد (ص ۱۶۱).

منجم باشی نویسندهٔ *جامع الدول* (نک: ذیل روادیون) کتابی با عنوان *تاریخ الباب و الابواب* در دست داشته که مؤلف آن ناشناخته است و در این کتاب تاریخ روادیان (به تخفیف واو) کردی نقل شده است و این خاندان همان است که کسروی ایشان را عرب پنداشته و این احمدیل نوادهٔ وهسودان از همین خاندان بوده است. با این تصریح کتاب *تاریخ الباب و الابواب* و مورخان دیگر که همه از یکدیگر مستقل هستند، تقریباً تردیدی نیست که بر خلاف آنچه کسروی پنداشته، این احمدیل، کرد بوده است، نه عرب و یا عربِ کرد شده، چنانکه مینورسکی (نک: EI[2]، ذیل احمدیل، نیز مراغه)، و به پیروی از او لوتر در مقالهٔ «اتابکان مراغه» (نک: *ایرانیکا*، II/898) پنداشته‌اند. نام احمدیل نیز خود دلیل بر کرد بودن اوست، زیرا «ایل» در زبان کردی علامت تصغیر است. جد احمدیل ابومنصور وهسودان ششمین تن از خاندان روادیان بوده است (منجم‌باشی، همانجا، به نقل از *تاریخ الباب و الابواب*؛ نیز نک: ابن‌اثیر، همانجا). روادیان کرد که احمدیل از ایشان بوده است، بطنی از کردان هَذَبانیه بوده‌اند که در دُوین از شهرهای مرزی آذربایجان می‌زیستند و صلاح‌الدین ایوبی معروف از ایشان بوده است (ابن خلکان، ۱۳۹/۷).

احمدیل: نخستین خبر از احمدیل در حوادث سال ۵۰۱ق، در جنگ میان سلطان محمد بن ملکشاه سلجوقی و صَدَقة بن مَزْیَد اسدی، امیر نامدار عرب که به قتل صدقه منجر شد، آمده است. احمدیل اسب مشهور صدقه را که در جنگ زخم برداشته بود، سوار کشتی کرد تا به بغداد ببرد، ولی اسب در راه مرد (ابن اثیر، ۴۴۷/۱۰). بنابراین احمدیل در آن جنگ از امرای همراه سلطان محمد بوده است.

خبر دیگر مربوط به حوادث سال ۵۰۵ق است. در این سال مردم حلب به بغداد آمدند و از تسلط صلیبیان و مظالم ایشان شکایت کردند و سلطان محمد پسر ملکشاه ناچار شد عده‌ای از امیران بزرگ خود را به جنگ آنان بفرستد. یکی از ایشان احمدیل فرمانروای مراغه بود (همو، ۴۸۵/۱۰؛ ابن عدیم، ۳۶۶۴/۸-۳۶۶۵) که در آن زمان شوکتی داشت و درآمد اقطاع او را در سال، ۴۰۰ هزار دینار و عدهٔ لشکر او را ۵ هزار تن نوشته‌اند (ابن عدیم، قسم التراجم...، ۱۶۰). این لشکرکشی از همان

آغاز محکوم به ناکامی بود، زیرا یکی از امرا به نام بُرسُق، صاحب همدان، گرفتار بیماری نقرس بود و امیر سکمان (سقمان) قطبی شاه ارمن نیز بیمار بود. امیر احمدیل نیز که طمع داشت پس از مرگ سکمان، اقطاعات او را از سلطان محمد بگیرد، چندان رغبت نداشت به جنگ رود. به هر حال در نیمهٔ محرم ۵۰۵ امرای سلطان از فرات گذشتند و در ۱۹ محرم در بیرون تل باشر (به مسافت دو روز راه در شمال حلب) که در دست صلیبیان بود، فرود آمدند. ظاهراً ژُسلن صاحب تل باشر از سستی عزم امرای مسلمان آگاه بود و تصمیم گرفت که قوی‌ترین آنها یعنی احمدیل را از جنگ منصرف سازد؛ از این‌رو با فرستادن رسولانی در نهان و بذل مال و هدیه او را وادار ساخت که دست از محاصرهٔ تل باشر بردارد. احمدیل که طمع در اقطاعات امیر سکمان بسته بود و می‌خواست هر چه زودتر نزد سلطان باز گردد، این فرصت را غنیمت شمرد و دست از محاصره برداشت و به حلب بازگشت و سپاهیان او در غارت اطراف حلب بدتر از صلیبیان رفتار کردند. ملک رضوان پادشاه حلب نیز در به روی ایشان نگشود (ابن قلانسی، ۱۷۴-۱۷۵). خبری در دست نیست که آیا احمدیل موفق شد اقطاعات یا بعضی از اقطاعات امیر سکمان قطبی را بگیرد، یا نه. اما از اینکه ابن اثیر در حوادث سال ۵۱۰ق (نک: دنبالهٔ مقاله) او را «صاحب مراغه و غیرها من آذربایجان» می‌نویسد (۵۱۶/۱۰)، معلوم می‌گردد که او لااقل قسمتی از اقطاعات وی را گرفته بوده است، زیرا پیش از آن او را فقط «صاحب مراغه» می‌خواند (همو، ۴۸۵/۱۰).

احمدیل در ۵۱۰ق در بغداد به دست باطنیان کشته شد (همو، ۵۱۶/۱۰؛ رشیدالدین، ۱۳۷). دشمنی باطنیان با احمدیل به سالهایی بر می‌گردد که او در محاصرهٔ قلاع اسماعیلیهٔ ایران دست داشته است. به گفتهٔ ابوالقاسم کاشانی در *زبدة التواریخ* (ص ۱۶۲)، احمدیل در لشکرکشی امیر شیرگیر به قلاع اسماعیلیان که از سوی سلطان محمد سلجوقی فرستاده شده بود، شرکت داشت. در این لشکرکشی احمدیل، اسحاق نامی را که کوتوال یکی از دژهای اسماعیلیان بود، به «وعده‌های کاذب» فریفت و او دژ را به ایشان تسلیم کرد. چون اسحاق پیش سلطان محمد رفت، سلطان سوگندهای امرا (و در رأس ایشان احمدیل) را در امان دادن به او معتبر دانست و گفت «تو از شر ما ایمن باشی»، اما در نهان دستور داد تا او را بکشتند. همین امر سبب شد که باطنیان کینهٔ احمدیل را در دل گرفتند و سرانجام او را از میان برداشتند. در اینجا این نکته قابل ذکر است که برخلاف منابع دیگر، در *جامع الدول* در ذکر خاندان روادیان آمده است که باطنیان او را زخمی کردند و او نمرد (منجم باشی، همانجا). احتمال می‌رود که احمدیل در آن مجلس کشته نشده، و بعد بر اثر جراحات درگذشته باشد و به‌گفتهٔ ابوالقاسم کاشانی «قتل احمدیل کردی... بر دست عبدالملک رازی و گویند بر دست چهار رفیقان حلبی» روی داد (ص ۱۷۱)، اما در *زبدة التواریخ* چاپی به اشتباه سال قتل او ۴۹۳ق ذکر شده است (قس: رشیدالدین، همانجا).

نکتهٔ مهم دیگر آنکه هم در *جامع التواریخ* و هم در *زبدة التواریخ* که هر دو منبع مشترکی دارند، احمدیل کردی را «(همشیرهٔ)» سلطان محمد ملکشاهی خوانده‌اند. همشیره به معنی برادر یا خواهر رضاعی است (*لغت‌نامهٔ دهخدا*)؛ بنابراین احمدیل برادر رضاعی سلطان محمد بن ملکشاه سلجوقی بوده است.

آق‌سنقر احمدیلی (مق ۵۲۷ق/۱۱۳۳م): خاندان احمدیلی یا اتابکان مراغه فقط از لحاظ نام منسوب به احمدیل بوده‌اند و مؤسس حقیقی آن همین آق سنقر بوده است. وی برخلاف گفتهٔ کسروی، پسر احمدیل نبوده، بلکه مملوک ترکی از ممالیک احمدیل بوده است (برای شرح حال او، نک: هد، آق سنقر احمدیلی).

نصرت‌الدین ارسلان ابه: آق سنقر احمدیلی را دو پسر بود: یکی به نام ارسلان ابه به القاب نصرت‌الدین و خاص بک، و دیگری «شیر» یا شیرگیر (بنداری، ۱۸۱، ۲۲۴؛ راوندی، ۲۴۱؛ نیز نک: منجم‌باشی، ذیل بنی آق سنقر). کسروی (ص ۲۳۵) معتقد است که ارسلان ابه به معنی شیرشکار است (از کلمهٔ «ارسلان» به معنی شیر و «آو» به‌معنی شکار در ترکی) و سخن وی در این‌باره درست می‌نماید، زیرا که نام هر دو برادر یکی بوده است، یکی به ترکی (ارسلان ابه) و دیگری به فارسی (شیرگیر).

دربارهٔ اوایل زندگی ارسلان ابه پس از مرگ پدرش، مورخانی مانند بنداری و ابن اثیر اطلاعی به دست نداده‌اند، ولی در *جامع الدول* مطالبی هست که پیداست از منبع اصیل دیگری اخذ شده است. اما در نسخهٔ خطی *جامع الدول* (کتابخانهٔ عمومی بایزید) که از عکس آن در این مقاله استفاده شده، اشتباهاتی در سنوات و مطالب دیگر دیده می‌شود که احتمالاً باید از کاتب باشد. مؤلف *جامع الدول* (همانجا) می‌نویسد که «خاص بک» (یعنی ارسلان ابه) پس از قتل پدرش آق سنقر احمدیلی «متولی ملک» شد که به معنی آن است که خاص بک احمدیلی به جای پدرش حاکم مراغه و اطراف آن گردید. در این میان داوود (پسر سلطان محمود پسر سلطان محمد پسر ملکشاه سلجوقی) به آذربایجان بازگشت و تدبیر کارهای او را خاص بک متکفل گردید. میان داوود و عمش مسعود جنگهایی درگرفت که کارهای آن در دست همین امیر نصرت‌الدین خاص بک بود. پس از آنکه خلیفه مسترشد از مسعود شکست خورد (۱۰ رمضان ۵۲۹)، داوود و اتابکش (خاص بک) سپاه بزرگی تهیه کردند تا به جنگ مسعود بروند و خلیفه را که اسیر شده بود، به بغداد باز گردانند. ابن اثیر (۲۵/۱۱) در حوادث سال ۵۲۹ق می‌نویسد که ملک داوود که در آذربایجان بود، به خلیفه نوشت که راه خود را به دینور برگرداند تا او خود با سپاهش در آنجا حاضر شوند و او را یاری دهند (ابن اثیر از ارسلان ابه نام نمی‌برد)، اما مسترشد نپذیرفت و به دایمرج (نزدیکی همدان) رفت. مؤلف *جامع الدول* (همانجا) می‌گوید که مسترشد پس از هزیمت، از داوود یاری خواست. شاید این یاری خواستن در نهان صورت گرفته باشد، زیرا مسترشد پس از شکست در دست مسعود افتاده بود. ارسلان ابه با مخدوم خویش (داوود) در

۵۳۰ق به بغداد رفت و در آنجا خطبه به نام داوود (برای سلطنت) خوانده شد. پس از آن خلیفه الراشد و دیگران (از جمله داوود و ارسلان ابه) متفق شدند که با سلطان مسعود بجنگند (ابن اثیر، ۳۶/۱۱-۳۷)، ولی چون از نزدیک شدن مسعود به بغداد آگاهی یافتند، متفرق شدند و ارسلان ابه و ملک داوود به آذربایجان رفتند (همو، ۴۰/۱۱-۴۱). در اینجا هم خلیفه الراشد از داوود یاری خواست. سرانجام در ۵۳۲ق جنگی میان سلطان مسعود و ملک داوود و امرایی که با او بودند، در «پنج انگشت» همدان درگرفت که به‌قول ابن اثیر در آن غالب و مغلوب معلوم نشد و هر دو سپاه فرار کردند (۶۰/۱۱-۶۱). پس از آن ملک داوود از الراشد جدا شد و به فارس رفت و الراشد نیز در نزدیکی اصفهان به دست باطنیان کشته شد (همو، ۶۲/۱۱).

ابن اثیر در این وقایع از سرنوشت ارسلان ابه که متکفل امور داوود بود، خبر نمی‌دهد و مؤلف *جامع الدول* (همانجا) می‌گوید امیر خاص بک احمدیلی مدبر امر ملک محمد بن محمود (برادر داوود) گردید، تا آنکه او در ۵۴۷ق به سلطنت رسید. اما چنانکه از نوشتهٔ ابن اثیر (۱۶۲/۱۱) بر می‌آید: آنکه سلطان محمد را بر تخت نشانده بود، امیر خاص بک بن پلنکری (بلنکری) از امرای مقتدر و مشهور سلاجقه بود و امیر خاص‌بک احمدیلی، یا ارسلان ابه در این موقع و حتی مدتی پیش از آن در آذربایجان بوده است. بنداری (ص ۱۹۷، ۱۹۸) می‌گوید خاص بک بن بلنکری پس از کشتن ابن طغایرک در نزدیکی گنجه، به محاصرهٔ اردبیل و از آنجا به محاصرهٔ مراغه رفت. بنداری از کسی که در مراغه بوده است، نام نمی‌برد، اما ظاهراً باید همین خاص بک احمدیلی باشد که مراغه پس از پدرش در اقطاع او بود. بنابراین چنین می‌نماید که ارسلان ابه، یا خاص بک احمدیلی خود را در مراغه مستقل می‌دانسته، و از مسعود سلجوقی و خاص بک بن بلنکری امیر او اطاعت نمی‌کرده است. چون سلطان محمد بن محمود در اواخر ۵۴۷، یا اوایل ۵۴۸ق به سلطنت رسید، خاص بک بن بلنکری را که موجب پادشاهی او شده بود، بکشت و سر او را نزد اتابک ایلدگز و ارسلان ابه فرستاد، به گمان اینکه آن دو به سلطان خواهند پیوست؛ ولی آن دو سلطان محمد را به بی‌وفایی و نقض عهد متهم کردند (همو، ۲۱۰، ۲۱۱) و با لشکریان خود به زنجان رفتند تا به خدمت سلطان سلیمان‌شاه بن محمد بن ملکشاه که دعوی سلطنت داشت، برسند. اما سلیمان‌شاه و وزیرش، فخرالدین ابوطاهر، پیوسته مست بودند و به کارهای مملکت‌داری نمی‌رسیدند. به همین سبب هر دو امیر از او جدا شدند. ایلدگز به قصد اران به آذربایجان رفت و ارسلان ابه و امرا به مرج قراتکین رفتند تا سلیمان‌شاه و وزیر او را از میان بردارند. سلیمان‌شاه آگاه شد و فرار برقرار اختیار کرد (همو، ۲۱۲، ۲۱۳). بنداری می‌گوید چون سلطان محمد از نفرت امرا آگاه شد، به اصفهان رفت و چون می‌دانست که سپاهیان با عمش سلیمان شاه نخواهند ساخت، با امرای اطراف مکاتبه کرد که ناگاه خبر فرار سلیمان شاه رسید و امرای دولت نزد او شتافتند و او را تهنیت گفتند. بنداری نام این امرا را ذکر نکرده است، اما بی‌شک یکی از ایشان همین ارسلان ابه احمدیلی بوده است (ص ۲۱۳، ۲۱۴).

هنگامی که ایلدگز و ارسلان ابه نزد سلیمان شاه رفته بودند، برادر سلطان محمد به نام چغری شاه با اتابکش ایاز در آذربایجان بود و خاطر این دو امیر را به خود مشغول داشته بود. سلطان محمد برای اینکه این دو امیر بزرگ را به خود جلب کند، شرف‌الدین گردبازو را برای اصلاح میان چغری شاه و این دو امیر به آذربایجان فرستاد و او در حالی رسید که جنگ میان چغری شاه و آن دو درگرفته بود. گردبازو میان طرفین آشتی برقرار کرد و چغری شاه تسلیم گردبازو شد و اتابک ایلدگز و ارسلان ابه آذربایجان را میان خود تقسیم کردند، بجز اردبیل که آن را به امیر آغوش دادند (همو، ۲۲۲). در ۵۴۹ق زن سلطان محمد درگذشت و سلطان به ماتم نشست. امیر ایلدگز با سپاه آذربایجان و امیر شیر (شیرگیر برادر ارسلان ابه) با سپاه برادرش به تسلیت به همدان رفتند و مدتی اقامت کردند و بعد اجازه گرفتند و بازگشتند (همو، ۲۲۳-۲۲۴). بنابراین، امیر ارسلان ابه جزو هواخواهان و خدمتگزاران سلطان محمد درآمده بود و شاید وفادارترین کس به او بود، زیرا سلطان به هنگام مرگ (ذیحجهٔ ۵۵۴) پسر کوچک خود را به آق سنقر احمدیلی (مراد ابن آق سنقر احمدیلی یعنی همین ارسلان ابه است) سپرد و گفت: «می‌دانم که سپاهیان به این کودک سر طاعت فرود نخواهند آورد، او را به امانت به‌دست تو می‌سپارم که به بلاد خود ببری» و ارسلان ابه او را به مراغه برد (ابن اثیر، ۲۵۱/۱۱).

در ۵۵۶ق شرف‌الدین گردبازو امیر سلیمان شاه را به جهت افراط در شرابخواری و اهمال در امور سلطنت معزول کرد و کشت. پس از آن به ایلدگز که اران و بیشتر آذربایجان در دست او بود، کس فرستاد که ارسلان‌شاه را با خود بیاورد تا سلطنت به نام او کنند. ارسلان‌شاه پسر طغرل بن محمد بن ملکشاه بود و ایلدگز مادر او را به زنی گرفته بود و پهلوان، پسر ایلدگز، و قزل ارسلان پسر دیگر او نیز از همین زن بودند. ارسلان‌شاه در دست ایلدگز آلتی بیش نبود و کارها همه به فرمان ایلدگز بود. پس از آنکه ارسلان شاه را بر تخت نشاندند، ایلدگز به ارسلان ابه نامه نوشت و از او خواست که به حضور ارسلان شاه برود. ارسلان ابه نپذیرفت و گفت که از او دست بردارند والا نزد او کسی است که او را به سلطنت بر می‌دارد و مقصود او همان پسر سلطان محمد بود که در هنگام وفات او را به ارسلان ابه سپرده بود. این امتناع او به تشجیع ابن هبیره، وزیر خلیفه المقتفی، بود که به او نامه نوشته بود تا آن پسر را به سلطنت بردارد. المقتفی به درخواست ایلدگز برای خواندن خطبه به نام ارسلان شاه جواب نداده، و فرستادهٔ او را با توهین باز گردانده بود. اصولاً المقتفی خلیفه پس از شکست محاصرهٔ بغداد به دست سلطان محمد، دیگر خود را مستقل از سلاجقه می‌شمرد و به ایشان اعتنایی نداشت. ایلدگز چون پاسخ رد ارسلان ابه را شنید، سپاهی به سرکردگی پسرش پهلوان به جنگ او فرستاد. ارسلان ابه با سپاهیانی که شاه ارمن صاحب خلاط به یاری او فرستاده بود، به مقابلهٔ پهلوان شتافت و در کنار سپیدرود او را شکست سختی داد (همو، ۲۶۶/۱۱-۲۶۹). در ۵۵۷ق

گرجیان به بلاد مسلمانان حمله بردند و دست به قتل و غارت فجیعی زدند. ایلدگز و ارسلان ابه با آنکه دشمن بودند، هر دو با کمک شاه ارمن پسر سکمان قطبی به مقابلهٔ گرجیان شتافتند و در صفر ۵۵۸ آنان را درهم شکستند (همو، ۱۱/۲۸۶-۲۸۷).

در ۵۶۳ق ارسلان ابه خواست تا پسر سلطان محمد را که نزد او بود، به سلطنت بردارد. از این‌رو رسولی با هدایا به بغداد فرستاد تا خطبه به نام او کنند و چون می‌دانست که خلیفه حضور سلجوقیان را در بغداد برنخواهد تافت، قول داد که او هرگز پا به عراق نخواهد گذاشت و چیزی جز خطبه نخواهد خواست. جواب خلافت «تطییب قلب» او بود و این بدان معنی است که در عین آنکه درخواست ارسلان ابه را نپذیرفتند، نخواستند او را ناخشنود گردانند. اما ایلدگز از شنیدن این خبر برآشفت و سپاهی به فرماندهی پسرش پهلوان به جنگ ارسلان ابه فرستاد و او را شکست داد چنانکه ارسلان ابه ناچار شد در مراغه متحصن شود، اما رسولان آن دو را صلح دادند و پهلوان نزد پدر خود که در همدان بود، بازگشت (همو، ۱۱/۳۳۲). ارسلان ابه در ۵۷۰ق مرد و پسر خود فلک الدین را به جانشینی برگزید.

فلک الدین: پس از مرگ ارسلان ابه، پهلوان پسر ایلدگز فرصت را غنیمت شمرد و به قلمرو او حمله کرد. ظاهراً قلعهٔ رویین دژ که از قلاع بسیار مستحکم اطراف مراغه بود، مرکز اموال و اسلحهٔ احمدیلیان بود و فلک الدین نیز در همانجا متحصن گردید و پهلوان نتوانست آنجا را بگیرد. بعد به محاصرهٔ مراغه پرداخت و چون صدرالدین قاضی مراغه با اسیرانی که از سپاه پهلوان گرفته بود، خوش‌رفتاری کرده، و آنان را آزاد ساخته بود، پهلوان به وساطت وی به صلح تن درداد و قرار شد که تبریز را نیز که از سوی قزل ارسلان برادر پهلوان محاصره شده بود، به پهلوان واگذار کنند. از اینجا معلوم می‌شود که تبریز و نواحی آن نیز در دست احمدیلیان بوده است (همو، ۱۱/۴۲۳).

علاءالدین کُرب (کُرپا، کُرپه) ارسلان: وی پس از فلک‌الدین بر تخت نشست. نام کرب چنانکه کسروی به درستی حدس زده است، نامی ترکی و به معنی کودک است، چنانکه امروز در ترکی آذری به کودک شیرخواره «کُرپه» می‌گویند. بنابراین کرب ارسلان یا کرپا ارسلان به‌معنی شیرکوچک است. منجم‌باشی (همانجا) او را فرزند فلک الدین می‌نامد، ولی کسروی (همانجا) از این بیت نظامی در هفت پیکر (ص ۲۳):

در بزرگی برابر ملک است   وزبلندی برادر فلک است

که برای همین علاءالدین کرب ارسلان سروده است، حدس زده که او باید برادر فلک الدین باشد نه پسر او. این حدس کسروی درست است، زیرا ابن فوطی نام او را علاءالدین ارسلان (بن؟) کربة بن نصرة الدین ابه ارسلان بن اتابک قراسنقر (؟) الاحمدیلی المراغی نوشته است (۴(۲)/۱۰۷۱). اما در این نوشته دو اشتباه هست: یکی آنکه به جای ارسلان کربه، «ارسلان بن کربه» آمده، و دیگر آنکه به جای آق سنقر، «قراسنقر» ذکر شده است. اشتباه اخیر را ابن اثیر (۱۲/۲۷۵) نیز مرتکب شده است. ابن فوطی او را پادشاهی نیک سیرت، ملایم و دوستدار دانشمندان و ائمه [فقها و اهل حدیث] و مایل به «قراء و صوفیه» وصف کرده است (۴(۲)/۱۰۷۱). این وصف با این مطلب که نظامی هفت پیکر را به نام او ساخته، و او را ستوده است، تطبیق می‌کند (نک: ص ۲۱-۲۹).

به گفتهٔ نظامی (ص ۲۷، ۲۸) کرب ارسلان دو پسر بزرگ داشته است: یکی نصرةالدین ملک محمد و دیگری احمد که گویا لقب او فلک‌الدین بوده است، ولی ابن اثیر در حوادث سال ۶۰۴ق که وفات علاءالدین قراسنقر (درست: آق سنقر)، یعنی نوهٔ آق سنقر احمدیلی صاحب مراغه را ذکر می‌کند، می‌گوید از او پسر خردسالی بر جای ماند (همانجا). این گفتهٔ ابن اثیر یا اشتباه است (چنانکه در نام قراسنقر اشتباه کرده است)، و یا آنکه باید گفت آن دو پسر بزرگ در زمان حیات علاءالدین کرب ارسلان درگذشته‌اند. اصولاً تاریخ این قسمت تاریک است و تحقیق در آن مجال دیگری لازم دارد. به هر حال به گفتهٔ ابن اثیر در ۶۰۲ق جنگی میان علاءالدین و ابوبکر بن پهلوان و آیدغمش مملوک پدرش پهلوان درگرفت. مظفرالدین گوگبوری صاحب اربل به کمک علاءالدین آمده بود، ولی با نامهٔ تهدید آمیز آیدغمش به جای خود بازگشت و ابوبکر پسر پهلوان و آیدغمش مراغه را در حصار گرفتند و علاءالدین ناچار به صلح تن درداد و قلعه‌ای از خود را به تصرف ابوبکر داد و ابوبکر هم دو شهر اشنو و اُرمیه را به اقطاع او داد (در *الکامل* ابن اثیر به جای اشنو، به غلط «استوا» آمده است، نک: ۱۲/۲۳۶-۲۳۷). از سرنوشت دو پسر علاءالدین که نظامی نام برده است، اطلاعی در دست نیست و چنانکه گفته شد، ابن اثیر در حوادث ۶۰۴ق از مرگ علاءالدین خبر می‌دهد و می‌گوید پس از او پسرش که کودکی بود، ولایت یافت و کارهای او دردست خادم پدرش بود. یکی از امرای پدرش بر او بشورید، ولی این خادم او را شکست داد و مملکت بر پسر علاءالدین باقی ماند، تا آنکه وی در اول ۶۰۵ق درگذشت و از آن خاندان کسی نماند و نصرةالدین ابوبکر بن پهلوان بر بلاد احمدیلیان بجز رویین دژ که بسیار مستحکم بود و آن خادم از آن پاسداری می‌کرد، مستولی گردید (همو، ۱۲/۲۷۵).

ابن فوطی از شخصی به نام عزالدین ابوالحارث ارسلان ابه بن اتابک الترکی صاحب مراغه، می‌گوید که امیری عادل بود و شیخ ما کمال الدین احمد بن العزیز المراغی قاضی سراو (سراب) او را مدح گفته است و در جنگی که میان او و نصرةالدین بیشکین در نواحی ورزمان [درست: ورزقان] از اعمال تبریز در ۶۰۵ق روی داد، کشته شد. او صاحب مدرسه‌ای است که اکنون [در زمان ابن فوطی] به مدرسهٔ قاضی معروف است (۴(۱)/۲۷-۲۸).

ابن فوطی (د ۷۲۳ق) تقریباً در این روزگار می‌زیسته است و از آگاهیهایی که به دست می‌دهد، برمی‌آید که از تاریخ آن زمان مطلع بوده است. پس باید پرسید که این عزالدین ابوالحارث ارسلان ابه چه نسبتی

با علاءالدین کرب ارسلان داشته است؟ آیا پسر او بوده؟ و در این صورت ارتباط او با آن کودک صغیری که ابن اثیر می‌گوید در ۶۰۵ق درگذشت، چیست؟ احتمال می‌رود که ابن اثیر به‌سبب دوری از محل، اطلاع دقیقی از وقایع نداشته است و باید قول ابن فوطی را که نشانیهای بیشتری می‌دهد، بر سخن او ترجیح داد. از سوی دیگر از نصرةالدین بیشکین اطلاع چندانی در دست نیست و زامباور به استناد کتاب مارکوف که سکه‌های ارمیتاژ را چاپ کرده است، او را از ملوک اهر می‌شمارد (ص ۲۹۶).

پس از ۶۰۵ق خبر دیگری که از خاندان احمدیلیان در دست است، مربوط به ۶۱۸ق است که مغولان، رویین دژ را محاصره کردند و صاحب مراغه زنی بوده که در رویین دژ اقامت داشته است. مغولان مراغه را گرفتند و کشتار کردند، ولی ظاهراً به رویین دژ دست نیافتند (ابن اثیر، ۳۷۷/۱۲). از این زن اخباری هم در *سیرة السلطان جلال الدین منکبرنی* دیده می‌شود که در رویین دژ اقامت داشت و شرف الملک وزیر جلال‌الدین رویین دژ را محاصره کرد و می‌خواست که آن زن را به عقد خود درآورد، ولی خود سلطان جلال الدین آن زن را گرفت و به حرم خود فرستاد (نسوی، ۲۶۳، ۲۶۴).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامر، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عدیم، عمر، *بغیة الطلب* (قسم التراجم الخاصة بتاریخ السلاجقة)، به کوشش علی سویم، آنکارا، ۱۹۷۶م، ج ۸، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *تلخیص مجمع الآداب*، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۲م؛ ابن قلانسی، حمزه، *ذیل تاریخ دمشق*، به کوشش آمدرز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *زبدة التواریخ*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة النصرة*، *مختصر تاریخ آل سلجوق* عمادالدین کاتب، به کوشش محمد عزاوی، قاهره، ۱۹۷۴م؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ* (قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و...)، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ زامباور، *معجم الانساب*، ترجمهٔ زکی محمد حسن بک و دیگران، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ کسروی، احمد، *شهریاران گمنام*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ منجم باشی، احمد، *جامع الدول*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ سلیمانیه، شم ۵۰۶۹؛ نسوی، محمد، *سیرة السلطان جلال الدین منکبرنی*، به کوشش حافظ احمد حمدی، قاهره، ۱۹۵۳م؛ نظامی گنجوی، *هفت پیکر*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نیز:
EI[2]; *Iranica*.

عباس زریاب

اَحْمَدِ یَنالْتَگین (مق ۴۲۵ق/۱۰۳۴م)، سپهسالار ترک نژاد غزنویان در هند که در اوایل حکومت مسعود غزنوی (۴۲۱-۴۳۲ق) سر به شورش برداشت.

منابع تاریخی مربوط به زندگانی احمد ینالتگین را می‌توان به دو دستهٔ متمایز تقسیم کرد: نخست از *تاریخ گردیزی* و *تاریخ بیهقی* باید نام برد که در همان عصر نوشته شده، و از عمده‌ترین مآخذ این دوره به شمار می‌آیند؛ جز آن باید از آثار متأخرتری چون *تاریخ بیهق* اثر علی بن زید بیهقی که اشارات کوتاهی به احمد ینالتگین دارد و نیز *الکامل* ابن اثیر یاد کرد. اما برخی از گزارشهای ابن اثیر با روایتهای ابوالفضل بیهقی و گردیزی مغایرتهای چشمگیری دارد. با توجه به اینکه کتاب *مشارب التجارب* اثر علی بن زید بیهقی ــ که اکنون نشانی از آن در دست نیست ــ بی‌گمان از منابع ابن اثیر در بیان تاریخ ماوراء النهر و خراسان بوده (مثلاً نک: ابن اثیر، ۳۸۰/۱۱)، و نیز با توجه به برخی شباهتها میان عبارات *الکامل* (مثلاً نک: همو، ۳۹۵/۹-۳۹۶) و *تاریخ بیهق* (بیهقی، علی، ۲۷-۲۸)، می‌توان حدس زد که ابن اثیر در ذکر این روایتها بر کتاب *مشارب التجارب* تکیه داشته است، اما این نکته در پژوهشهای مربوط به این دوره چندان مورد توجه قرار نگرفته است.

ابوالفضل بیهقی که خود ناظر بسیاری از رویدادهای دورهٔ فرمانروایی محمود و مسعود غزنوی بوده، تنها اشاره کرده که احمد ینالتگین به روزگار محمود (حک ۳۸۸-۴۲۱ق) خزانه‌دار بوده است (ص ۳۴۹؛ نیز نک: گردیزی، ۴۲۵)، اما به گفتهٔ ابن اثیر، هنگامی که محمود برخی از نواحی هندوستان را گشود، احمد ینالتگین را به عنوان نایب خود بر آن مناطق برگمارد و او در این مقام کفایت و شایستگی از خود نشان داد (۴۲۸/۹) و نیز در واپسین لشکرکشی محمود به هند، احمد در مقدمهٔ لشکر سلطان، شهر برسی (نرسی؟) را به باد غارت داد (بیهقی، علی، همانجا)، ولی ابن اثیر که ذیل حوادث ۴۲۱ق، با تفصیل بیشتری به این رویداد پرداخته، به تهاجم خود احمد ینالتگین به این شهر اشاره دارد (۳۹۵/۹-۳۹۶). با توجه به اینکه، به روایت ابوالفضل بیهقی (همانجا)، سلطان‌مسعود، احمد را فقط خزانه‌دار پدر خویش خوانده و او را در کار سپاهیگری، مردی بی‌تجربه دانسته و گفته است که وی «شاگردی سالاران نکرده»، باید به گزارشهای علی بن زید بیهقی و ابن اثیر، بادیدهٔ تأمل نگریست.

هنگامی که مسعود در ۴۲۱ق، برخلاف وصیت پدر و پس از چیرگی بر برادرش محمد، به سلطنت نشست و به مصادره و قتل بسیاری از کارگزاران پدر فرمان داد، به روایت گردیزی (همانجا)، اموال احمد ینالتگین را نیز مصادره کرد و همین امر عصیان آیندهٔ او را در هند موجب شد (نک: دنبالهٔ مقاله). به گزارش ابوالفضل بیهقی، چون مسعود در ۴۲۲ق سپهسالار سابق هندوستان، اریارق را فروگرفت، احمد ینالتگین را به جای وی برگماشت. با اینکه احمد ینالتگین از دشمنان پیشین احمد بن حسن میمندی (ﻫ م) وزیر به شمار می‌رفت و به روایت بیهقی، مصادرهٔ اموال احمد به دست همین وزیر انجام گرفت، اما وزیر نیز این انتصاب را تأیید کرد، زیرا بر آن بود که عامل هندوستان، ابوالحسن‌علی‌قاضی‌شیراز را که رقیب‌خود در امر وزارت می‌پنداشت، براندازد. این امر و نیز ادعای احمد ینالتگین مبنی بر آنکه وی فرزند سلطان محمود است، موجب شد که وی به رغم نداشتن تجربهٔ کافی در سپاهیگری، به این مقام مهم دست یابد (ص ۳۴۹-۳۵۰، ۵۱۵؛ نیز نک: بازورث، ۱۰۶/۱).

ادارهٔ قلمرو غزنویان در هند، ساختاری دو گانه داشت: یکی فرماندهی نظامی که در دست سپهسالارانی بود که خاستگاه غلامی داشتند و دیگری سازمان اداری که دبیری ایرانی بر آن نظارت داشت (همو، ۷۳/۱). احمد ینالتگین پس از ورود به هند، به زودی با ابوالحسن

علی قاضی شیراز، عامل آنجا بر سر تقسیم قدرت به کشمکش برخاست و به پشتیبانی نظامیان و غازیان در هند و نیز به پشتگرمی احمد بن حسن میمندی در دربار غزنه، بر آن شد که قدرت را به طور کامل قبضه کند. از همین رو در ۴۲۴ق از آب سند گذشت و بنارس را گشود و اموال بسیاری به غنیمت گرفت. او این غنایم را که اصولاً برای کسانی که به حکومت هند فرستاده می‌شدند، وسوسه‌انگیز بود، همراه با خراج شاهزادگان هند، خود تصاحب کرد و تنها بخش کوچکی از آن را به دیوان هند فرستاد. از سوی دیگر وی کسانی را برای خریداری غلامانی ترک، نهانی به ترکستان فرستاد تا از این راه سربازانی وفادار پیرامون خود گرد آورد. سپهسالار هند پس از آنکه توانست برخی از ترکمنهای آن حدود را نیز با خود همراه سازد، در ۴۲۵ق آشکارا بر ضد دولت غزنوی سر به شورش برداشت (بیهقی، ابوالفضل، ۵۱۵، ۵۱۷-۵۱۹، ۵۲۰). ابوالفضل بیهقی نیرو گرفتن ترکمنها و آشوبگری آنان را در خراسان، نتیجهٔ عصیان احمد ینالتگین در هندوستان دانسته است (ص ۵۱۴-۵۱۵).

افزون بر این، در برخی از شهرهای دیگر قلمرو امپراتوری غزنوی چون خوارزم و عراق عجم نیز اغتشاش پدید آمده بود (همو، ۵۴۵؛ نیز نک: هیگ، 29 - 28) و در این میان نواحی هند به سبب ثروت انبوه آن برای دولت غزنوی از اهمیت خاصی برخوردار بود. از همین رو سلطان مسعود به سرکوب شورش احمد ینالتگین سرسختانه پای فشرد. به گفتهٔ گردیزی (ص ۴۳۰-۴۳۱)، احمد ینالتگین نخست سپاهی را که مسعود برای سرکوب شورش او به هند گسیل داشته بود، سخت شکست داد و تارومار کرد؛ اما ابن اثیر گفته است خود سلطان به هند لشکر کشید و شورش را فرونشاند و بار دیگر وی را فرمانبردار خود کرد، اما احمد پس از بازگشت سلطان، دوباره سر به شورش برداشت و این بار ملک هند (تلک) از سوی سلطان به مقابله رفت و او را درهم شکست (۴۳۳/۹، ۴۴۱-۴۴۲). با اینهمه ابوالفضل بیهقی فقط از پیکار تلک که سلطان او را به سپهسالاری هند و فروکوفتن احمد فرستاده بود، یاد کرده است. سرانجام احمد چون نتوانست در مقابل سپاه غزنوی مقاومت کند، گریخت و هنگام عبور از آب سند کشته شد و پسرش نیز به اسارت درآمد (ص ۵۱۹-۵۲۲، ۵۴۵-۵۴۶، ۵۵۸). تاریخ مرگ احمد را ۴۲۶ ق (ابن اثیر، همانجا) و ۴۲۷ق (گردیزی، همانجا) نیز گفته‌اند.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ بیهقی، علی، *تاریخ بیهق*، به کوشش کلیم‌الله حسینی، حیدرآباد، ۱۹۶۸م؛ باسورث، کلیفورد ادموند، *تاریخ غزنویان*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۵۶ش؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:
Haig, Wolseley, « The Yamini Dynasty of Ghanzi and Lahore... », *The Cambridge History of India*, Delhi, 1987, vol.III.

ابوالفضل خطیبی

اَحْمَدیّه، نک: ادریسیه.

اَحْمَدیّه، نک: بدویه.

اَحْمَدیّه، نک: قادیانیه.

اَحْمَر، ابوالحسن علی بن مبارک (یا حسن، نک: یاقوت، ۵/۱۳) (د ح ۱۹۴ق/۸۱۰م)، ادیب و نحوی اوایل عصر عباسی. هیچ یک از منابع به اصل و نسب یا آغاز زندگی او اشاره نکرده‌اند. تاریخ و محل ولادت او نیز دانسته نیست و این بی‌خبری احتمالاً از آنجاست که وی مردی گمنام بود و با سماجت و خوش اقبالی، از فرصتها بهره جست و مدارج ترقی را پیمود و در زمرهٔ نامداران ادب عرب درآمد.

در روایتی آورده‌اند که وی نخست سپاهی بود و از پاسداران کاخ هارون‌الرشید به شمار می‌رفت، اما در دنبالهٔ این روایت افسانه‌آمیز، پیشهٔ او با مراتب دانش وی پیوند می‌یابد، از این قرار که احمر علاقهٔ وافری به فراگیری دانش داشت، به هنگام فراغت در مجالس درس کسایی (ه م) شرکت می‌جست و ادب و نحو می‌آموخت، اما چون فرصت او اندک بود، ناچار همه روزه که کسایی برای آموزش فرزندان خلیفه به بارگاه او می‌رفت، احمر او را تا کاخ خلیفه همراهی می‌کرد و در راه پرسشهای علمی خود را با وی در میان می‌گذاشت و از او پاسخ می‌شنید. این پرسش و پاسخ در هنگام مراجعت کسایی نیز ادامه می‌یافت و بدین‌سان، احمر رفته رفته از ادب عرب توشه‌ای اندوخت و بر اثر زیرکی و ممارست خویش، نزد استاد منزلتی یافت؛ چنانکه وقتی کسایی بیمار شد و هارون از او خواست تا جانشینی برای خویش برگزیند، او که از دست‌اندازی رقیبان بر مقام و منصب خویش بیمناک بود، از احمر که شاگردی بی‌خطر می‌نمود، خواست تا آموزش فرزندان خلیفه را برعهده گیرد و برای این کار هر روز آنچه را که باید به آنان بیاموزد، از خود وی فرا گیرد. از سوی دیگر، خلیفه را نیز که از برکشیدن مردی سپاهی و گماشتن او به آموزگاری فرزندانش اکراه داشت، به این کار راضی ساخت. فراگیری تدریجی مسائل ادبی از کسایی و آموزش آنها به فرزندان خلیفه، احمر را که پیش تر سپاهی گمنامی بیش نبود، به شهرت و ثروت رسانید، تا آنجا که خود ادیبی نامدار شد و بر همهٔ شاگردان کسایی برتری یافت (همو، ۵/۱۳-۹).

به درستی نمی‌دانیم که این روایت طولانی که یاقوت از قول مرزبانی و او نیز از قول یکی از شاگردان کسایی نقل کرده، تا چه پایه با واقعیت تاریخی سازگار است. مسلّم این است که احمر از برکت آشنایی و مصاحبت با ادیبانی چون رُؤاسی و کسایی آوازه‌ای یافت و در زمرهٔ استادان مکتب نحوی کوفه درآمد (نک: ابن جراح، ۲۶؛ ابوطیب، ۸۹؛ یغموری، ۲۳۵، ۲۸۳؛ ابن ندیم، ۷۲-۷۳).

گفتنی است که آنچه منابع کهن‌تر دربارهٔ گماشتن احمر به آموزگاری امین آورده‌اند، مؤید روایت یاقوت است (نک: مسعودی، ۶/۳۲۱-۳۲۲؛ زبیدی، ۱۳۴؛ یغموری، ۳۰۱؛ خطیب، ۱۲/۱۰۴؛ ابن انباری، *نزهة...*، ۶۴). در یکی از این روایتها (مسعودی، همانجا)، سفارشهای هارون به احمر دربارهٔ چگونگی تربیت امین و حقوق و وظایف استاد و آنچه جانشین او باید بیاموزد (*قرآن*، تاریخ، شعر و ادب، آداب رفتار و جز آن)، از قول خود احمر نقل شده است. خدمت در بارگاه هارون، چنانکه پیداست، نحوهٔ زندگانی و شیوهٔ رفتار احمر را یکسره دگرگون کرد.

درآمد هنگفت او را، هم از اشاره‌های خود او و دیگران می‌توان دریافت و هم از روایتی که در آن زندگانی پر تجمل و رفتار اشراف منشانهٔ احمر که در نظر برخی معاصرانش ناخوش آیند می‌نموده، وصف شده است (نک: زبیدی، همانجا؛ یاقوت، ۵/۱۳، ۹-۱۰؛ قفطی، ۳۱۴/۲، ۳۱۶-۳۱۷؛ فیروزآبادی، ۱۶۲).

یکی از مایه‌های شهرت احمر، مناظره‌های او با برخی ادیبان و نحویان نامدار آن عصر مانندابوعبیده، اصمعی و یزیدی است(زجاجی، ۱۷۱-۱۷۲، ۱۹۲؛ قفطی، ۳۱۴/۲- ۳۱۵)، اما مهم‌تر از اینها، شرکت او در مناظره میان کسایی و سیبویه (ه م)، دو پیشوای مکتبهای کوفه و بصره است. این مناظره که به «مسألهٔ زنبوریه» معروف شده، و یکی از مشهورترین مباحثه‌های نحوی میان این دو مکتب است، در بغداد و در حضور یحیی، جعفر و فضل برمکی برگذار شد و در آن، چنانکه منابع نقل کرده‌اند، نخست احمر و فرّاء (ه م) کوشیدند با پرسشهای نحوی خود عرصه را بر سیبویه تنگ کنند تا کسایی بتواند با پرسش معروف خویش دربارهٔ إعراب کلمه‌ای و سپس نظرخواستن از عربی بدوی دربارهٔ آن، برسیبویه چیره گردد (زجاجی، ۸-۱۰؛ زبیدی، ۶۸-۷۰؛ خطیب، ۱۰۴/۱۲-۱۰۵؛ سخاوی، ۵۴۹-۵۵۳؛ قفطی، ۳۱۴/۲، ۱۰۴/۴؛ قس: ابن انباری، *الانصاف*، ۷۰۲/۱-۷۰۶؛ ابن هشام، ۱۲۱/۱-۱۲۳).

رابطهٔ احمر با فراء، دیگر شاگرد نامدار کسایی، نیز درخور توجه است. این‌دو که در مناظرهٔ مذکور در کنار هم برسیبویه می‌تاختند، در واقع خود رقیب یکدیگر بودند و رقابتشان حتی به نوعی اختلاف و دشمنی تبدیل شده بود (یاقوت، ۱۰/۱۳). با آنکه برخی، این اختلاف را ناشی از مسائل مالی میان این دو دانسته‌اند (قفطی، ۳۱۷/۲)، شک نیست که رقابتها و برتری جوییهای شخصی، این‌دو ادیب را در برابر هم قرار داده بود. چه، برطبق برخی روایتها که البته سخت مبالغه‌آمیز می‌نماید، احمر همواره برجسته‌ترین شاگرد کسایی بوده، و به‌خصوص در ذوق و قریحه و احاطه به مسائل نحوی بر فراء برتری داشته است و حتی گویند فراء در مواردی از او دانش آموخته، و یک بار هم که درصدد برآمده تا مانند احمر به املای شواهد نحوی بپردازد، استقبالی از مردم ندیده است (ابن انباری، نزهة، همانجا؛ یاقوت، ۱۰/۱۳، ۱۱؛ سیوطی، بغیة...، ۱۵۹/۲). سخنان دوستانه و ستایش‌آمیزی نیز که وی پس از مرگ احمر دربارهٔ او بر زبان راند (یاقوت، ۱۰/۱۳؛ قفطی، همانجا)، اگر هم به مصلحتی بوده باشد، باز مانع آن نشد که وی از مخالفت احمر با نظریات نحوی خود یاد کند (ابن‌انباری، همانجا). اما، شاید روایتی که در آن، داوری کسایی دربارهٔ این دو رقیب نقل شده، به حقیقت نزدیک‌تر باشد: وی در پاسخ این پرسش که کدام یک از این‌دو به نحو آگاه‌ترند، گفت احمر حافظ تر است و فراء به آنچه می‌گوید آگاه‌تر (زجاجی، ۲۱۲).

آنچه کسایی به آن اشاره کرده، یعنی حافظهٔ نیرومند، یکی دیگر از عوامل شهرت احمر بوده است. گویند وی، گذشته از قصیده‌ها و ابیات غریب، ۴۰ هزار بیت شاهد نحوی از برداشته است (خطیب، ۱۰۴/۱۲؛ ابن انباری، همانجا؛ یاقوت، ۱۱/۱۳). به هر روی، شواهد لغوی و شعری متعددی که منابع از او نقل کرده‌اند، از وسعت دانسته‌ها و محفوظات ادبی او حکایت می‌کند (مثلاً، نک: ابوعبید قاسم، ۲۴۹/۱؛ ابن سکیت، ۷۶، جم؛ ابن ابی ثابت، ۱۵۵، جم؛ ابن عاصم، ۲، ۳؛ قالی، ۸۹/۲؛ ازهری، ۱۲۰/۱۰، جم؛ زبیدی، ۱۳۴؛ جوهری، ۷۱/۱، جم؛ ابو عبید، ۴۳، جم؛ نیز نک: GAS, VIII/118-119). حتی در روایتی می‌بینیم که وی بر برخی اشعار ابونواس خرده می‌گیرد (مرزبانی، ۲۴۷-۲۴۸). با اینهمه، برخی معاصران برآنند که در مقام علمی احمر مبالغه شده است و این نکته را که تقریباً در هیچ‌یک از منابع کهن به قول یا رأی خاصی از او در مسأله‌ای اشاره نشده، مؤید نظر خود دانسته‌اند. آنچه را نیز دربارهٔ احاطهٔ احمر به نحو و برتری او بر فراء گفته شده، صرفاً از ادعاهای برخی نحویان کوفه شمرده‌اند که درستی آنها به ثبوت نرسیده است (نک: مخزومی، ۱۱۱-۱۱۲؛ قس: روایت داوری کسایی میان احمر و فراء).

احمر راویان نامداری چون ابوعبید قاسم بن سلام و ابومسحل اعرابی داشته است (زبیدی، ۱۳۵؛ یغموری، ۳۱۵؛ سیوطی، *المزهر*، ۴۱۲/۲؛ قس: EI², S). دو کتاب نیز به نامهای *التصریف* و *تفنن البلغاء* به وی نسبت داده‌اند. در *الفهرست* ابن ندیم (ص ۷۳) نام کتاب اخیر *یقین البلغاء* آمده است (نک: یاقوت، همانجا؛ قفطی، ۱۰۴/۴) که هیچ‌یک در دست نیست. وی شعر نیز می‌سروده است (زبیدی، ۱۲۸). بیتی از سروده‌های او را یاقوت نقل کرده است. اسحاق موصلی که برخی اشعار او را دیده، آنها را سست و ضعیف خوانده است (یاقوت، همانجا).

در تاریخ وفات احمر اختلاف است، اما بیشتر منابع وفات او را در ۱۹۴ق حین سفر حج نوشته‌اند (یغموری، ۳۰۱؛ یاقوت، ۵/۱۳، ۱۰؛ قفطی، ۳۱۷/۲؛ قس: ابن انباری، همانجا). برخی منابع از مجلسی خبر داده‌اند که متوکل، خلیفهٔ عباسی، برای گزینش آموزگاری برای فرزندانش، منتصر و معتز، ترتیب داده، و در آن جمعی از ادیبان عصر، از جمله احمر را گرد آورده است (زجاجی، ۶۱-۶۲؛ ابن ندیم، ۷۹). اما با توجه به تاریخ خلافت متوکل (۲۳۲-۲۴۷ق)، باید روایت مزبور یا دست کم حضور احمر را در آن بی‌اساس دانست.

مآخذ: ابن ابی ثابت، ابومحمد، *خلق الانسان*، به‌کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۸۵م؛ ابن انباری، عبدالرحمان، *الانصاف*، قم، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ همو، *نزهة الالباء*، به‌کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن جراح، محمد، *الورقة*، به‌کوشش عبدالوهاب عزام و عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن سکیت، یعقوب، *کنز الحفاظ*، به‌کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۸۹۵م؛ ابن عاصم، مفضل، *الفاخر*، به‌کوشش استوری، لیدن، ۱۹۱۵م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هشام، عبدالله، *مغنی اللبیب*، به‌کوشش مازن مبارک و محمدعلی حمدالله، قم، ۱۴۰۸ق؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحد، *مراتب النحویین*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *فصل المقال*، به‌کوشش عبدالمجید عابدین و احسان عباس، خرطوم، ۱۹۵۸م؛ ابوعبید قاسم بن سلام خزاعی، *غریب الحدیث*، بیروت، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به‌کوشش علی حسن هلالی و دیگران، قاهره، الدار المصریة للتألیف و الترجمه؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، به‌کوشش احمد عبدالغفور عطار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ زبیدی، محمد، *طبقات النحویین واللغویین*، به‌کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳م؛ زجاجی، عبدالرحمان، *مجالس العلماء*، به‌کوشش عبدالسلام محمد هارون، کویت، ۱۹۶۲م؛ سخاوی، علی، *سفر السعادة و سفیر الافادة*، به‌کوشش محمد احمد دالی، دمشق،

۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ همو، *المزهر*، به‌کوشش محمد احمد جاد مولی بک و دیگران، صیدا/بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ فیروزآبادی، محمد، *البلغة فی تاریخ أئمة اللغة*، به‌کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ قالی، اسماعیل، *الامالی*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ج ۲، ۱۹۵۲م، ج ۴، ۱۹۷۳م؛ مرزبانی، محمد، *الموشح*، به‌کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ مخزومی، مهدی، *مدرسة الکوفة*، قاهره، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به‌کوشش باربیه دُمنار، پاریس، ۱۸۷۱م؛ یغموری، یوسف، *نور القبس*، *مختصر المقتبس* مرزبانی، به‌کوشش رودلف زلهایم، بیروت، ۱۹۶۴م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:
EI², S; GAS.

مهران ارزنده

اَحْنَفِ بْنِ قِیْس، ابو بحر صخر بن قیس بن معاویة بن حصین (د ۶۷ق/۶۸۶م)، از رجال معروف صدر اسلام که در فتح ایران و وقایع مهم عصر خلافت امام علی(ع) و آغاز دولت اموی نقشی بس مهم داشت.

احنف از بنی تمیم و از تیرهٔ بنی مُرّة بن عبید بود و پدرش را در جاهلیت بنی مازن کشته بودند (ابن قتیبه، ۴۲۳؛ ابن حزم، ۲۱۷؛ برای سلسله نسب او، نک: ابن سعد، ۹۳/۷؛ بلاذری، *انساب...*، گ ۴۹۲ آ- ب). نام احنف را به اختلاف صخر (مثلاً خلیفه، *طبقات...*، ۴۶۲/۱؛ ابن قتیبه، همانجا؛ ابن عساکر، ۴۲۱/۸-۴۲۳) و هم ضحاک گفته‌اند (مثلاً ابن سعد، همانجا؛ بخاری، *التاریخ...*، ۱۸۴/۱؛ ابن عساکر، همانجا). اما این نام اخیر درست نمی‌نماید (نک: مامقانی، ۱۰۳/۱). از روایت بلاذری (همان، گ ۴۹۳ آ) نیز برمی‌آید که منشأ اطلاق این نام بر احنف فقط روایات کلبی بوده است. افزون بر آن احنف در صدر پیمان صلحی که با مرزبان مرورود بست، خود را صخر خوانده است (نک: طبری، ۳۱۰/۴). در وجه تسمیهٔ وی به احنف، همهٔ منابع اتفاق نظر دارند که چون زاده شد، در پایش علتی بود و بدان سبب او را احنف خواندند (حَنَف: برگشتن انگشت ابهام بر روی انگشتان دیگر و بدان سبب بر پاشنه راه رفتن).

نام احنف نخستین بار در شرح وقایع عصر پیامبر(ص) آمده است: هنگامی که پیامبر اکرم گروهی را برای تبلیغ اسلام به میان بنی تمیم (یا بنی سعد شاخه‌ای از تمیم) فرستاد، احنف اسلام آورد و قبیلهٔ خود را نیز بدان توصیه کرد و گفته‌اند که پیامبر(ص) او را بدین سبب دعای خیر فرمود (بلاذری، همان، گ ۴۹۳ آ، ۴۹۴ ب، ۴۹۵ آ؛ بخاری، همان، ۱۸۵/۱). احنف هرگز به حضور پیامبر نرسید و در فتنهٔ سجاح، پیامبر دروغین، در زمرهٔ بنی تمیم بدو پیوست، امابه زودی او را به نادانی منسوب کرد و راه خویش گرفت (بلاذری، همانجا؛ جاحظ، ۲۰۷؛ ابوالفرج، ۱۶۶/۱۸). ظاهراً بدین سبب بود که چون به روزگار خلافت عمر نخستین بار با نمایندگان بنی تمیم به مدینه آمد، خلیفه که گویا هنوز دل او را با اسلام راست نمی‌شمرد، یک سال نزد خود بازش داشت و بیازمودش و چون از وفاداریش مطمئن شد، به ابو موسی اشعری نوشت که احنف را با لشکر به فتح خراسان فرستد (بلاذری، همان، گ ۴۹۴ آ) و به روایتی او را گفت که در کارها با احنف رای زند (ابن سعد، ۹۴/۷).

دربارهٔ سالهایی که احنف در شهرهای ایران به تاخت و تاز پرداخت و نیز شهرهایی که به دست او فتح شد، روایات مختلف است. از روایت بلاذری (همانجا) برمی‌آید که عمر در اواخر حیات خود احنف را به خراسان فرستاد. در حالی که به نوشتهٔ طبری، در ۱۷ یا ۲۰ ق احنف و ابو موسی اشعری، هرمزان را از فارس به مدینه آوردند (۸۶/۴، ۹۴)، پس می‌بایست لااقل در همان سنوات به ایران رفته باشد (نیز قس: همو، ۱۶۶/۴، روایت سیف)، مگر آنکه رفتن او به خراسان پس از بازگشت از سفر جنگی اولش به فارس بوده باشد. روایت دیگری از سیف نیز مؤید این معنی است که احنف در ۲۲ ق، یعنی اواخر روزگار عمر روی به خراسان نهاده است (همانجا). مطابق روایت طبری (۱۶۷/۴) احنف اندکی پس از ورود به خراسان به اصفهان رفت. بلاذری (*فتوح...*، ۳۸۳/۲-۳۸۴) نیز آورده است که احنف در ۲۳ ق از سوی عبدالله بن بُدَیل به یهودیهٔ اصفهان تاخت و آنجا را به صلح گشود و به روایتی همراه ابن بدیل در مقدمهٔ سپاه ابوموسی اشعری آنجا را تصرف کرد. به نظر می‌رسد که فتح کاشان به دست احنف نیز در همین ایام رخ داده باشد (همان، ۳۸۳/۲؛ ابونعیم، ۲۲۵). در این وقت یزدگرد ساسانی که در صدد گردآوری لشکر بود، به خراسان رفت و احنف نیز از طریق طبسین وارد آن دیار شد و پس از فتح هرات به مرو شاهجان رفت و کسانی را به فتح نیشابور و سرخس فرستاد. یزدگرد مرو شاهجان را رها کرد و احنف سر در پی او نهاد و مرو رود را نیز گرفت و به تعقیب یزدگرد به بلخ راند. اما لشکر کوفه پیش از او یزدگرد را گریزانده، و بلخ را تصرف کرده بودند.

احنف به مرورود بازگشت و کس به فتح طخارستان فرستاد و خود فتح‌نامه به عمر نوشت. خلیفه دستور داد که به همان اندازه بسنده کند و از جیحون نگذرد. احنف یک بار دیگر هم یزدگرد را که به خراسان بازگشته، و بلخ را گرفته، و به مرورود تاخته بود، هزیمت کرد و بلخ را گرفت (طبری، ۱۶۷/۴-۱۷۱؛ ابن اثیر، ۳۳/۳-۳۶). از آن پس تا چند سال بعد، از احنف خبری در دست نیست. چنین می‌نماید که او مشغول فتح یا تجدید فتح شهرهای ایران بوده که هر چند گاه بر ضد حاکم عرب می‌شوریدند. چنانکه در ۳۰ ق به روایت خلیفة بن خیاط (*تاریخ*، ۱۷۲/۱-۱۷۳) در مقدمهٔ لشکر عبدالله بن عامر بن کریز هرات را باز تصرف کرد (قس: ابن اثیر، ۱۰۱/۳-۱۰۲) و زان پس قهستان را نیز گرفت (بلاذری، همان، ۴۹۹/۳) و به سوی طخارستان راند. در راه یکی از دژهای مرورود را که به قصر احنف مشهور شد (رستاق آن نیز رستاق احنف نام گرفت)، تصرف کرد و لشکر متحد طخارستان و جوزجان و طالقان و فاریاب را درهم شکست و سپس مرورود را از باذان مرزبان به صلح گرفت (طبری، ۳۱۰/۴-۳۱۲؛ بلاذری، همان، ۵۰۲/۳). پس از آن بلخ را که شوریده بود، به اطاعت آورد و روی به خوارزم نهاد و چون زمستان در رسید، بازگشت (طبری، ۳۱۳/۴). به روایت طبری او یک بار دیگر در ۳۳ ق به خراسان تاخت و مرو شاهجان و مرورود را دوباره تصرف کرد (۳۱۷/۴؛ نیز نک: ابن اثیر، ۱۳۷/۳).

پس از این دوره نشان احنف را در عربستان و عراق می‌یابیم که پس از قتل عثمان با امام علی (ع) بیعت کرد، اما چون داستان خونخواهی عثمان و جنگ جمل پیش آمد، احنف کناره گرفت و با هیچ طرف همراه نشد (طبری، ۴۹۸/۴؛ ابن هلال، ۲۶۳) و به همین سبب تمیمیان نیز بی طرفی اختیار کردند و بر ضد علی(ع) وارد جنگ نشدند (طبری، ۴۹۶/۴- ۴۹۸؛ ابن ابی الحدید، ۲۳۰/۲). از یک روایت برمی‌آید که احنف خود مایل به یاری امام علی(ع) بود، ولی بنی تمیم مخالفت می‌کرد (طبری، ۴۹۷/۴، ۵۰۴). در حالی که گفته‌اند پس از جنگ جمل، علی(ع) او را به سبب کناره‌جویی‌اش سرزنش کرد، ولی احنف آن کار را درست شمرد (ابن اثیر، ۲۵۶/۳). به هر حال احنف و بنی تمیم به هنگام جنگ جمل، در وادی السباع ــ نزدیک بصره ــ عزلت گزیده بودند و چون زبیر دست از جنگ کشید و بیرون آمد، در وادی السباع مردی از بنی تمیم به نام عمرو بن جرموز او را کشت و گفته‌اند آن کار به تحریک احنف صورت پذیرفت (یعقوبی، ۱۸۳/۲؛ مسعودی، ۳۶۳/۲- ۳۶۴).

مداخلهٔ احنف در قتل زبیر را به یقین نمی‌توان تأیید کرد، چه احنف خود از راویان قتل زبیر به دست ابن جرموز بود (خلیفه، همان، ۲۰۵/۱) و پس از کشته شدن زبیر نیز مردد بود که عمرو بن جرموز کاری به صواب کرده باشد (طبری، ۵۳۵/۴) و افزون بر آن اگر این داستان در عصر او مشهور بوده، شگفت است که چرا عبدالله و مصعب بن زبیر بعدها احنف را در میان خود پذیرفتند و او را بسیار پاس می‌داشتند (مثلاً: بلاذری، *انساب*، ۲۸۲/۵- ۲۸۹؛ خلیفه، *طبقات*، ۴۶۲/۱).

اما در جنگ صفین، احنف در جانب علی(ع) بود و فرماندهی بنی تمیم را بر عهده داشت و همو بود که چون قرار بر حکمیت نهادند، ابو موسی اشعری را شایستهٔ این کار ندانست و می‌خواست خود او را بدین کار برگمارند، یا از جملهٔ رایزنان باشد، اما یاران امام علی(ع) رضا ندادند و ابو موسی به حکمیت رفت (همو، *تاریخ*، ۲۲۱/۱؛ دینوری، ۱۷۱، ۱۹۳). در همین واقعه گفته‌اند چون پیمان حکمیت می‌نوشتند و عنوان امیرالمؤمنین را از پیش اسم علی(ع) برداشتند، احنف نتایج سوء آن را گوشزد کرد، ولی مخالفتش به جایی نرسید (همو، ۱۹۴؛ ابن ابی الحدید، ۲۳۲/۲). اما هشدارهایی که احنف به ابو موسی اشعری ــ وقتی به حکمیت می‌رفت ــ دربارهٔ حیله‌گری و سیاستمداری عمرو ابن عاص داد، با آنچه اتفاق افتاد، چنان سازگار است (همو، ۲۴۹/۲) که می‌توان احتمال داد، این داستان را بعدها ساخته باشند. احنف در جنگ نهروان نیز همراه علی(ع) بود و گفته‌اند که پیش از آن امام علی(ع) او را با کسانی چون مالک اشتر نزد خوارج فرستاد تا آنان را از مخالفت و جنگ باز دارند (ابن‌بابویه، ۳۸۲/۲) و چون از جنگ گزیری نماند، احنف با لشکر بصره به یاری علی(ع) رفت (مسعودی، ۴۰۴/۲).

از پس جنگ نهروان تا قتل امام علی(ع) از احنف خبری نیست. از بعضی روایات به صراحت برمی‌آید که او پس از علی(ع) به معاویه پیوست و از جمله کسانی بود که در ۵۰ ق، معاویه به تعبیر خود دینشان را به مال خرید (طبری، ۲۴۲/۵-۲۴۳). از آنچه ابوالفرج نیز آورده، معلوم می‌شود که احنف به معاویه نزدیک بوده است (۷۴/۱۲). با اینهمه، روایتی حاکی از آنکه چون احنف به شام رفت، معاویه او را به سبب یاری علی(ع) در جنگ صفین سخت نکوهش کرد و احنف نیز به درشتی پاسخ داد و معاویه او را براند (ابن بکار، ۳۲-۳۳)، اگر بر ساخته نباشد، می‌بایست به آغاز پیوستن احنف به معاویه بازگردد. اما تندزبانی احنف نسبت به معاویه و بردباری معاویه در برابر او را بیشتر نویسندگان آورده‌اند (مثلاً در داستان ولایت عهدی یزید، نک: ابن اثیر، ۵۰۸/۳؛ قس: مسعودی، ۲۷/۳- ۲۸). همچنین در ۵۹ ق نیز معاویه به سبب سخنان احنف، امیر عراق یعنی عبیدالله بن زیاد را عزل کرد و چون باز او را امارت داد، سفارش کرد که احنف را پاس دارد. ابن زیاد نیز احنف را کاتب خاص خویش گردانید و بعدها نیز احنف نسبت به عبیدالله وفاداریها نشان داد (طبری، ۳۱۶/۵-۳۱۷؛ ابن خلکان، ۵۰۳/۲- ۵۰۴).

چون یزید بن معاویه خود را خلیفه خواند و امام حسین(ع) قیام کرد، احنف از جمله کسانی بود که امام بدیشان نامه نوشت و خواهان همراهیشان شد (دینوری، ۲۳۱)، اما احنف نپذیرفت و حتی امام را به خویشتن داری فراخواند (بلاذری، *انساب*، ۱۶۳/۳). چون یزید بمرد (۶۴ ق) و عبدالله بن زبیر خود را خلیفه خواند، عبیدالله بن زیاد به تشویق احنف کوشید تا از مردم برای خود بیعت بگیرد، اما چون طرفداران ابن زبیر ظاهر شدند، عبیدالله به ازدیان پناه برد و به خانهٔ مسعود بن عمرو عَتَکی، رئیس ایشان رفت (خلیفه، همان، ۳۲۴/۱). احنف که می‌خواست بنی تمیم را به طرفداری از ابن زیاد وادارد، توفیق نیافت و از آن سوی با اتحاد تمیمیان و ازدیان مخالفت کرد و ازدیان نیز بر ضد بنی تمیم با بنی ربیعه متحد شدند و از این رو ابن زیاد به ایشان پناه برد (طبری، ۵۰۸/۵-۵۱۱، ۵۱۶-۵۱۷). پیکارهای خونین ازدیان و بنی‌تمیم در بصره از همین هنگام آغاز شد. آورده‌اند که ابن زیاد مدتی در خانهٔ مسعود بن عمرو ماند و سپس او را به جای خود برگماشت و راه شام در پیش گرفت. اما بنی‌تمیم و بنی قیس امارت مسعود بن عمرو را نپذیرفتند و میان ازدیان و تمیمیان نزاع درگرفت. در این میان مسعود بن عمرو ظاهراً به دست یکی از خوارج که در بیرون بصره فرود آمده بودند، کشته شد (دینوری، ۲۸۷؛ بلاذری، همان، ۴(۲)/۹۸) و ازدیان گمان کردند که این کار به تحریک احنف صورت پذیرفته است و فتنه بالا گرفت. اما سرانجام با مداخلهٔ احنف و مذاکره با ازدیان و متحد ایشان، بنی ربیعه کار به صلح انجامید و مقرر شد بنی‌تمیم دیهٔ همهٔ کشتگان ازد را بپردازد (بلاذری، همان، ۴(۲)/۹۹، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۴؛ نیز نک: طبری، ۵۱۸/۵-۵۲۱، ۵۲۵-۵۲۶). پس از این واقعه احنف به عبدالله ابن زبیر گروید و برای دفع ازارقه که اطراف بصره را به آشوب و ویرانی کشانده، قصد شهر داشتند، از مهلب بن ابی صفره (نک: ه د، آل مهلب) که از سوی ابن زبیر به امارت خراسان می‌رفت، مدد خواست. سپس نامه‌ای که گفته‌اند از خود ساخته بودند، به مهلب نشان دادند که در آن

ابن زبیر دستور می‌داد که مهلب فتنهٔ خوارج را دفع کند (همو، ۶۱۵/۵؛ بلاذری، همان، ۲۵۲/۵؛ دینوری، ۲۷۱). پس از آنکه مهلب ایشان را شکست و بصره را نجات داد، احنف آنجا را بصرهٔ مهلب خواند (ابن ابی الحدید، ۱۵۸/۴؛ قس: ابن قتیبه، ۳۹۹).

پس از سرکوب ازارقه، قیام مختار به خونخواهی امام حسین(ع) رخ داد، مثنّی بن مخرّبهٔ عبدی در ۶۶ ق در بصره مردم را به بیعت با مختار خواند و بر سر حمایت از او نزدیک بود میان ازدیان و بنی‌تمیم و متحدانشان کار به جنگ کشد که احنف به وساطت پرداخت و سرانجام مثنّی بصره را ترک کرد. مختار هم به احنف نامه نوشت و او و قومش را دوزخی خواند. گویا احنف نیز مختار را دروغ زن خوانده بود (طبری، ۶۷/۶-۶۸). سپس که میان مصعب بن زبیر و مختار جنگ افتاد، احنف با بنی‌تمیم به مدد مصعب رفت (همو، ۹۵/۶؛ بلاذری، همان، ۹۸/۵، ۲۵۳، ۳۳۴). پس از این واقعه احنف همراه مصعب به کوفه رفت و همانجا بود تا اندکی بعد در ۶۷ ق درگذشت (خلیفه، *تاریخ*، ۳۳۴/۱). روایات دیگری نیز دربارهٔ سال مرگ او آورده‌اند (نک: ابن خلکان، ۵۰۴/۲؛ ذهبی، ۶۷، ۳۰۲؛ مزی، ۲۸۷/۲). ابن خلکان همین تاریخ را درست دانسته، و آورده است که او به هنگام مرگ ۷۰ سال داشت (همانجا).

بیشتر نویسندگان، احنف را به خردمندی، بخشندگی و نیک نفسی ستوده‌اند (بلاذری، همان، ۲۸۲/۵؛ ابن سعد، ۹۵/۷؛ جاحظ، ۲۰۷؛ ابن عبدالبر، ۱۴۵/۱؛ ابن حبان، ۸۸) و خلق به بردباریش مثل می‌زدند (میدانی، ۲۱۹/۱؛ جاحظ، ۲۰۲، ۲۰۳). سخنان حکمت آموز نیز بسیار از او نقل شده (مثلاً ابن خلکان، ۵۰۰/۲، ۵۰۱؛ زمخشری، ۲۶۷/۱، ۱۶۶/۲، ۳۰۰؛ ابن ابی الحدید، ۳۲۳/۱، ۲۰/۱۹، ۲۰۴)، و یعقوبی او را در زمرهٔ فقها آورده است (۲۴۰/۲). او دارای نفوذ کلام بسیاری بود و سخن به بی‌باکی می‌راند و نزد مردم، خاصه بنی تمیم، احترام و منزلتی بزرگ داشت (بلاذری، همان، ۲۸۲/۵، ۲۸۹؛ ابن سعد، ۹۴/۷-۹۵؛ جاحظ، ۲۰۷؛ ابن خلکان، ۵۰۰/۲). با اینهمه، چنین می‌نماید که احنف در مواقع خطیر سود و زیان خود را بیشتر پاس می‌داشت تا استواری به یک عقیده و روش را. کناره جویی از جنگ جمل، شرکت در صفین، پیوستن به معاویه، یاری نرساندن به امام حسین(ع) و اظهار وفاداری به عبیدالله بن زیاد، و حتی به روایتی بیعتش با یزید (ابن اثیر، ۱۳۱/۴)، و سرانجام طرفداری او از عبدالله بن زبیر بر ضد مختار نه تنها مؤید این معنی است، بلکه انتساب او را به تشیع که غالب نویسندگان شیعی طرفدار آنند و از جملهٔ اصحاب امامانش شمرده‌اند (مثلاً طوسی، ۳۴-۳۵، ۶۶؛ مامقانی، ۱۰۳/۱؛ حر عاملی، ۱۳۴/۲۰)، قابل تردید جلوه می‌دهد.

از دیدگاه رجال شناسی گرچه احنف عصر پیامبر را درک کرد و به همین سبب ابن عبدالبر او را در زمرهٔ اصحاب آورده است (همانجا)، ولی چون به دیدار حضرتش نائل نشده، غالباً او را در شمار تابعین قرار داده، و توثیقش کرده‌اند (دارقطنی، ۷۷/۱؛ عجلی، ۵۷؛ ابن سعد، ۹۳/۷؛ ابن حبان، ۸۷). احنف از صحابهٔ نامداری چون امام علی بن ابی طالب(ع)، عمر بن خطاب، عثمان بن عفان، عباس بن عبدالمطلب، ابوذر غفاری و عبدالله بن مسعود حدیث نقل کرده (بخاری، *صحیح*، ۱۳/۱، ۱۸۸؛ نسایی، ۲۳۳/۶، ۲۳۴؛ مسلم، ۶۸۹/۱، ۲۲۱۳/۳؛ ابونعیم، ۲۲۴؛ ابن عساکر، ۴۱۹/۸)، و کسانی چون حسن بصری، عروة بن زبیر، ابوادریس بصری و مالک بن دینار از او روایت کرده‌اند (مزی، ۲۸۳/۲؛ ابن عساکر، ابونعیم، همانجاها).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح *نهج‌البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۹- ۱۹۶۴م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بابویه، محمد، *الخصال*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ ابن بکار، زبیر، *اخبار الوافدین من الرجال*، به کوشش سکینه شهابی، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ ابن حبان، محمد، *مشاهیر علماء الامصار*، به کوشش فلایشهمر، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی‌محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، چ تصویری، [عمان]، دارالبشیر؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابن هلال ثقفی، ابراهیم، *الغارات*، به کوشش عبدالزهرا حسینی خطیب، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *ذکر اخبار اصبهان*، لیدن، ۱۹۳۱م؛ بخاری، محمد، *التاریخ‌الصغیر*، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۹۸۶م؛ همو، *صحیح*، استانبول، ۱۹۸۱م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ سلیمانیه، شم ۵۹۸؛ همو، همان، ج ۳، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۹۷۷م، ج ۴(۲)، به کوشش ماکس شلوسینگر، بیت‌المقدس، ۱۹۳۸م؛ ج ۵، به کوشش گویتین، بیت المقدس، ۱۹۳۶م؛ همو، *فتوح البلدان*، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۷م؛ جاحظ، عمرو، *البرصان و العرجان*، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، ۱۹۷۲م؛ حر عاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، به کوشش محمد رازی، بیروت، ۱۳۸۹ق؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۷م؛ همو، *طبقات*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ دارقطنی، علی، *ذکر اسماء التابعین*، به کوشش بوران ضناوی و کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۹۸۵م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال الدین شیال، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ*، حوادث سالهای ۶۱-۸۰ ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ زمخشری، محمود، *الفائق فی غریب الحدیث*، به کوشش علی محمد بجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۱م؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمد، *رجال*، نجف، ۱۳۸۰ق؛ عجلی، احمد، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۹۸۴م؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۴۹ق؛ مزی، یوسف، *تهذیب الکمال*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۹۸۴م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۹۶۵م؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، استانبول، ۱۹۸۱م؛ میدانی، احمد، *مجمع الامثال*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ نسایی، احمد، *سنن*، استانبول، ۱۹۸۱م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م.

علی بیات

اَحْوال، نک: مقامات و احوال.

اَحْوال، نظریه‌ای کلامی-فلسفی که ابوهاشم جبایی (ه‌ م)، متکلم معروف معتزلی سده‌های ۳ و ۴ق مطرح کرده، و موافقت و مخالفت جدی عده‌ای از متکلمان را برانگیخته است.

با اینکه ابوهاشم از بنیان‌گذاران مکتب معتزله و صاحب آراء کلامی مهمی بوده است، اثر مکتوبی از وی در دست نیست و همهٔ آراء او به وسیلهٔ شاگردان، موافقان، یا مخالفان وی نقل شده است. نظریهٔ احوال نیز از این قاعده مستثنیٰ نیست و ناچار برای بیان این نظریه باید به آثار و

نقلهای دیگران رجوع کرد. ابوهاشم، نخست به مطالعهٔ نظریهٔ «معانی» معمر (د ۲۲۰ق/۸۳۵م) پرداخت و چون آن را برای پاسخ دادن به سؤالی که هم برای معمر و هم برای خودش مطرح شده بود، ناکافی دانست، به تأسیس نظریهٔ دیگر، یعنی نظریهٔ احوال روی آورد (بغدادی، *الفرق*...، ۱۱۷). پرسش مشترک معمر و ابوهاشم این بود که امتیاز موجودات و اشیا از یکدیگر که موجب اتصاف آنها به صفات معینی می‌شود، براثر چیست و آن را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ این پرسش برای معمر یک مسألهٔ فلسفی بود، ولی در نظر ابوهاشم این پرسش با مسألهٔ صفات خداوند مرتبط بود و او می‌خواست پاسخ این سؤال را بیابد که چگونه ممکن است ذات خداوند دارای صفات واقعی باشد؟ ابوهاشم در حقیقت نظریهٔ احوال را برای درست فهمیدن صفات خداوند که یکی از مسائل مهم اعتقادی اسلام بود، مطرح کرد. از این‌رو، این نظریه در میان متکلمان بحثهای جدی برانگیخت و مخالفان آن تا آنجا پیش رفتند که اعتقاد به این نظریه را موجب کفر دانستند (همانجا).

چنانکه اشارت رفت، برای معمر این پرسش مطرح شده بود که اختلاف صفات که میان اشیا دیده می‌شود، ناشی از چیست و چگونه قابل فهم است؟ مثلاً اختلافی که دو جسم ساکن و متحرک، سیاه و سفید، یا زنده ومرده از جهت سکون و حرکت، یا رنگ، یا زنده بودن و نبودن با یکدیگر پیدا می‌کنند، چه منشأی دارد؟ وقتی دو جسم ساکن در کنار یکدیگر قرار دارند و یکی از آنها شروع به حرکت می‌کند و متحرک نامیده می‌شود و دیگری به حال سکون باقی می‌ماند و ساکن نامیده می‌شود، امتیازی میان این دو جسم از ناحیهٔ این صفات پدید می‌آید، پیدایی این امتیاز را به چه چیز باید نسبت داد؟ معمر این پرسش را درمورد حرکتهایی مطرح می‌کرد که آن روز آنها را ناشی از درون جسم می‌دانستند و از آن به «کون و فساد»، یا حرکت طبیعی یک جسم به بالا یا پایین و مانند اینها تعبیر می‌کردند.

پاسخی که معمر به این پرسش می‌داد، این بود که پیدایی این تغییرات (امتیازها) باید به سبب «معنایی» باشد که در یک جسم معین، موجود است و در جسم دیگر موجود نیست، ولی وی خود معتقد بود که این پاسخ نمی‌تواند در همین‌جا متوقف شود، زیرا این پرسش مطرح می‌شود که چرا «معنای معینی» در یک جسم موجود است و همان معنی در جسم دیگر موجود نیست؟ مثلاً اگر پیدایی حرکت در یکی از دو جسم ساکن به معنایی منسوب است که در خود آن جسم متحرک است، می‌توان پرسید که چرا آن معنی در آن جسم متحرک هست و در جسم دیگر نیست؟ چاره‌ای جز این نیست که بگوییم وجود معنای موردنظر در جسم متحرک، خود، به یک معنای دیگر (معنای دوم) استناد دارد. باز همین‌طور می‌توان پرسید این معنای دوم به چه چیز استناد دارد و چنین پاسخ داد که آن هم به معنای دیگری (معنای سوم) مستند است. چون این پرسش را می‌توان تا بی‌نهایت ادامه داد و از منشأ هر معنای جدید سؤال کرد، باید بگوییم تبیین پیدایی هر امتیاز و صفت برای هر شیء و هر موجود، تنها با قائل شدن به معناهای غیرقابل شمارش ممکن است. باید قبول کنیم که در هر شیء یا موجود رشتهٔ بی‌نهایتی از معانی وجود دارد و امتیازهای اشیا و موجودات از یکدیگر تنها با این معانی بی‌نهایت میسر می‌شود (خیاط، ۵۵؛ اشعری، ۵۵/۲؛ شهرستانی، *الملل*...، ۶۷/۱). این معانی بیشمار که معمر با تحلیلهای خود بدان رسیده بود، «نظریهٔ معانی» نام یافت و چنانکه ملاحظه شد، هدف اصلی از پرداختن آن، رسیدن به منشأ صفات در اشیا و موجودات بود.

برای ابوهاشم نیز رسیدن به منشأ صفات در اشیا و موجودات مطرح بود، ولی آنچه تأمل او را بیش از اتصاف هر موجودی به صفات ویژه‌اش، برمی‌انگیخت، اتصاف خداوند به صفاتی چون علم، قدرت، حیات، تکلم و... بود. در واقع او می‌خواست این مشکل را حل کند که ذات خداوند که عاری از هرگونه ترکیب است، چگونه ممکن است که به صفات واقعی متصف باشد و منشأ این اتصافها چیست؟

در عصر ابوهاشم دو نظریه دربارهٔ صفات خداوند وجود داشت: یکی نظریهٔ «صفاتیه» و دیگری نظریهٔ ابوعلی جبایی معتزلی و پیروان وی. صفاتیه معتقد بودند که صفات خداوند امور واقعیند و واقعیت آنها غیر از واقعیت ذات خداوند است، به‌طوری که ذات بدون صفات، هم از نظر مفهوم و هم از نظر واقعیت داشتن، کاملاً قابل تصور است؛ اما در عین حال، صفات، وجودی مستقل از وجود ذات ندارند. بنابراین نظریه، واقعی بودن مساوی با وجود مستقل داشتن نیست و بدین‌گونه است که صفات خداوند با اینکه امور واقعیند، وجود مستقل ندارند. ابوعلی جبایی و پیروانش معتقد بودند که صفات خداوند با ذات وی یک وجود و یک واقعیت است، به‌طوری که ذات، از نظر مفهوم و از نظر واقعیت داشتن بدون صفات قابل تصور نیست (قاضی عبدالجبار، *شرح*...، ۱۸۲-۲۲۱). ابوهاشم می‌دید که نظریهٔ صفاتیه، گرچه با ظواهر آیات *قرآن* مجید سازگار است، ولی مخالف اصول عقلی است؛ زیرا لازمهٔ آن تعدد مفهومی و واقعی ذات و صفات و نیز مرکب بودن ذات و صفات است. در این صورت وقتی گفته می‌شود خداوند، عالم، قادر، متکلم و... است، باید چنین فهمیده شود که خداوند ذاتی است ترکیب شده با این صفات. واضح است که چنین معنایی درمورد خداوند عقلاً محال است. از طرف دیگر، نظریهٔ ابوعلی جبایی گرچه ظاهراً این محظورات عقلی را ندارد، ولی با ظواهر *قرآن* که خداوند را ذاتی موصوف به صفات متعدد و متفاوت معرفی می‌کند، منافات دارد و اتحاد ذات و صفات، در حقیقت نفی وجود واقعی صفات است.

ابوهاشم که در هر دو نظریه دقت و تأمل کرده بود و آنها را دارای اشکال می‌دید، به این نتیجه رسید که هر دو نظریه به علت مبالغه‌ای که در آنها هست، دچار اشکال گردیده است و اگر مبالغه‌ها برداشته شود، نظریهٔ سومی به‌وجود می‌آید که هیچ یک از آن اشکالات را ندارد. به نظر ابوهاشم طرفداران نظریهٔ تعدد ذات و صفات در تصور معنای «واقعیت» برای صفات دچار مبالغه می‌شوند و طرفداران اتحاد ذات و صفات در تصور «نفی» این واقعیت. مبالغهٔ گروه اول این است که

صفات را واقعیات مستقل از ذات می‌دانند و مبالغهٔ گروه دوم این است که برای صفات هیچ‌گونه و به هیچ معنی واقعیت قائل نمی‌شوند. راه حل این است که صفات خداوند «اینگونه یا آنگونه بودنِ ذات» (حال) تصور شوند.

ابوهاشم این عقیده را که غیر از جوهر و عرض و وجود و عدم، واقعیت دیگری را نمی‌توان تصور کرد، قبول نداشت و فکر می‌کرد که با این مبنا هیچ راه حلی برای تصور درست داشتن از صفات خداوند وجود ندارد: اگر ذات خداوند جوهر باشد و صفات وی عرض، در این صورت ذات متصف به صفات خداوند باید از دو وجود جوهری و عرضی ترکیب یافته باشد و این عقلاً محال است و اگر صفات خداوند عرضهایی اضافه بر وجود ذات نباشند، در این صورت صفات امور واقعی نیستند و معنای این مطلب نفی صفات است. ابوهاشم برای رها شدن از این تنگنای تصور، چارچوب تفکر را گسترش داد و غیر از جوهر و عرض و وجود و عدم آنها، از مفهوم دیگری سخن به‌میان آورد و آن را واقعی دانست. وی این مفهوم را «حال» نامید. به عقیدهٔ وی حال نه جوهر است و نه عرض، نه موجود است و نه معدوم. حال اینگونه یا آنگونه بودن جوهر و شکل تحقق آن است. حال در عین اینکه امری واقعی است، وجود مستقل ندارد و واقعی بودن خود را مدیون وجود واقعی جوهر است. آنچه موجب امتیاز اشیا و موجودات از یکدیگر می‌شود، همین احوال هستند که نه مساوی با جواهرند و نه مساوی با عرضها (قاضی عبدالجبار، *فرق*...، ۲۲۲؛ شهرستانی، *نهایة*...، ۱۳۳).

ابوهاشم با استفاده از این مبنای کلی، به حل مسألهٔ صفات خداوند پرداخت. وی گفت صفات خداوند، یعنی علم، قدرت، حیات، اراده، تکلم و ... نه جوهرند و نه عرض، نه موجودند و نه معدوم. این صفات احوال هستند. آنها امور واقعیند، ولی واقعیتشان مدیون وجود خداوند است. به‌نظر ابوهاشم در نظریهٔ احوال نه مشکل ترکیب ذات وجود دارد و نه مشکل نفی صفات واقعی. از طرفی ذات خداوند مرکب نیست، چون صفات، اعراض زائد بر ذات وی، و دارای وجود مستقل نیستند. از طرف‌دیگر صفات‌وی امور واقعی‌هستند، زیرا عالم‌بودن، توانابودن، متکلم‌بودن و ... خداوند امری موهوم نیست، بلکه امری واقعی است.

گفتنی است که نظریهٔ احوال اختصاص به صفات خداوند ندارد. بنابراین نظریه، همهٔ صفات اشیا و موجودات که مایهٔ امتیاز آنها از یکدیگر می‌شود، احوال هستند.

نظریهٔ احوال گرچه طرفدارانی پیدا کرد (شهرستانی، همان، ۱۶۷)، ولی از همان آغاز، مخالفت جدی عده‌ای دیگر را برانگیخت. این نظریه حتی نزد اکثریت متکلمان معتزله نیز نظریه‌ای غریب به‌شمار رفت. ابوعلی جبایی که با بخشی از نظریات کلامی پسرش ابوهاشم مخالف بود، با نظریهٔ احوال نیز مخالفت کرد (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۲۳) و عده‌ای از متکلمان معتزله اعتقاد به این نظریه را موجب کفر دانستند (بغدادی، *الفرق*، ۱۱۷). شهرستانی گزارش می‌دهد که متکلمان در نظریهٔ احوال اختلاف داشتند، پدر ابوهاشم آن را رد کرد. قاضی ابوبکر باقلانی آن را پذیرفت، ولی نه براساس استدلالهای ابوهاشم. ابوالحسن اشعری و یارانش این نظریه را رد کردند. امام الحرمین جوینی در آغاز، نظریهٔ احوال را پذیرفته بود، ولی بعداً با آن مخالفت کرد (همان، ۱۳۱). برخی از متکلمان مدعی شدند که نظریهٔ احوال ابوهاشم نه‌تنها منافی با بساطت همه‌جانبه و نزاهت مطلق ذات خداوند است، بلکه نظریه‌ای است کاملاً نامفهوم و متناقض. شیخ مفید متکلم معروف شیعی (د ۴۱۳ق/۱۰۲۲م) معتقد بود که سه نظریهٔ کلامی هست که هیچ معنای قابل فهم و روشنی ندارد: نظریهٔ اتحاد سه اقنوم با یکدیگر در مسیحیت؛ نظریهٔ کسب افعال به وسیلهٔ انسان که از سوی «نجاریه» اظهار شده است و نظریهٔ احوال پیروان ابوهاشم (معروف، ۱۶۷).

آنچه بیش از هر موضوع دیگر نظریهٔ احوال را نزد برخی از متکلمان نامفهوم و متناقض نما جلوه داده، تصور یک «امر واقعی» است که نه موجود است و نه معدوم. اشکال عمدهٔ مخالفان این بوده است که میان موجود و معدوم نمی‌توان «واسطه»‌ای تصور کرد، مگر با دچار شدن به تناقض. در نظر مخالفان، حال، واسطهٔ میان موجود و معدوم به‌شمار می‌آمده‌است (بغدادی، همان، ۱۱۷- ۱۱۸، *اصول الدین*، ۹۲؛ شهرستانی، *نهایة*، ۱۳۱ به بعد). می‌توان این مطلب را به خوبی درک کرد که اگر قرار باشد، تنها در چهار چوب نگرش و تفکر ارسطویی ــ بحث و فحص در احوال و احکام «موجودات» از آن حیث که «موجود» هستند، براساس رابطهٔ ذهن و عین ــ به جهان نگاه شود، ابهام و تناقضی که متکلمان و فلاسفه دربارهٔ نظریهٔ احوال مطرح کرده‌اند، به قوت خود باقی خواهد بود؛ اما اگر نگرش فیلسوفان متأخر اگزیستانسیالیست را که الگوی معرفتی ذهن و عین و بحث در احکام و احوال موجود را از آن حیث که «موجود است»، کنار گذاشته‌اند و مسأله را با دیدی دیگر[1] مطرح کرده‌اند، بپذیریم، آن وقت می‌توان نظریهٔ احوال را از منظر دیگری نگریست. در این صورت نه‌تنها اشکال تناقض بر این نظریه وارد نخواهد بود، بلکه قرابت آن با فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم نیز شایان توجه خواهد شد.

مآخذ: اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *اصول الدین*، استانبول، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ همو، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد بن حسن کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، به‌کوشش نیبرگ، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به‌کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ همو، *نهایة الاقدام فی علم الکلام*، به‌کوشش آلفرد‌گیوم، لندن، ۱۹۳۴م؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، *شرح الاصول الخمسة*، به‌کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ همو، *فرق و طبقات المعتزلة*، به‌کوشش علی سامی نشار و عصام‌الدین محمدعلی، [اسکندریه]، ۱۹۷۲م؛ معروف حسنی، هاشم، *الشیعة بین الاشاعرة و المعتزلة*، بیروت، دارالقلم.

محمد مجتهدشبستری

اَحْوالِ شَخْصیّه[2]، یا احوال شخصی، اصطلاح حقوقی به معنی مجموع اوصاف و خصوصیاتی که وضع و هویت شخص و حقوق و

1. Dasein 2. état des personnes

تکالیف او را در خانواده و اجتماع معین می‌کند (کاتوزیان، ۴/۲).

احوال شخصیه از اصطلاحات حقوق معاصر و مقتبس از حقوق فرانسه است که نویسندگان *کُدسیویل*، یا مجموعهٔ قوانین مدنی فرانسه با وضع آن تحولی در حقوق فرانسه و سایر کشورها به وجود آوردند. قبل از آن در فرانسه احوال شخصیه را تابع قانون اقامتگاه می‌دانستند و حتی عده‌ای از علمای حقوق فرانسه برای اجتناب از اینکه قانون بیش از اندازه دستخوش تغییر و تحول نباشد، اقامتگاه اصلی[1] را ملاک عمل می‌دانستند، نه اقامتگاه فعلی[2] را. تحولی که *کدسیویل* فرانسه به وجود آورد، به ممالک دیگر هم سرایت کرد و در بخش عمدهٔ اروپا و بخشی از آمریکای لاتین، اصل اِعمال قانون ملی[3] نسبت به احوال شخصیه، پذیرفته شد، ولی در انگلستان و به طور کلی در حقوق انگلیسی‌ـ آمریکایی قاعدهٔ اعمال قانون اقامتگاه به‌جای خود محفوظ ماند. اصل اعمال قانون ملی نسبت به احوال شخصیه به وسیلهٔ مؤسسهٔ حقوق بین‌الملل در جلسات منعقد شده در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹م تأیید شد. همچنین در قراردادهای سیاسی چند جانبهٔ ۱۹۰۲ و ۱۹۰۵م لاهه موردقبول واقع گردید (نصیری، ۱۹۷ـ ۱۹۸). مصادیق احوال شخصیه در قوانین همهٔ کشورها یکسان نیست، ولی اصولاً موضوعاتی است که به اعتبار شخصیت فرد وضع شده، و معمولاً شامل مسائلی چون نکاح، طلاق، فسخ نکاح، حضانت، قیمومت، ولایت، اهلیت، نفقهٔ اقارب، نسب و مانند آن است.

در برابر قوانین مربوط به احوال شخصیه، قوانین مربوط به اموال هستند که به اعتبار طبیعت مال وضع شده‌اند و موضوع آنها مال است، مانند مالکیت و تصرف؛ اگرچه در احوال شخصیه نیز مال ممکن است به صورت تبعی موردنظر قرار گیرد (امامی، ۴/۹۹ـ۱۰۰؛ زحیلی، وهبه، ۶/۷).

دو مفهوم احوال شخصی و اهلیت با هم رابطهٔ نزدیک دارند، زیرا هر دو از عناصر شخصیت، و ناظر به حقوق و تکالیف انسانند، اما ملازمهٔ بین این دو مفهوم را نباید دلیل یگانگی آنها شمرد (نک: کاتوزیان، همانجا). چه، اهلیت لیاقت شخص است برای دارا بودن یا اجرای حق، حال آنکه در احوال شخصی توجهی به اهلیت نمی‌شود. دیگر آنکه احوال شخصی گاهی در اهلیت مؤثر است، ولی اهلیت هرگز در احوال شخصی تأثیر ندارد، مثلاً سن که از احوال شخصی است، در اهلیت تأثیر می‌کند، ولی جنون که از امور راجع به اهلیت است، در احوال شخصی تأثیر ندارد. افزون بر این هر شخصی ناچار دارای احوال شخصی است، در حالی که شخص ممکن است بخشی از اهلیت را از دست داده باشد (شایگان، ۱۹۵). بنابراین، احوال شخصیه در معنی اخص شامل اهلیت نیست (جعفری، *ترمینولوژی...*، ۱۷).

بر طبق اصول کلی، مسائل مربوط به احوال شخصیه درمورد اتباع بیگانه، مطابق رسوم و قوانین آنان حل‌وفصل می‌شود؛ اما این اصل کلی استثنائاتی دارد: ۱. درمورد نظم عمومی، یعنی هرگاه مقررات مربوط به احوال شخصی بیگانه برخلاف نظم عمومی کشور (محل اقامت بیگانه) باشد، شخص بیگانه حق استفاده از قوانین ملی خود را ندارد (نک: نصیری، ۱۹۸ـ ۱۹۹). بنابراین اگر اجرای قوانین خارجی برای نظام حقوقی کشور متبوع قاضی غیرقابل تحمل باشد، قاضی به استناد نظم عمومی، از اجرای آن قانون خودداری خواهد کرد، مانند نکاح بین محارم که چنانچه قانون یک کشور خارجی آن را جایز بداند و یکی از اتباع آن کشور بخواهد یکی از محارم خود را که مطابق قانون ایران نکاح بین آنان ممنوع است، به حبالهٔ نکاح خود درآورد، حکم به بطلان نکاح داده خواهد شد، اگر چه این نکاح در قانون دولت متبوع زوجین صحیح باشد (نک: الماسی، ۱۲۵ـ۱۲۶). ۲. درموردی که تابعیت خود بستگی به احوال شخصیه پیدا کند، مانند اینکه امر تابعیت منوط به صحت نسب شود، در این صورت اعمال قانون ملی غیرممکن است و برای احتراز از مواجهه با یک دور منطقی، «قانون مقر دادگاه[4]» اجرا می‌شود. همچنین اگر امر تابعیت منوط به صحت عمل شخصی باشد که اهلیت او مورد دعویٰ است، دراین مورد هم قانون مقر دادگاه اعمال می‌شود. ۳. درمورد اشخاص بدون تابعیت[5]، زیرا این افراد قانون ملی ندارند تا بر احوال شخصی آنان حکومت کند. ۴. در تعارض چند قانون ملی، و آن هنگامی رخ می‌دهد که در یک دعویٰ موضوع وضعیت و اهلیت چند نفر که تابعیت آنان متفاوت است، مطرح شود. ۵. در احاله[6]، یعنی در مواردی که قانون بیگانه، احوال شخصی او را به قانون دیگری مثلاً به قانون ایران ارجاع نماید، در این صورت دادگاه ایران قانون ایران را اجرا خواهد کرد (برای اطلاع بیشتر، نک: نصیری، ۱۹۸ـ۲۰۰).

اصطلاح احوال شخصیه در فقه اسلامی سابقه ندارد و چنانکه گفته شد در قرون اخیر از حقوق کشورهای غربی در حقوق کشورهای مسلمان وارد شده است. با ورود این اصطلاح به حوزهٔ حقوق کشورهای اسلامی و ضرورت تدوین قوانین مربوط به آن، این موضوع به طور مستقل موردبحث فقها و حقوقدانان اسلامی قرار گرفت و موضوع دهها کتاب و مقاله گردید. با این حال، این بدان معنی نیست که مصادیق احوال شخصیه نیز در فقه سابقهٔ نداشته است، بلکه موضوعاتی چون نکاح و طلاق و حجر و اهلیت و دیگر امور مربوط به احوال شخصیه از اهم موضوعات فقه اسلامی است. همچنین ضرورت رعایت حقوق مربوط به احوال شخصیهٔ افراد غیرمسلمان از دیرباز موردتوجه مسلمانان بوده است، چنانکه در زمان خلافت عمر و فتح مصر توسط عمرو عاص مصر به چندین بخش تقسیم شد و برای هر بخش یک قاضی قبطی قرار دادند که دعاوی دینی و مدنی غیر مسلمانان را برطبق شریعت آنان حل و فصل می‌کرد و حتی در هنگام تزاع بین قبطی و عرب در مجلسی متشکل از قضات طرفین به دعوای آنان

1. domicile d'origine 2. domicile actuel 3. loi nationale 4. lex fori 5. apatride 6. renvoi

رسیدگی می‌شد (مشرفه، ۱۳۲) و در همین ایام بر طبق معاهده‌ای با پاتریارک بیت‌المقدس، جان و مال و اماکن مذهبی مسیحیان از تعرض مصون دانسته شد (مالک، ۳۹).

در تعریف اصطلاح احوال شخصیه، اختلاف نظر چندانی بین حقوقدانان اسلامی وجود ندارد (برای مثال، نک: شلبی، *احکام*،...،۱۲، *المدخل*،...، ۳۷؛ابوزهره، *موسوعة*،...، ۶۸/۱؛زحیلی،محمد، ۱(۲)/۱۱؛ زحیلی، هبه، ۶/۷؛ دجوی ۱/ب؛ بحرالعلوم، ۲۰)، اما در تعیین مصادیق آن اختلاف است، خصوصاً درمورد وقف و هبه که برخی آن را جزو احوال شخصیه می‌دانند (نک: همانجاها).

در فقه امامیه از احادیثی چون خبر محمد بن مسلم از امام محمد باقر(ع): «تجوز علی اهل کل ذوی دین ما یستحلون» (حر عاملی، ۴۸۴/۱۷)، رعایت احوال شخصیهٔ اقلیتهای دینی مستفاد می‌شود. همچنین نتیجهٔ اجرای قاعدهٔ الزام درخصوص مصادیق احوال شخصیه می‌تواند رعایت احوال شخصیهٔ سایر مذاهب اسلامی را به دنبال داشته باشد. بر طبق این قاعده که از قواعد فقهی مختص امامیه است، شیعیان می‌توانند در مواردی که اجرای مقررات فقهی سایر فرق اسلامی به نفع آنان باشد، به قوانین آنان عمل کنند (نک: بجنوردی، ۱۵۴/۳ به بعد). واضح است که موضوعات تحت شمول قاعدهٔ الزام عام است و شامل مصادیق احوال شخصیه نیز می‌گردد.

احوال شخصیه در حقوق معاصر ایران: *قانون اساسی مشروطه و متمم آن* (مصوب ۱۳۲۴ و ۱۳۲۵ق) به‌عنوان مهم‌ترین و یکی از قدیم‌ترین قانونهای نوشتهٔ ایران به شیوهٔ امروزی، مقررات خاصی درمورد چگونگی رعایت احوال شخصیهٔ بیگانگان یا اقلیتهای مذهبی نداشت و تنها در اصل ۶ قانون اساسی به ذکر در امان بودن جان و مال اتباع خارجهٔ مقیم ایران اکتفا شده بود و در بند سوم اصل ۲۷ متمم قانون اساسی تشکیل دو نوع محکمهٔ شرعیه و عرفیه، پیش‌بینی شده بود که البته مربوط به اقلیتهای مذهبی و بیگانگان نبود. با تصویب قانون محاکم شرع مصوب ۹ آذر ۱۳۱۰، وظایف و اختیارات محاکم شرع در قانون مشخص گردید. بر طبق مادهٔ ۷ این قانون بخشی از امور مربوط به احوال شخصیه مانند دعاوی راجع به اصل نکاح و طلاق و مواردی که قطع و فصل دعویٰ جز به اقامهٔ بیّنه یا حلف ممکن نیست و امور دیگری چون نصب قیم یا وصی یا ناظر و ضم امین در صلاحیت این محاکم قرار گرفت. با این حال درمورد احوال شخصیهٔ اقلیتهای مذهبی (ودینی) تا قبل از تصویب جلد دوم *قانون مدنی*، دادگاهها در احوال شخصیه طبق قوانین مذهب جعفری حکم صادر می‌کردند. برای رسیدن به این مقصود فتاوی علمای امامیه را از کتب فقهی به دست می‌آوردند و از قول مشهور پیروی می‌کردند. مذهب امامیه در مسائل مربوط به احوال شخصیه و حقوق ارثیه، نسبت به پیروان مذاهب آسمانی دیگر، قوانین مذهبی مربوط به خود آنان را لازم الرعایه می‌داند.

به پیروی از حقوق امامیه، در ۳۱ تیر ۱۳۱۲ مادهٔ واحدهٔ «قانون اجازهٔ رعایت احوال شخصیهٔ ایرانیان غیرشیعه در محاکم» تصویب گردید که متن آن بدین شرح است: نسبت به احوال شخصیه و حقوق ارثیه و وصیت ایرانیان غیرشیعه که مذهب آنان به رسمیت شناخته شده است، محاکم باید قواعد و عادات مسلّمه و متداوله در مذهب آنان را جز در مواردی که مقررات قانون راجع به انتظامات عمومی باشد، به طریق ذیل رعایت نمایند: ۱. در مسائل مربوط به نکاح و طلاق، عادات و قواعد مسلمه و متداوله در مذهبی که شوهر پیرو آن است. ۲. در مسائل مربوط به ارث و وصیت، عادات و قواعد مسلمه و متداوله در مذهب متوفی. ۳. در مسائل مربوط به فرزند خواندگی، عادات و قواعد مسلمه و متداوله در مذهبی که پدر خوانده یا مادر خوانده پیرو آن است (نک: امامی، ۱۳۲/۴-۱۳۳؛ برای اطلاع بیشتر از آیین‌نامه‌های مربوط به احوال شخصیهٔ مذاهب شافعی، حنفی و ادیان کلیمی و زرتشتی و فرقه‌های مختلف مسیحیت، نک: کمانگر، ۳۱۹ به بعد). پس از تصویب این مادهٔ واحده، کتاب دوم *قانون مدنی* در احوال شخصیه از ۶ بهمن ۱۳۱۲ تا اول مهر ۱۳۱۴ به تدریج تصویب شد، اما مادهٔ واحده نسخ نگردید و همچنان به قوت قانونی خود باقی ماند.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصل ۱۲ ضمن تعیین مذهب رسمی کشور، رعایت حقوق مربوط به احوال شخصیهٔ مذاهب اربعه و زیدی را تضمین کرده است. طبق اصل ۱۳ این قانون نیز ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی اقلیتهای دینیی هستند که در حدود قانون در اجرای مراسم دینی خود آزادند تا در احوال شخصیه و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود عمل نمایند.

موضوع احوال شخصیهٔ اتباع بیگانه به صراحت در مادهٔ ۷ *قانون مدنی* مصوب ۱۳۰۷ش پیش‌بینی شده است: «اتباع خارجهٔ مقیم در خاک ایران از حیث مسائل مربوط به احوال شخصیه و اهلیت خود و همچنین از حیث حقوق ارثیه در حدود معاهدات مطیع قوانین و مقررات دولت متبوع خود خواهند بود». به موجب این ماده مقامات صالحهٔ ایران در حدود معاهدات و قوانین، احوال شخصیه و حقوق ارثیهٔ دولت بیگانه را نسبت به اتباع آن رعایت می‌نمایند. طبق مادهٔ ۵ *قانون مدنی* اصل بر رعایت قانون ایران نسبت به همهٔ سکنهٔ آن (اعم از تبعهٔ خارجی، یا ایرانی) است، اما «نزاکت بین‌المللی[1]» ایجاب می‌نماید که هرگاه قراردادی بین دولت ایران و دولت بیگانه موجود نباشد، قوانین دولت بیگانه نسبت به احوال شخصیه و حقوق ارثیهٔ اتباع آن دولت رعایت شود، این امر در صورتی است که نسبت به اتباع ایران در کشور بیگانه نیز عمل مزبور (رفتار متقابل) انجام گیرد وگر نه موردی برای رعایت نزاکت بین‌المللی باقی نمی‌ماند (امامی، ۱۰۲/۴-۱۰۳).

مصادیق احوال شخصیه در حقوق ایران به طور کامل احصا نشده است. در مواد ۶ و ۷ *قانون مدنی* و اصلهای ۱۲ و ۱۳ *قانون اساسی* نکاح، طلاق، ارث، وصیت و اهلیت از مصادیق احوال شخصیه شمرده

1. comitas gentium

شده، و در مادهٔ واحدهٔ اجازهٔ رعایت احوال شخصیهٔ ایرانیان غیرشیعه، فرزند خواندگی نیز به عنوان یکی از مصادیق احوال شخصیه تعیین گردیده است. افزون بر اینها، قراردادهای منعقد شده میان ایران و سایر کشورها که به حکم مادهٔ ۹ *قانون مدنی* در حکم قانون است، از منابع مهم حقوق احوال شخصیه است. به عنوان مثال قرارداد اقامت میان ایران و سویس مصوب ۱۳۱۳ش احوال شخصیه را مشتمل بر این موارد دانسته است: ازدواج، ترتیب اموال زوجین، طلاق، افتراق، جهیزیه، ابوت، نسب، فرزند خواندگی، اهلیت حقوقی، بلوغ، ولایت و قیمومت، حجر، حق وراثت به موجب وصیت نامه یا بدون آن، تصفیه و تقسیم ماترک و یا اموال و کلیهٔ مسائل مربوط به حقوق خانوادگی (*مجموعه قوانین...*، ۱۳۱۳ش، ۱۱۵). در مادهٔ ۵ پروتکل ضمیمهٔ عهدنامهٔ مودت و اقامت و تجارت ایران و یونان مصوب ۱۳۱۰ش مصادیق احوال شخصیه به این شرح تعیین شده است: ازدواج، وضعیت اموال بین زوجین، طلاق، افتراق، جهیزیه، ابوت، نسب، تبنّی [فرزندخواندگی]، اهلیت، رشد، قیمومت، تولیت، حجر، حق میراث در نتیجهٔ وصیت یا میراث بی‌وصیت، تفریغ میراث یا دارایی و به طور کلی کلیهٔ مسائل راجع به حقوق خانوادگی و همچنین کلیهٔ مسائل راجع به وضعیت اشخاص (نک: *مجموعه قوانین*، ۱۳۱۱ش، ۷۹).

رویهٔ محاکم و دکترین از منابع مهم احوال شخصیه است. به طور مثال در احکام تمیزی شمارهٔ ۵۸۸ مورخ ۱۳۱۶ش شعبهٔ سوم و شمارهٔ ۲۳۶۳ مورخ ۱۳۱۹ش شعبهٔ یک دیوان عالی کشور در اینکه مهریه از مصادیق احوال شخصیه باشد، تردید و تشکیک شده است (جعفری، *دانشنامه...*، ۲۸۶/۱). به عقیدهٔ برخی از علمای حقوق مسائل ارث، وصیت و اهلیت از مصادیق احوال شخصیه به معنی اخص نیستند (همان، ۲۸۵/۱؛ همو، *ترمینولوژی*، ۱۷؛ امامی، ۱۳۴/۴).

سوابق تاریخی احوال شخصیه در برخی کشورهای اسلامی:

عثمانی: سابقهٔ تدوین قوانین در امپراتوری عثمانی به ۱۸۳۶م باز می‌گردد. در این سال دبیرخانهٔ مفتی بزرگ گشایش یافت و متعاقب آن در ۱۸۳۷م شورای دادگستری تشکیل شد. در ۱۸۴۰ و ۱۸۵۰م قانون جزا و تجارت تدوین شد و «خط همایون» که برابری همهٔ ساکنان امپراتوری را پیش‌بینی می‌کرد، در ۱۸۵۶م انتشار یافت و قوانین تجارت و بازرگانی در ۱۸۶۱ و ۱۸۶۳م به تصویب رسید. در فاصلهٔ سالهای ۱۸۶۹ تا ۱۸۷۶م مجموعه قوانین تازه‌ای به نام *مجله* در ۱۶ جلد تدوین گشت که اعتبار خود را تا ۱۹۲۶م حفظ کرد و این مجموعه قوانین که احمد جودت پاشا (۱۸۲۲-۱۸۹۸م) تاریخ‌نویس و حقوق‌دان عثمانی بیش از هر کس در تدوین آن تلاش کرده بود، بر احکام فقه حنفی استوار بود (ووسینیچ، ۴۱-۴۲)، لیکن این قانون و قوانین سابق بر آن از نظر پرداختن به مسائل احوال شخصیه ناقص می‌نمود (بدران، ۳/۱). به همین دلیل در ۱۹۱۷م نخستین قانون خانواده در حکومت عثمانی به تصویب رسید که اگرچه همهٔ موضوعات احوال شخصی را در برنمی‌گرفت، ولی تا حدودی نقص و خلأ مجله را کاهش می‌داد. این قانون مخصوص مسلمانان نبود، بلکه شامل طوایف مختلف مسیحی و یهودی نیز می‌شد و در قسمت مربوط به مسلمانان نیز تنها براساس فقه حنفی استوار نبود، بلکه از فقه دیگر مذاهب اهل سنت نیز بهره برده بود. این قانون به رغم جدایی سوریه و لبنان از دولت عثمانی، در آن کشورها نیز به موقع اجرا گذاشته شد (شلبی، *احکام*، ۱۷-۱۸).

مصر: گرچه دولت عثمانی در ۱۹۱۷م نخستین قانون مربوط به احوال شخصیه را به تصویب رساند، لیکن مصر از نظر تلاش برای ایجاد یک نظام قانونی در امور مربوط به احوال شخصیه بر دولت عثمانی پیشی گرفته بود. در ۱۹۱۵م گروهی از علمای مذاهب اربعه دست به تدوین قوانینی در این خصوص زدند، اما اعتراضات فراوان از یک طرف و شروع جنگ جهانی اول از طرف دیگر، این تلاش را عقیم گذارد (ابوزهره، *الاحوال...*، ۱۰؛ شلبی، همان، ۲۰). در ۱۹۲۰م قانونی در ۱۳ ماده به تصویب رسید که براساس فقه مالکی استوار بود. در این قانون مقرراتی راجع به نفقهٔ زوجه، اعطای حق فسخ نکاح به زنان و غیبت زوج وجود داشت (همانجاها). در ۱۹۲۳م قانون مربوط به سن نکاح مشتمل بر دو ماده به تصویب رسید (ابوزهره، همان، ۱۲). در اکتبر ۱۹۲۶ گروهی از علمای مصر که در میان آنان شاگردان محمدعبده نیز حضور داشتند، قانونی راجع به ازدواج و طلاق تدوین کردند که در آن برخی شروط ضمن عقد، چون شرط خودداری از ازدواج دوم پیش بینی شده بود. این قانون براساس فقه مذاهب اربعه و برخی فتاوی ابن تیمیه و ابن قیم بنا شده بود که در ضمن، نظرات فقهی محمد عبده را نیز در بر داشت، لیکن در ۱۹۲۹م تغییراتی یافت و احکام آن تنها برمبنای آراء فقهای مذاهب اربعه اصلاح گردید (همان، ۱۳-۱۵). در ۱۹۳۶م قانون دیگری به تصویب رسید که در آن احکامی ناظر بر روابط اعضای خانواده و تنظیم امور مالی آنان پیش‌بینی شده بود. در ۱۹۴۳، ۱۹۴۶ و ۱۹۵۲م قوانین راجع به ارث و وصیت و وقف وضع گردید، تا اینکه در ۱۹۵۶م تغییرات عمده‌ای در حقوق مصر از جمله مقررات مربوط به احوال شخصیه رخ داد (همان، ۱۵-۱۶).

لبنان: برطبق قانون محاکم شرع که در ۱۹۴۲م به تصویب رسید، هر طایفه‌ای در امور مربوط به احوال شخصیه تابع قوانین مربوط به خود دانسته شد و محاکم شرع که یادگار دورهٔ تسلط عثمانیها بود، همچنان به فعالیت خود ادامه داد. قانون محاکم شرع در ۱۹۴۶، ۱۹۵۲ و ۱۹۵۳م کامل شد. به‌موجب این قوانین رسیدگی به امور مربوط به ازدواج، طلاق، فسخ نکاح، خواستگاری، حضانت، نفقه، نسب، ولایت، حجر، وقف و تنظیم وکالت در صلاحیت محاکم شرع قرار دارد. در لبنان این محاکم به دو قسم سنی و شیعی تقسیم شده است. همچنین طایفهٔ دُروزی برای احوال شخصیهٔ خود قانون و محکمهٔ اختصاصی دارد که در ۱۹۴۸م به تصویب رسیده است (بدران، ۴/۱-۵؛ برای اطلاع بیشتر از احوال شخصیهٔ دروزیها، نک: اعور، جم).

سوریه: قانون ۱۹۱۷م عثمانی به‌رغم جدایی سوریه از عثمانی تا ۱۹۵۳م در این کشور مجریٰ بود و سپس در این سال قانونی راجع به

احوال شخصیه به تصویب رسید که ناسخ آن قانون بود (شلبی، همان، ۱۸؛ مالک، ۳۷).

اردن: تا ۱۹۲۷م که قانون خانواده به تصویب رسید، اردن نیز قانون احوال شخصیهٔ مصوب ۱۹۱۷م عثمانی را اجرا می‌نمود. در ۱۹۵۱م قانون تازه‌ای که مأخوذ از قوانین ۱۹۲۰ و ۱۹۲۹م مصر بود، به تصویب رسید. در این قانون پیش‌بینی شده بود که درصورت فقدان نص در یکی از موضوعات احوال شخصیه به قول ارجح در مذهب حنفی عمل خواهد شد (شلبی، همان، ۱۸، حاشیه).

عراق: این کشور نیز از جمله کشورهایی بود که قوانین *مجلة الاحکام* عثمانی تا دیر زمانی پس از انحلال دولت عثمانی در آن به موقع اجرا گذاشته می‌شد و محاکم شرع تا تشکیل جمهوری در عراق به‌کار خود ادامه می‌دادند. وظیفهٔ این محاکم رسیدگی به احوال شخصیه و دعاوی مربوط به آن براساس قوانین *مجلة الاحکام* بود. در ۱۹۵۱م قانون مدنی عراق به‌تصویب رسید و عملاً قوانین *مجلة الاحکام* منسوخ گردید. در ۱۹۵۹م قوانین اختصاصی راجع به احوال شخصیه به تصویب رسید که مورد اعتراض علما قرار گرفت. سپس در ۱۹۶۳م اصلاحاتی در این قانون به عمل آمد، از جمله مادهٔ ۱۳ راجع به منع ازدواج مجدد بدون اجازهٔ محکمه تعدیل، و مادهٔ ۷۴ مربوط به ارث ملغیٰ اعلام گردید (بحرالعلوم، ۶-۸، ۳۳).

مآخذ: ابوزهره، محمد، *الاحوال الشخصیة*، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ همو، *موسوعة الفقه الاسلامی*، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ اعور، سجیع یوسف، *الاحوال الشخصیة الدرزیة*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ الماسی، نجاد علی، *تعارض قوانین*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ امامی، حسن، *حقوق مدنی*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بجنوردی، حسن، *القواعد الفقهیة*، قم، دارالکتب العلمیه؛ بحرالعلوم، محمد، *اضواء علی قانون الاحوال الشخصیة العراقی*، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ بدران، بدران ابوالعینین، *الفقه المقارن للاحوال الشخصیة*، بیروت، دارالنهضة العربیه؛ جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *ترمینولوژی حقوق*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، *دانشنامهٔ حقوقی*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ حر عاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ دجوی، محمد، *الاحوال الشخصیة للمصریین المسلمین*، قاهره، ۱۳۹۲ق؛ زحیلی، محمد مصطفیٰ، *وسائل الاثبات فی الشریعة الاسلامیة*، دمشق، مکتبة دارالبیان؛ زحیلی، وهبه، *الفقه الاسلامی و ادلته*، دمشق، دارالفکر؛ شایگان، علی، *حقوق مدنی ایران*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ شلبی، محمد مصطفیٰ، *احکام الاسرة فی الاسلام*، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ همو، *المدخل فی التعریف بالفقه الاسلامی*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*؛ *قانون اساسی مشروطه و متمم آن*؛ *قانون مدنی ایران*؛ کاتوزیان، ناصر، *قواعد عمومی قراردادها*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ کمانگر، احمد، *قوانین احوالات شخصیه*، تهران، انتشارات جاویدان؛ مالک، حنا، *الاحوال الشخصیة و محاکمها*، بیروت، ۱۹۷۸م؛ *مجموعهٔ قوانین سالهای ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۳ش*؛ مشرفه، عطیه مصطفیٰ، *القضاء فی الاسلام*، بیروت، ۱۹۶۶م؛ نصیری، محمد، *حقوق بین‌الملل خصوصی*، به‌کوشش مرتضیٰ کاخی و مرتضیٰ نصیری، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ووسینیچ، وین، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ سهیل آذری، تهران، ۱۳۴۶ش.

حمید گوینده

آحْوَص، عبدالله بن محمد بن عاصم انصاری (ح ۳۵-۱۰۵ق/۶۵۵-۷۲۳م)، شاعر عصر اموی. وی از قبیلهٔ اوس برخاسته، و نسبت انصاری او از همین جاست (ابن قتیبه، ۴۲۴/۱؛ طبری، ۴۲۱/۳؛ ابن درید، ۴۳۷؛ آمدی، ۵۹؛ نیز قس: ابن سلام، چ یوزف هل، ۱۸۶، که بر خلاف دیگران وی را از قبیلهٔ خزرج به شمار آورده است). وی ۳ کنیه داشت: ابوعاصم، ابوعثمان و ابو محمد؛ اما عاقبت به لقب احوص که به سبب تنگی گوشهٔ چشم بر او اطلاق شده بود، شهرت یافت (ذهبی، *تاریخ...*، ۹۱/۴؛ صفدی، ۴۳۶/۱۷؛ ابن شاکر، *فوات...*، ۲۱۷/۲-۲۱۸). نیای وی عاصم بن ثابت از اصحاب معروف پیامبر (ص) بود و در جنگ بدر و احد حضور داشت (ابن سعد، ۴۱/۲، ۴۳؛ ابن عبدالبر، ۷۷۹/۲). احوص در ابیاتی به عاصم سخت بالیده، و به کشته شدن وی به دست بنی لحیان در یوم الرجیع (۳ق) اشاره کرده است (ص ۲۰۰). مادر احوص اثیله دختر عمیر بن مخشی بود (ابن شاکر، همان، ۲۱۸/۲).

منابع کهن دربارهٔ شخصیت و زندگی احوص به نقل روایاتی اندک بسنده کرده‌اند. در سدهٔ ۳ق، زبیر بن بکار (ابن ندیم، ۱۲۴) و علی بن محمد بن بسام (یمانی، ۱۱۵/۲) اخبار وی را در دو اثر جداگانه گرد آورده بوده‌اند که متأسفانه اینک هر دو اثر از دست رفته‌اند. امروزه بیشترین آگاهی ما دربارهٔ زندگی وی، از روایاتی که در *اغانی* گرد آمده، به‌دست می‌آید و مسلماً همهٔ این روایتها صحت تاریخی ندارند و بیشتر آنها به خصوص افسانه‌های عاشقانهٔ وی را راویان در سده‌های ۲ و ۳ق، شاخ و برگها افزودند، چندانکه برخی از آنها را خود راویان نخستین نیز ساختگی خوانده‌اند (مثلاً نک: ابوالفرج، ۱۳۳/۹-۱۳۴، ۱۱۱/۲۱؛ برای کتاب‌شناسی اخبار او، نک: سعد، ۱۳-۳۰).

احوص در قبا به دنیا آمد و در همانجا پرورش یافت (اصمعی، ۲۰؛ قس: جمال، ۴۰، ۴۲). در منابع کهن، تاریخ ولادت وی روشن نیست. از معاصران، بلاشر (ص ۷۴۳) ولادت وی را به تخمین سال ۳۵ق/۶۵۵م، و جمال (همانجا) سال ۴۰ق دانسته‌اند.

در روزگار احوص مرکز خلافت از حجاز به شام منتقل شده بود و انصار در مدینه، و قریش در مکه به مخالفت با دستگاه خلافت برخاسته بودند. سیاست امویان بر آن قرار گرفته بود که از یک سو به کمک ثروتهای کلانی که از فتوحات به دست می‌آمد، همهٔ امکانات خوش خواری و خوش نوشی را در این شهرها فراهم سازند تا ساکنان این نواحی را به خود جلب کنند و از دیگر سو درصدد بر آمدند تا شاعران بی بند و بار، اما خوش قریحهٔ این شهرها را با پاداشهای گزاف تطمیع کنند تا به مدح امویان و ذم دشمنان آنان بپردازند (ضیف، ۴۶-۵۶؛ آذرنوش، ۱۴۲). احوص نیز همچون بسیاری از شاعران نتوانست دامن از مدیحه سرایی و سرسپردگی امویان، پاکیزه نگه دارد، اما به سبب بدبینی و سوء ظن خلیفگان اموی نسبت به انصار، هرگز نتوانست پایگاه مناسبی در دربار امویان به دست آورد؛ خاصه آنکه عبدالله بن حنظله که در واقعهٔ حرّه در ۶۳ق بر ضد امویان شوریده بود، از خویشان نزدیک احوص بود (ابن عبدربه، ۳۸۷/۴-۳۸۸؛ جمال، ۵۰؛ سعد، ۹۱). از همین رو دورانی از زندگی شاعر با تلخکامیهای بسیار سپری شد و بارها طعم تلخ تازیانه وحتی تبعید را چشید (نک: دنبالهٔ مقاله).

به گزارش منابع کهن، نخستین ارتباط وی با دستگاه خلافت،

ملاقات با معاویة بن ابی سفیان بود. بغدادی روایت می‌کند که احوص یک بار به همراه پدرش به حضور معاویه رسید و خطبه‌ای خواند و چون پدر نیز خواست خطبه‌ای ایراد کند، وی مانع او شد (۱۴۱/۲). قصیده‌ای که وی در رثای معاویه سروده (بلاذری، ۱(۴)/۱۵۸)، مؤید روایت بغدادی است. استواری ساختمان قصیده نشان می‌دهد که نبوغ شعری احوص در آن هنگام به حد کمال رسیده بوده است (قس: سعد، ۱۰۴). برخی از معاصران، ملاقات شاعر با معاویه را در ۶۰ق یعنی سال وفات معاویه تخمین زده‌اند؛ در آن هنگام شاعر تقریباً ۲۵ سال داشته است (همو، ۱۰۳-۱۰۴).

از روزگار یزید تا حدود سال ۶۵ق اطلاعی از وی در دست نیست. براساس قصایدی که در مدح عبدالعزیز بن مروان (حک ۶۵ - ۸۵ق) حاکم مصر سروده (ص ۱۰۹-۱۱۶، ۱۸۳-۱۹۱)، به حدس می‌توان گفت شاعر در این روزگار که مقارن با حکومت عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۶ق) بوده، در دستگاه عبدالعزیز به سر می‌برده است (قس: ضیف، ۱۱۹؛ سعد، ۱۵۱). احوص با فرزندان عبدالعزیز به ویژه ابوبکر نیز روابطی نزدیک داشته، و از پاداشهای آنان بارها بهره‌مند شده است (ابوالفرج، ۹۷/۲۱؛ سعد، ۱۵۷- ۱۵۸). پس از روی کار آمدن ولید بن عبدالملک (حک ۸۶-۹۶ق)، احوص راهی شام شد و با قصیده‌ای در مدح خلیفهٔ جدید، بخت خود را آزمود. ولید او را گرامی داشت و جوایزی به او بخشید (نک: آمدی، ۵۹). در روایت دیگری آمده است که چون ابن سریج در حضور ولید اشعاری از احوص را به آواز برخواند، خلیفه شاعر را از مدینه فرا خواند و او را از ندیمان خود گردانید، اما چون با غلامان دربار، رسوایی به بار آورد، خلیفه سخت برآشفت و او را به مدینه باز گرداند و به ابوبکر بن حزم، قاضی مدینه دستور داد تا او را ۱۰۰ تازیانه زند (ابوالفرج، ۲۹۹/۱-۳۰۲؛ آمدی، همانجا؛ صفدی، ۴۳۶/۱۷). شاعر در یکی از قصاید خود در مدح ولید، با مبالغهٔ بسیار وی را امام و پیشوای دینی مردم از جانب خداوند معرفی کرده است (ص ۲۴۵-۲۴۹؛ قس: ضیف، ۱۱۸).

با پایان یافتن خلافت ولید و روی کار آمدن سلیمان بن عبدالملک (۹۶ - ۹۹ق)، دوران تلخکامی احوص آغاز شد، خاصه آنکه خلیفه، دشمن کینه‌توز وی ابوبکر بن حزم را به حکومت مدینه بر گماشت (۹۶ق). میان ابن حزم و احوص کینه‌ای دیرینه بود و در واپسین سالهای حکومت ولید، اختلاف بین آن دو شدت یافته، و به روایتی احوص باعث عزل وی از حکومت مدینه (احتمالاً منصب قضا) شده بود (وکیع، ۱۳۷- ۱۳۸؛ ابن رشیق، ۶۴/۱)؛ و اینک ابن حزم که در پی انتقامجویی بود، فرصت را غنیمت شمرده، از خلیفهٔ جدید دستور مجازات و سرانجام تبعید احوص به جزیرهٔ دهلک در دریای سرخ را گرفت. البته دربارهٔ تبعید شاعر روایات سخت آشفته است:

به گفتهٔ ابن سلام (چ شاکر، ۶۵۶/۲-۶۵۷) چون احوص اشعاری عاشقانه برای همسران اشراف می‌سرود و باعث رسوایی آنان می‌شد، گروهی از بزرگان مدینه، به سلیمان بن عبدالملک شکایت بردند (نک: حسین، ۵۶۹/۱، که شکایت مردم را به تحریک ابن حزم ذکر کرده است) و خلیفه به ابن حزم دستور داد تا شاعر را تازیانه زند و به دهلک تبعید کند، و گفته‌اند که وی تا روزگار یزید بن عبدالملک (حک ۱۰۱-۱۰۵ق) در تبعید بوده است (قس: ابوالفرج، ۶۴/۹ -۶۶؛ ابن شاکر، *فوات*، ۲۱۸/۲؛ نیز نک: ابن قتیبه، ۴۲۴/۱-۴۲۵، که تبعید وی را در زمان عمر بن عبدالعزیز و علت آن را انحراف جنسی شاعر دانسته است؛ برای روایتهای گوناگون دیگری که در این باره آمده، نک: ذهبی، *تاریخ*، ۹۱/۴، سیر ...، ۵۹۳/۴؛ صفدی، همانجا؛ بغدادی، ۱۸/۲). با توجه به روایت ابن سلام (همانجا)، وی می‌بایست در تمام دوران حکومت عمر بن عبدالعزیز (۹۹ -۱۰۱ق) در تبعید بوده باشد؛ حال آنکه دست کم دو روایت دربارهٔ دیدار وی با عمر بن عبدالعزیز در منابع آمده است.

به گفتهٔ ابوالفرج (۲۵۶/۹-۲۶۰)، یک بار احوص به همراه کثیر و نصیب، به دربار عمر بن عبدالعزیز رفت و عمر که چندان توجهی به شاعران نداشت، آنان را به حضور نپذیرفت تا سرانجام پس از ۴ ماه انتظار، به پایمردی مسلمة بن عبدالملک به حضور خلیفه رسیدند و مدایح خود را به او تقدیم داشتند، اما خلیفه از آنان استقبال چندانی نکرد و با این حال به هر کدام پاداشی در خور داد (قس: ابن کثیر، ۲۵۲/۹-۲۵۳).

در روایت دیگری آمده است که چون عمر بن عبدالعزیز به حکومت رسید، به والی مدینه نوشت تا عمر بن ابی ربیعه و احوص را نزد وی روانه کند تا به جرم تبه‌کاریها و ماجراهای عاشقانهٔ فساد انگیزشان مجازات شوند و چون آن دو را نزد وی آوردند، بی درنگ احوص را به دهلک تبعید کرد و میانجیگری انصار نیز سودی نبخشید (ابوالفرج، ۶۴/۹-۶۶؛ زجاج، ۱۲۰). البته می‌دانیم که عمر بن ابی ربیعه به روایتی ۶ سال قبل از خلافت عمر بن عبدالعزیز، یعنی در ۹۳ق وفات یافته است. با این حال برخی تبعید احوص را به دست عمر بن عبدالعزیز درست‌تر دانسته‌اند (نک: جمال، ۵۴-۵۵). احوص در سرزنش عمر بن عبدالعزیز نیز اشعاری سروده است (ص ۲۴۹-۲۵۱؛ ابن قتیبه، ۴۲۵/۱). برخی از مدایحی که شاعر به وی تقدیم داشته، مربوط به زمانی است که عمر حاکم مدینه بوده است (۸۶-۹۳ق) و در آن هنگام ظاهراً با عمر روابطی صمیمانه‌تر داشته، و از پاداشهای او بهره‌مند می‌شده است (نک: ابوالفرج، ۹۷/۲۱).

آگاهیهایی که دربارهٔ روابط شاعر با یزید بن عبدالملک در دست است، از حدود چند روایت اندک تجاوز نمی‌کند. تقریباً همهٔ منابع تأکید کرده‌اند که احوص در آغاز حکومت عبدالملک از قید تبعید آزاد شده است. به روایت ابوالفرج (۶۷/۹، ۱۳۲/۱۵-۱۳۴) چون کنیزکی در حضور یزید، اشعاری از احوص به آواز برخواند، یزید را سخت خوش آمد و دستور داد تا شاعر را از تبعیدگاه نزد وی آوردند و به او جوایزی گرانبها بخشید. در روایت دیگری از ابن شبه آمده است که یزید بن عبدالملک، به والی مدینه عبدالواحد بن عبدالله نوشت که احوص و معبد، آوازه خوان معروف را نزد وی فرستد، و احوص مدتی در دربار

وی به سر برد (همو، ۱۰۸/۲۱). ظاهراً در همین زمان یزید بن عبدالملک برای مدتی ترک عیش و نوش کرده بود، اما چون اشعار احوص را شنید، دوباره می‌گساری و عیش‌وعشرت پیشه ساخت (همو، ۱۳۲/۱۵). به روایت ابن سلام چون یزید بن عبدالملک، یزید بن مهلب را به قتل رساند، از فرزدق، کثیر و احوص خواست تا ابن مهلب و خاندانش را هجو کنند، اما هیچ یک نپذیرفتند، جز احوص که قصیده‌ای در هجو آنان سرود، و هنگامی که یزید شاعر را به سفارت نزد جراح بن عبدالله حکمی حاکم آذربایجان فرستاد، جراح به سبب این هجویه، شاعر را به بند کشید و او را سخت مجازات کرد (چ شاکر، ۶۵۸/۲ـ ۶۵۹). احوص اشعار بسیاری در مدح یزید بن عبدالملک داشته، و چنانکه خود اشاره دارد، پاداشهای کلانی از او دریافت کرده است، مثلاً یک بار در قبال مدیحه‌ای ۴۰ هزار درهم و بار دیگر هزار دینار گرفته است (ص ۱۲۳، ابیات ۳۱ـ۳۳؛ ابوالفرج، ۱۲۹/۱۵ـ ۱۳۰).

ظاهراً با پایان یافتن حکومت یزید (۱۰۵ق)، زندگی احوص نیز پایان یافته است و پس از این تاریخ در هیچ یک از منابع، ردپایی از وی نمی‌توان یافت. تنها در روایتی از بلاذری اشاره شده که وی خلافت هشام بن عبدالملک (۱۰۵ـ۱۲۵ق) را نیز درک کرده است (جمال، ۴۰، به نقل از بلاذری). صفدی (۴۳۶/۱۷) وفات وی را در حدود سال ۱۱۰ق، و ابن شاکر در *فوات الوفیات* (۲۱۸/۲) در ۱۰۵ق و در *عیون التواریخ* (۲۶۲/۴) در ۱۰۷ق دانسته است.

دربارهٔ مرگ وی، سراج در *مصارع العشاق* (۲۸۴/۲) داستان غم انگیزی از قول ابن اعرابی نقل کرده که بیشتر شبیه به افسانه است. به گفتهٔ وی، احوص که به همراه معشوقه‌اش بِشره رهسپار شام بود، در راه بیمار شد و چون بیماریش شدت یافت، سر به دامن معشوق نهاد و اشعاری حزن انگیز برخواند و در دم جان سپرد. بشره نیز چندان بر مرگ عاشق گریست تا جان داد و همانجا در کنار قبر وی به خاک سپرده شد.

احوص همهٔ شهرت خویش را مدیون غزلیات خود است. در آن روزگار، به همت عمر بن ابی ربیعه، حجاز نخستین خاستگاه غزل عربی شده بود، و غزل از «نسیبِ» قصائد استقلال یافته، به صورت مکتبی نو، با حال و هوایی تازه و واژگانی شاداب‌تر درآمده بود و اینک به دست خنیاگران، با آهنگهای زیبا و دلنشین در می‌آمیخت و مجالس شعر خوانی و موسیقی را در مکه و مدینه رونق می‌بخشید. از همین رو احوص بیشتر غزلیات خود را در اوزانی کوتاه و آهنگین می‌سرود تا با موسیقی و آواز همسازتر گردد (قس: سعد، ۳۰۲ـ۳۰۴). وی با آوازه خوانان و موسیقی‌دانان آن روزگار از قبیل ابن سریج و معبد، پیوند دوستی استوار داشت و هم اینان بودند که اشعار وی را بر سر زبانها انداختند و نام او را جاودانه ساختند (نک: ابن‌عبدربه، ۴۵۵/۴؛ ابوالفرج، ۲۹۷/۱ـ۳۰۲، ۱۰۸/۲۱ـ۱۰۹؛ واده، ۱۱۵؛ سعد، ۱۰۸).

افسانه‌هایی که دربارهٔ غزلیات احوص پرداخته شده، از نوع همان داستانهایی است که دربارهٔ زندگی عمر بن ابی ربیعه آمده: پیوسته تشبیب به زنی از مشاهیر حجاز (خواه خنیاگران و خواه اشراف قریش) است که گاه طی ماجرایی سر راه شاعر قرار گرفته، و دل از کف او ربوده است. ما نام بسیاری از این زنان مشهور است، اما بعید نیست که برخی کسان زادهٔ تخیل شاعر باشند، و گویی نام دار بودن معشوق، بیشتر مورد توجه شاعر بوده است، تا عشق حقیقی. ادعای عشق بازی با اشراف، سنتی بود که عمر پی ریخته بود و اینک در شعر احوص ادامه می‌یافت. حکایت او با ام جعفر در این باب بسیار پر معنی است: ام جعفر دختر عبدالله بن عرفطه که از غزلیات احوص دربارهٔ خویشتن به تنگ آمده بود، روزی راه را بر وی بست و ادعا کرد که شاعر وامدار اوست. احوص که نه وامی گرفته بود و نه آن زن را می‌شناخت، در شگفت شد، و ام جعفر گفت: چگونه دربارهٔ کسی که نمی‌شناسی، غزل‌سرایی می‌کنی؟ بدین‌سان ام جعفر به همگان بنمود که غزل‌سراییهای احوص دربارهٔ او، جز یاوه گوییهای شاعری خیال پرداز نیست (زجاج، ۱۲۰ـ۱۲۲؛ ابوالفرج، ۲۵۸/۶).

بنابر روایات، رفتار احوص در موارد دیگر هم با شیوهٔ عمر تفاوت چندان نداشت. او نیز در کنار خیمه‌گاه اشراف به کمین می‌نشست و شعر می‌سرود، جامه‌های زیبا به تن می‌کرد و با ظاهری آراسته و سوار بر اسبان اصیل در گردشگاههای اطراف مدینه، به ویژه عقیق که تفرجگاه زنان اشراف بود، به گردش در می‌آمد و از میان زنان بی شماری که با اشتیاق او را به میهمانی خود می‌خواندند، زیبا رویان را بر می‌گزید و با آنان به طعام و شراب می‌نشست (همو، ۳۵۶/۱ـ۳۶۰). بیشترین ماجراهای عاشقانهٔ وی با خنیاگرانی همچون جمیله، ذَلفاء، عقیله، عبله، سلامه و حبابه بود که اغلب آنان از معاشیق معروف دیگر غزل‌سرایان نیز بوده‌اند (نک: آذرنوش، ۱۴۳). جمیله از آوازه خوانان معروف مدینه بود که پر آوازه‌ترین خنیاگران عصر اموی همچون معبد آوازه خوانی را از او آموخته بودند. احوص که به وی سخت دل باخته بود و بیشتر اوقات را نزد او می‌گذراند، اشعاری عاشقانه برایش می‌سرود و جمیله آنها را به آواز بر می‌خواند. با این حال گویی این عشق یکسویه بوده، و شاعر هرگز نتوانسته است معشوق را در دام عشق خود اسیر کند. از اشعار وی دربارهٔ جمیله جز ابیاتی اندک (۴ بیت) بر جای نمانده است (ص ۲۰۶؛ سعد، ۲۲۶ـ ۲۲۸). با اینهمه، گویی عشق او نسبت به سلامهٔ آوازه خوان، پرشورتر بوده است: صدای دلنشین و نوای سحرآمیز عود سلامه نه تنها احوص را گرفتار عشقی جان‌سوز کرد، که از زاهدی چون عبدالرحمان جشمی نیز دل ربود. احوص اشعار عاشقانهٔ بسیاری برای سلامه می‌سرود و در آنها اظهار دلباختگی و پریشان حالی می‌کرد. معشوق نخست پیامهای عاشقانهٔ وی را جدی نمی‌گرفت، تا آن روز که یکی از غزلیات شاعر را نزد ابن قیس الرقیات به آوازی دل انگیز برخواند و شاعر دریافت که معشوق بر سر مهر آمده است. از آن پس دیدار آن دو فزونی یافت؛ اما چون شهرت سلامه به خلیفه یزید بن عبدالملک رسید، بفرمود او را خریده، نزد وی بردند. احوص که تاب دوری معشوق نداشت، شتابان به سوی شام رفت و

نهانی با کنیزک دیدار کرد و چون خلیفه از راز آن دو آگاه شد، سلامه را بدو بخشید و احوص وی را با خود به حجاز باز گرداند (ابوالفرج، ۳۳۴/۸، ۳۴۳، نیز نک: ۱۳۴/۹-۱۳۶، که بین یزید بن معاویه و یزید بن عبدالملک خلط شده است؛ سعد، ۲۳۲-۲۳۶). گویا این ماجرا، با آنکه در ساختگی بودنش تردید نیست، موجب شده است که وشاء (ص ۱۳۳)، احوص و سلامه را در زمرۀ عشاق معروف عرب چون مجنون و لیلی، و جمیل و بثینه بنهد. از اینگونه عشقها در زندگی احوص فراوان بوده، و گفته‌اند که وی برای بیش از ۳۰ تن از زنان مدینه غزل‌سرایی کرده است (سعد، ۲۱۶-۲۱۷).

در هر حال، باید احوص را پس از عمر بن ابی ربیعه، بزرگ‌ترین شاعر غزل سرای عصر اموی به شمار آورد. وی برای بازآفرینی دیدارهای عاشقانه و گفت و گوهای پنهانی و دو جانبۀ عاشق و معشوق بیشتر غزلیاتش را در قالب حکایات عاشقانه سروده، و در این وادی از سلف خود عمر بن ابی ربیعه عقب نمانده است (سعد، ۲۹۸- ۲۹۹). اختلاف میان این شیوۀ نو در غزل و شیوۀ مدایح او که همچنان در چارچوب سبک سنتی قصیده گرفتار مانده، می‌تواند در بررسی تحولات شعر اموی برای محققان سودمند باشد.

از احوص دیوانی بر جای نمانده است، اما محققان معاصر، دو بار اشعار او را گردآوری و چاپ کرده‌اند: یکی *شعر الاحوص الانصاری* به کوشش ابراهیم سامرایی (نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م) است و دیگر کتابی به همان نام که توسط عادل سلیمان جمال تهیه، و چاپ شده است (قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م، بار دوم با اصلاحات و اضافاتی در ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۰م). همچنین محمد علی سعد در کتاب *الاحوص بن محمد الانصاری* به بحث و بررسی پیرامون زندگی و شعر احوص پرداخته است. از میان خاورشناسان نیز پتراچک مستشرق چکسلواکی تحقیقات جامعی دربارۀ زندگی و شعر وی انجام داده است.

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، «نگاهی به اجتماع اشرافی حجاز»، *مقالات و بررسیها*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ آمدی، حسن، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابن رشیق، حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابن سلام جمحی، محمد، طبقات (*فحول*) *الشعراء*، به کوشش یوزف هل، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ همو، همان، به‌کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون *التواریخ*، نسخۀ عکسی موجود در کتابخانۀ مرکز؛ همو، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، به کوشش محمد یوسف نجم و احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، دارالکتب؛ احوص، عبدالله، *شعر الاحوص الانصاری*، به کوشش عادل سلیمان جمال، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ اصمعی، عبدالملک، *فحولة الشعراء*، به کوشش ج. توری، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقادر، *خزانة الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، مکتبة خانجی؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۷۹م؛ بلاشر، رژیس، *تاریخ الادب العربی*، ترجمۀ ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ جمال، عادل سلیمان، مقدمه بر *شعر الاحوص الانصاری* (نک: هم، احوص)؛ حسین، طه، *من تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۳۶۹ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و مأمون صاغرجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ زجاج، عبدالرحمان، *الامالی*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ سراج القاری، جعفر، *مصارع العشاق*، بیروت، دارصادر؛ سعد، محمد علی، *الاحوص بن محمد الانصاری*، حیاته و شعره، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش درتنا کراولسکی، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ضیف، شوقی، *الشعر و الغناء فی المدینة و مکة*، قاهره، ۱۹۷۹م؛ طبری، *تاریخ*؛ واده، ژان کلود، حدیث عشق در شرق، ترجمۀ جواد حدیدی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ وشاء، محمد، *الظرف و الظرفاء*، به کوشش فهمی سعد، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ وکیع، محمد، *اخبار القضاة*، به کوشش عبدالعزیز مصطفی مراغی، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ یمانی، یوسف، *نسمة السحر*، نسخۀ عکسی موجود در کتابخانۀ مرکز.

عنایت الله فاتحی نژاد

اِحْیاءُ عُلومِ‌الدّین، مشهور به *احیاءالعلوم*، مهم‌ترین و جامع‌ترین و بلندترین و پرآوازه‌ترین کتاب ابوحامد محمد بن محمد غزالی طوسی (۴۵۰-۵۰۵ق/۱۰۵۸-۱۱۱۱م) که آن را در دوران کناره‌گیری از تدریس در نظامیۀ بغداد، و پس از بروز دگرگونیهای روحی و شکوک و شوریدگیهای فکری، و بر اثر برگزیدن طریق مجاهده و ترک مجادله، و در ایام سفر و اقامت چند ساله به شام و قدس و حجاز به‌رشتۀ نگارش کشیده است و حاصل مراقبات صوفیانه و مطالعات عالمانۀ خود را در آن به ودیعت نهاده است.

غزالی نخست نزد احمد رادکانی در طوس، و سپس نزد ابونصر اسماعیلی از دعات اسماعیلیه، در جرجان علم‌آموزی کرد (سبکی، ۱۹۵/۶) و در ۴۷۳ق که به نیشابور رفت، به مدت ۵ سال در نظامیۀ نیشابور، شاگرد ابوالمعالی امام الحرمین جوینی بود (غزالی، *المنقذ*...، ۸۵؛ ابن عساکر، ۹۲۰/۱۵؛ سبکی، ۱۹۶/۶) و پس از وفات وی در ۴۷۸ق، به نظام‌الملک پیوست و چند سال بعد به توصیه و صوابدید وی، استادی نظامیۀ بغداد را پذیرفت و با شکوه بسیار، در ۴۸۴ق وارد بغداد شد (ابن عساکر، همانجا؛ سبکی، ۱۹۶/۶-۱۹۷) و به تدریس کلام اشعری و فقه شافعی همت گمارد. گویا در همین اوان احوال روحی خود را بر ابوعلی فارمدی عرضه می‌کرد و از او درس تصوف می‌گرفت (زبیدی، ۱۹/۱)، گر چه چند و چون این تعلیم و تعلم چندان آشکار و گشوده نیست. در رجب ۴۸۸ شک و شوریدگی گریبان ذهن وی را چنان گرفت که به مدت ۶ ماه از تدریس بازماند (غزالی، همان، ۱۴۰-۱۴۱) و نهایتاً برادر را به جای خود بر کرسی تدریس نشاند و در ذیقعدۀ همان سال، با راهیان حج از بغداد بیرون آمد، اما به حجاز نرفت و عازم شام گردید. در این ایام بود که گمنام و تنها در خلوت نشست و به پیراستن دل و طرد ظنون و کسب یقین همت در بست (همان، ۱۴۲؛ زبیدی، ۷/۱-۸) و *قوت القلوب* ابوطالب مکی و کتب حارث محاسبی و آثار جنید و شبلی و بایزید (غزالی، همان، نک: ۱۳۷- ۱۳۸) و *رسالۀ* ابوالقاسم قشیری و *الذریعۀ* راغب اصفهانی (نک: زبیدی، ۴/۱) را در مطالعه گرفت و با چنین اندوخته‌ای از تجارب و دستمایه‌ای از کسب و کشف به تصنیف *احیاء علوم‌الدین* دست گشود.

احیاء علوم الدین کارنامهٔ عظیم غزالی در دوران عزلت، کتابی است بزرگ در حدود ۱٬۶۰۰ صفحهٔ رحلی و منقسم به ۴ بخش عبادات، عادات، مهلکات و منجیات، که هر یک از این بخشها مشتمل بر ۱۰ کتاب است بدین شرح:

۱. ربع عبادات: کتاب العلم، کتاب قواعد العقاید، کتاب اسرار الطهارة، کتاب اسرار الصلاة، کتاب اسرار الزکاة، کتاب اسرار الصوم، کتاب اسرار الحج، کتاب آداب تلاوة *القرآن*، کتاب الاذکار و الدعوات وکتاب ترتیب الاوراد.

۲. ربع عادات: کتاب آداب الاکل، کتاب آداب النکاح، کتاب آداب الکسب و المعاش، کتاب الحلال و الحرام، کتاب آداب الالفة و الاخوة، کتاب آداب العزلة، کتاب آداب السفر، کتاب آداب السماع و الوجد، کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، کتاب آداب المعیشة و اخلاق النبوة.

۳. ربع مهلکات: کتاب شرح عجائب القلب، کتاب ریاضة النفس، کتاب کسر الشهوتین [شهوة البطن و شهوة الفرج]، کتاب آفات اللسان، کتاب ذم الغضب و الحقد و الحسد، کتاب ذم الدنیا، کتاب ذم البخل و ذم حب المال، کتاب ذم الجاه و الریاء، کتاب ذم الکبر و العجب و کتاب ذم الغرور.

۴. ربع منجیات: کتاب التوبة، کتاب الصبر و الشکر، کتاب الخوف و الرجاء، کتاب الفقر و الزهد، کتاب التوحید و التوکل، کتاب المحبة و الشوق و الانس و الرضا، کتاب النیة و الاخلاص و الصدق، کتاب المراقبة و المحاسبة، کتاب الفکر و کتاب ذکر الموت و ما بعده.

در ربع عبادات رابطهٔ آدمی با خالق، و در ربع عادات روابط آدمیان با یکدیگر، و در دو ربع مهلکات و منجیات رابطهٔ آدمی با خویشتن مورد فحص و کاوش قرار می‌گیرد. و چنانکه غزالی خود در مقدمهٔ *احیا* می‌گوید، این نحوهٔ تدوین را از کتب فقه برگرفته است ــ که آنها هم منقسم بر چهار بخشند ــ تا رغبت فقه دوستان را در مطالعهٔ این کتاب برانگیزد. ربعهای یاد شده کتاً مساوی نیستند. ربع عبادات کوچک‌ترین و ربع منجیات بزرگ‌ترین آنهاست و ربع منجیات یک برابر و نیم ربع عبادات است. کتابهای یاد شده عموماً با خطبه‌ای مناسب موضوع کتاب آغاز می‌شوند و آنگاه آیات و اخباری مناسب آنها در فصول جداگانه آورده می‌شود و سپس به بیان حقیقت موضوع و احکام و فروع مختلف آن پرداخته می‌گردد. اگر موضوع، رذیلتی از رذایل است، تعریف و انواع آن و اسباب آن، آنگاه راه علاج آن به‌دست داده می‌شود و اگر فضیلتی از فضایل است، راه کسب آن؛ و در این میان احوال صالحان و اقوالشان به فراوانی مورد استفاده قرار می‌گیرند و خصوصاً حکایات بسیار ــ و گاه غریب ــ از صوفیان نقل می‌شود. در دو ربع عبادات و عادات هم، روش کار با کمی تفاوت همین‌طور است. فی‌المثل «کتاب الصبر و الشکر» که دومین کتاب از ربع منجیات است، با این خطبه آغاز می‌شود که «الحمدلله اهل الحمد و الثناء... المؤید صفوة الاولیاء بقوة الصبر علی السراء و الضراء و الشکر علی البلاء و النعماء...» و سپس فصلی در بیان فضیلت صبر می‌آید، مشتمل بر آیات و اخبار منقول از پیامبر (ص) و آثار وارده از صحابه، و آنگاه فصولی در بحث از حقیقت صبر و اسما و اقسام آن و بیان ضرورت و روش تحصیل آن و همین‌گونه است بحث از شکر و توبه و دیگر فضایل.

احیاء علوم الدین مشتمل بر تصوفی است تحلیلی و عالمانه و چنانکه غزالی خود بارها بدان اشاره کرده، در علم معامله است، نه علم مکاشفه و سخن از احوال شخصی در آن بسیار کم است، بل غزالی بر صوفیان خرده می‌گیرد که چرا چون عالمان، همهٔ احوال را در نظر نمی‌گیرند و همه سخن از احوال دل خویش می‌گویند و اگر در پاره‌ای از موارد ــ و بیشتر در ربع منجیات ــ قلم سرکشی کرده و غزالی را به کشف اسرار و ورود به عالم مکاشفه کشانده، ناگاه مولوی وار به خود نهیب زده است که:

بندکن چون سیل سیلانی کند ورنه رسوایی و ویرانی کند

غرض وی از علم مکاشفه همان معرفت به معنای حقیقی وحی و نبوت و ملکوت آسمان و زمین و معرفت حقیقی به ذات باری و صفات و افعال و حکمت وی و نسبت آدمیان با وی و حقیقت جبر و اختیار است. فی المثل در «کتاب الصبر و الشکر»، پس از طرح سؤالی در باب شاکر و کافر بودن بندگان و نسبت آن با قضا و فعل الٰهی، توضیحاتی «به زبان مرغان» می‌دهد و نهایتاً می‌گوید: «به همین مقدار بسنده کنیم که عنان کلام از قبضهٔ اختیار خارج شد و علم مکاشفه به علم معامله آمیخت...» (۹۸/۴).

بیان غزالی در *احیا* فوق العاده روان و گیراست و خصوصاً در مقام تخویف و انذار بی‌اندازه نافذ و مؤثر است و خوف و قلق و زهد در آن موج می‌زند و از مباسطت و عشق و انس و شجاعت در آن کمتر سخن رفته است و از اخلاق قهرمانی در آن اثری نیست و به هیچ رو بوی تقلید و تزیین و تظاهر نمی‌دهد و از تکلف و سجع و شطح و لافزنی عاری است و اگر چه پر از نکته سنجیهای عمیق و موشکافیهای اخلاقی و روان‌شناسانهٔ اوست، در کمتر موردی مطلب را به خود اسناد و ارجاع می‌دهد و دستاورد شخصی خود می‌شمارد.

غزالی در بیان احادیث و حکایات، ذکر مرجع و منبع نمی‌کند و جز به‌ندرت خواننده را به خواندن کتاب دیگری ارجاع نمی‌دهد (مثلاً *قوت القلوب* ابوطالب مکی یا *حلیة الاولیاء* ابونعیم اصفهانی). اهل مناقشه و مجادله نیست و کمتر با دیگران در می‌پیچد و بیشتر به‌ذکر و بسط رأی خویش همت می‌گمارد و به همین سبب بر سراسر کتاب وی آرامشی سنگین سایه افکنده است و خواننده که کتاب را به پایان می‌برد، از ستودن صدق او و از شرکت ورزیدن در خوف و زهد او نمی‌تواند خودداری ورزد.

تألیف این کتاب مسلماً پس از بروز دگرگونیهای روحی (۴۸۸ق) و قبل از تألیف *المنقذ من الضلال* (ح ۵۰۰ق) بوده است، چرا که مقدمهٔ *احیاء العلوم* به صراحت، و همهٔ کتاب به بی‌زبانی گواهی می‌دهند که ابوحامد دستاوردهای مراقبات و خلوت نشینیهای خود را در کار تألیف

این کتاب کرده است و همچنین ارجاعی که در *المنقذ* (از جمله ص ۱۴۴) به *احیاء علوم‌الدین* می‌شود، جای شبهه نمی‌گذارد که تألیف *احیا* در فاصلهٔ سالهای ۴۸۸ تا ۵۰۰ ق واقع شده است. موریس‌بویژ با احتیاط و تقریب تاریخ تألیف آن را در فاصلهٔ سالهای ۴۸۹ تا ۴۹۵ق گمان می‌زند (ص 42) و ماسینیون در میان سالهای ۴۹۲ تا ۴۹۵ق (ص 93).

نام این کتاب، به روشنی گواهی می‌دهد که تصنیف آن برای چه بوده است: برای زنده کردن دانشهای دینی. ابوحامد بر این باور بود که فقیهان و متکلمان و واعظان هم‌روزگار وی، نه درد دین دارند و نه درس دین می‌دهند. درد دین ندارند، چرا که «شیطان بر اکثر آنان چیره شده است و طغیان، آنان را از راه به‌در برده است و هر کس به حظ عاجل خود خرسند است...» (۲/۱) و درس دین نمی‌دهند، چرا که علم دین در قضا و حکومت و جدل ورزی و اندرزگوییهای مسجع که پیشهٔ فقیهان و متکلمان و واعظان است، خلاصه نمی‌شود و آنچه در این میان متروک و مظلوم افتاده است، علم آخرت و سیرهٔ صالحان سلف است که خداوند آن را فقه و حکمت و ضیا و نور و هدایت و رشد خوانده است و پیامبران برای تعلیم آن آمده‌اند (همانجا). با چنین تجربه و تشخیصی است که ابوحامد به احیای علوم دین همت می‌گمارد و به نوشتن *احیاء علوم‌الدین* دست می‌برد.

غزالی را در این کتاب، یک عارفِ عالم و خائف می‌بینیم که علمش او را از گزاف اندیشیها و شطح‌گوییها و سجع پردازیهای صوفیانه باز داشته است و خوفش او را نسبت به فقه و کلام و جدلیات ــ که همه از نظر او علومی دنیوی و گاه شیطانیند ــ بی‌مهر و بی‌اعتنا کرده است و به همین سبب هر چه در بیان خفایا و زوایای آداب و دقایق سنن و اسرار عبادات و معاملات و شیوه‌های تطهیر دل و علاج نفس و علل پیدایش خویهای زشت و آفات ناشی از آن و تعریف خوهای نیکو و روش تحصیل آن گشاده دست است، در بیان احکام فقهی و مسائل کلامی خست می‌ورزد و گاه آسان‌گیری را در امور فقهی به جایی می‌رساند که مخالفانش در او طعن می‌زنند که «غزالی فقه را به تصوف ارزان فروخته است» (ابن جوزی، *تلبیس*...، ۳۵۳).

احیا با «کتاب العلم» آغاز می‌شود. آراء مهم معرفت شناسانهٔ غزالی ــ یعنی فقه شناسی، کلام شناسی، تقسیم بندی علوم، بحث از عقل و یقین و ... ــ همه در این کتاب آمده است. وی ابتدا علوم را به واجب عینی و واجب کفایی، سپس واجبات کفایی را به شرعی و غیرشرعی، و غیرشرعیها را به محمود و مذموم و مباح تقسیم می‌کند و آنگاه علوم شرعی را که همه محمودند، در ۴ بخش جا می‌دهد: اصول (کتاب و سنت و اجماع امت و آثار صحابه)، مقدمات (لغت و نحو و...)، متممات (علم اصول، علم رجال و...) و فروع که خود بر دو قسم است: قسم اول علمی است که به کار این جهان می‌آید و آن علم فقه است و کتب فقهی شامل آنند و فقها که علمای دنیا هستند، بدان می‌پردازند و قسم دوم آن است که به کار آخرت می‌آید که یا علم به احوال قلب و خویهای زشت و نیکوست، یا علم به تأثیراتی است که «دل بر اندامهای آدمی می‌نهد». قسم اول مهلکات و منجیات، و قسم دوم عادات و عباداتند (۱۷/۱ـ ۱۸). این تقسیم بندی اولاً نشان می‌دهد که معارف موجود در *احیاءالعلوم*، جایشان در طبقه‌بندی علوم کجاست؛ ثانیاً نسبتشان با فقه و کلام (دو علم مورد تحقیر همیشگی ابوحامد) کدام است.

غزالی خود توضیح می‌دهد که چرا علم فقه را علمی دنیوی خوانده است. دلیلش آن است که از سویی فقه برای فصل خصومات در میان زیادت طلبان و ستمگران است و لذا اگر مردم قانعانه و عادلانه رفتار کنند، خصومات ریشه‌کن می‌شود و فقها بی کار می‌مانند (۱۷/۱) و از سوی دیگر، فقیه متکفل بیان شروط صحت و فساد ظاهر اعمال است و لذا طاعاتی چون اسلام آوردن و نماز گزاردن و زکات پرداختن و مراعات حلال و حرام کردن هم فقط از حیث ظاهرشان مشمول حکم فقیه می‌شوند و حقیقتشان از دسترس او خارج می‌ماند (۱۸/۱). از این روست که اسلام آوردن از ترس شمشیر و نماز گزاردن بدون خشوع و حضور قلب و حیله‌ورزی برای فرار از زکات، همه مقبول فقیهان است و از نظر فقهی نقص و اشکالی در آنها دیده نمی‌شود. البته علم فقه هم علمی دینی و بل «مجاور علم طریق آخرت» است (۱۸/۱ ـ ۱۹)، اما نه بالذات، بل به‌واسطهٔ دنیا. چون دنیا مزرعهٔ آخرت است و چون ملک و دین توأمانند و چون آباد و آرام کردن دنیا، طاعت و مراقبت را برای دینداران میسر می‌سازد، فقه هم می‌تواند علمی دینی شمرده شود (۱۸/۱).

فقه و طب از جهاتی با هم شبیهند: یکی ابدان را آباد می‌کند و دیگری جهان را؛ ولی فرق مهمشان این است که آدمی حتی در وحدت و غربت هم به طب محتاج است، لکن انسان اگر اجتماعی نبود، بسا که به فقه نیازمند نمی‌شد. فقه از آنِ موجود اجتماعی و در خور زندگی جمعی است و حاجت آدمی بدان، از آن جهت است که مدنی بالطبع است. همین رأی است که غزالی را وامی‌دارد تا توضیح دهد که الفاظی چون فقیه و علم و توحید و حکمت و ذکر، اینک معانیشان عوض شده، و «اغراضی فاسد» بدانها جامه‌ای ناباندام پوشانده است. فقه در عصر اول اسلام بر «علم طریق آخرت و معرفت دقایق آفات نفوس» اطلاق می‌شد و توحید هم عبارت بود از دیدن حضور همه جانبهٔ خداوند در همه جا و قطع التفات به اسباب و وسائط. نه اینکه فقه را در تفریعات لعان و طلاق و عتق و اجاره ــ که انذار و تخویفی از آنها بر نمی‌آید ــ خلاصه کنند، یا متکلمانی را که جز شبهه‌انگیزی و دشمن کوبی و جدال و مراء کاری ندارند، اهل عدل و توحید بخوانند (۳۲/۱ـ ۳۸). در همین کتاب، تکلیف کلام و فلسفه هم معلوم می‌شود و غزالی توضیح می‌دهد که چرا آن دو علم را در اقسام علوم نیاورده، و در نیکی و بدیشان سخن نگفته است. دلیلش آن است که بخشی از علم کلام که سودمند است، در قرآن و اخبار یافت می‌شود و بخش دیگر که در آن دو نیست، یا مجادلهٔ مذموم است، یا مقولاتی است که اکثرش «ترهات و هذیانات» است، یا اقوالی

است بیگانه با دین و از جنس بدعت که امروزه به دلیل رواج شبهات، آموختنشان واجب کفایی شده است.

و اما فلسفه اصولاً علمی مستقل نیست و مشتمل بر ۴ بخش است: اول، حساب و هندسه که مباحثند؛ دوم، منطق که در باب شروط تعریف و استدلال سخن می‌گوید و به‌حقیقت از علم کلام است؛ سوم، الٰهیات، یعنی بحث از ذات و صفات باری که آن هم از علم کلام است و فلاسفه جز اقوال و مذاهب باطلی بر آن نیفزوده‌اند؛ چهارم، طبیعیات که برخی از آن مخالف شرع و دین حق است و لذا جهل است و علم نیست تا در عداد علوم آورده شود و برخی دیگر از اصل مورد احتیاج نیست و چیزی است شبیه به طب، با این تفاوت که طب به کار می‌آید و آنها به‌کار نمی‌آیند (۱/۲۲ـ۲۳).

غزالی در *احیا* به واقع هیچ فرصتی را از کف نمی‌نهد تا طالب علم دین را از غوطه‌ور شدن در علم کلام بر حذر دارد و به او بیاموزد که درس یقین و تقوا را از کلام نمی‌توان گرفت و چنین نیست که هر که متکلم‌تر باشد، ایمان او هم نیرومندتر خواهد بود. «مگر کوفتن تیشه بر ریشهٔ درخت، آن را محکم‌تر خواهد کرد؟» (۱/۹۴). تفاوت متکلم با عامیان فقط در این است که او در فن مجادله زبردست‌تر است. کلام «دارویی خطرناک» است و فاسدی است برای دفع فاسدی دیگر و جز حراست ایمان عوام از راهزنی بدعت گذاران هنر دیگری ندارد و لذا از این علم انتظار کشف حقیقت نباید داشت که ویرانگریش از آباد کردنش فزون‌تر است و مبادا که ذهن نوجوانان و راه جویان را در ابتدای سلوک طریق هدایت با اقاویل متکلمان بیاکنند که ایمانشان را مشوش خواهد کرد. برای داشتن «اعتقادات حقه» همین قدر کافی است که فصل اول «کتاب قواعد العقاید» را (که کتاب دوم از جلد اول *احیاء العلوم* است) بخوانند و عقاید «حقهٔ» اهل سنت در باب حیات و قدرت و علم و اراده و سمع و بصر و کلام و فعل باری و نبوت و حشر و میزان و بهشت و جهنم را از آن بیاموزند و اگر در شهری هستند که بدعت رواج دارد، کتاب استدلالی *الرسالة القدسیه* را (که در فصل سوم «قواعد العقاید» گنجانده شده است و از آثار دوران اقامت غزالی در قدس است) در مطالعه گیرند و اگر از آن هم بیشتر می‌طلبند، آن را در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* بجویند که گسترده‌تر و استدلالی‌تر، و به‌اندازهٔ ۵۰ ورق است و اگر این مقدار هم کفایت نکرد، آموزگار باید بداند که بیماری مزمن شده است و باید با شاگرد خویش به نرمی و لطف رفتار کند و منتظر قضای الٰهی بنشیند، مگر خداوند راههای خود را به آن سرگشتهٔ وادی معرفت نشان دهد (۱/۹۸).

غزالی را در «قواعد العقاید»، یک مسلمان سنی اشعری کامل عیار می‌بینیم، قائل به کلام ازلی و قدیم و قائم به‌ذات خداوند و قائل به اضافهٔ صفات بر ذات و دیدنی بودن خداوند در قیامت، مقایسه ناپذیر بودن عدل او با عدل بندگان، چرا که بنده می‌تواند با تصرف در ملک غیر ظلم کند، اما ظلم از خداوند متصور نیست، چون غیر خداوند را ملکی نیست، تا تصرف خداوند در آن موجب ظلم باشد (۱/۹۱)؛ و معتقد به نبوت پیامبر اسلام(ص) و منسوخ بودن شرایع سابق و قائل به افضلیت خلفای پیامبر به‌ترتیب خلافتشان: «افضل مردم پس از پیامبر(ص) ابوبکر است، سپس عمر، سپس عثمان، سپس علی رضی‌الله عنهم» (۱/۹۳). وی در «الرسالة القدسیة» مسألهٔ خلافت پس از پیامبر(ص) را بسط بیشتر می‌دهد و منصوص بودن کسی از صحابه را بر خلافت مردود می‌شمارد و می‌گوید: «در این صورت خرق اجماع می‌شود و همهٔ صحابهٔ پیامبر به مخالفت با رسول الله(ص) منسوب می‌شوند و این سخنی است که جز روافض جرأت اختراع آن را ندارند و اعتقاد اهل سنت بر تعدیل و تزکیهٔ جمیع صحابیان است» (۱/۱۱۵). این تنها موردی نیست که غزالی با «روافض» مقابله‌ای تلخ کرده‌است. از این تلخ‌تر را در کتاب «الامر بالمعروف و النهی عن المنکر» در باب شروط محتسب آورده است. می‌گوید: اذن امام در حسبه شرط نیست «و عجیب این است که روافض بر این شرط، شرط دیگری هم افزوده‌اند و آن اینکه تا امام معصوم ــ که همان امام حق از نظر آنان است ــ خروج نکند، امر به معروف جایز نیست. اینان پست‌تر از آنند که با آنان سخن گفته شود» (۲/۳۱۵) و اگر نهی غزالی از لعن یزید را نیز بر این تعبیرات بیفزاییم (نک: ۳/۱۲۵)، معلوم خواهد شد که چرا غزالی هیچ‌گاه در میان شیعیان چنان مقبول نیفتاده است که مولوی و ابن عربی.

غزالی در کتابهای اسرار طهارت و اسرار صلات و اسرار زکات و اسرار صوم و اسرار حج، به بیان احکام فقهی و ظاهری این اعمال می‌پردازد، اما نه در حدی که مفتیان را خرسند سازد، بل به اندازه‌ای که «مریدان» را به کار آید (۱/۱۴۶) و از آن بیشتر به اسرار باطنی و معانی نهانی آنها روی می‌کند که کتب فقهی عادتاً از آنها تهی است. آسان‌گیری غزالی در احکام ظاهری و معطل نماندن در آنها و مقدمه دانستن آنها را در «کتاب اسرار الطهارة» به وضوح می‌توان دید. وی در طهارت ۴ مرتبه می‌بیند: مرتبهٔ اول، تطهیر بدن از نجاسات؛ مرتبهٔ دوم، تطهیر اندامها از گناهان؛ مرتبهٔ سوم، تطهیر دل از خوهای ناپاک؛ مرتبهٔ چهارم، تطهیر سرّ از ماسوی الله که طهارت پیامبران و صدیقان است و در هر یک از این مراتب، طهارت نیمی‌از عمل است. وی آنگاه به بیان احوال «کور دلانی» می‌پردازد که از طهارت جز مرتبهٔ نخست را نمی‌فهمند و همهٔ عمر خود را در شستن جامه و طلب آبهای جاری و وسواس در امر طهارت می‌گذرانند و چون از تفقد احوال قلب عاجزند و به سیره و سنن مسلمانان نخستین جاهلند، کار خود را مطلوب شارع و مقتضای شرع می‌پندارند و نمی‌دانند که «عمر رضی‌الله عنه با همهٔ مقام والایی که داشت، از کوزهٔ زنی نصرانی وضو گرفت و حتی مسلمانان نخستین دستشان را از چربی و غذا نمی‌شستند، بلکه انگشتان خود را با کف پاهاشان پاک می‌کردند و اُشنان را از بدعتها می‌شمردند و در مساجد و زمین بی‌فرش نماز می‌خواندند و در کوچه‌ها پابرهنه راه می‌رفتند... و در استنجا به سنگ اکتفا می‌کردند...» (۱/۱۲۵ـ۱۲۷). بلی آنگونه وسواسها و دقت ورزیها برای «بطّالین» نیکوست، چرا که اگر وقت خود را صرف آن نکنند، به کارهای باطل و ناصواب خواهند

پرداخت، اما اهل علم و عمل را شایسته نیست که وقت خود را، جز به قدر حاجت، مصروف آن کنند (۱۲۷/۱) و لذا اگر شخص عالمی ببیند که شخصی عامی حاضر است که جامهٔ او را از سر احتیاط غسل دهد، بهتر است آن کار را به او بسپارد تا هم او به کار خیری مشغول شود و نفس اماره‌اش او را به بدی فرمان ندهد و هم عالم به کاری اشرف و افضل برسد «و با این مَثَل، باید نظایر آن‌را هم فهمید و دانست که عملی را بر عمل دیگر چگونه باید برتری نهاد» (۱۲۷/۱-۱۲۸).

اما امور نهانی (معانی باطنی) که حیات نماز درگرو آنهاست، ۶ است: حضور قلب، تفهم، تعظیم، هیبت، رجا و حیا. سخن غزالی در باب حضور قلب شنیدنی است. وی با تمهید مقدماتی، چنین نتیجه می‌گیرد که به‌رغم فتوای فقها، «غفلت با صحت نماز منافات دارد» و اگر فقها نماز بدون حضور قلب را صحیح و مجزی شمرده‌اند، هم از ضرورت افتاء است و هم به‌سبب آن است که قصور خلق گاه مانع از آن می‌شود که همهٔ اسرار شرع بیان شود (۱۶۱/۱). روزه هم ۳ درجه دارد: روزهٔ عموم و روزهٔ خصوص و روزهٔ خصوص الخصوص. اولی دامان و شکم را از مفطرات بازداشتن است. دومی گوش و چشم و دست و زبان را به گناه نیالودن است و سومی بازداشتن دل است از اندیشه‌های پست و دنیاوی و به‌طور کلی ماسوی‌الله (۲۳۴/۱). اما حج فریضه‌ای است که در آن بندگی و تسلیم به نهایت درجه می‌رسد، چرا که آدمی را وادار به اعمالی می‌کند که نه نفس از آن لذت می‌برد و نه طبع با آن انس می‌گیرد و نه عقل به‌درک معنایش کامیاب می‌گردد و لذا در گزاردن آنها، جز امتثال محض و اطاعت عابدانه و مخلصانهٔ صرف، انگیزه‌ای دیگر وجود ندارد. نفی عقلانی بودن اعمال حج، در این کتاب مورد تأکید بلیغ غزالی است و گویی در اصرار بر آن، رد و تکذیب آراء تعلیمیان و باطنیان را در نظر می‌داشته است که اعمال حج را (آسان‌تر از دیگر عبادات) رمزی و تمثیلی می‌شمرده‌اند و برای هر یک معناهایی غریب به دست می‌داده‌اند. وی حتی سنگریزه زدن به جمرات را گرچه سنگ زدن به روی شیطان می‌انگارد، اما می‌گوید: «به خاک مالیدن دماغ شیطان، از این راه است که فرمان خداوند را بدون اینکه عقل و نفس لذتی از آن ببرند، ببری» (۲۶۶/۱).

سر حج و مقصود واپسین آن از نظر غزالی گویی این است که خلق کثیری از سراسر جهان در یک جا و یک وقت گرد آیند و با علم به اینکه ابدال و اوتاد و صالحان هم در میانشان هستند، از خدا خواستار رحمت و رضوان و مغفرت شوند؛ چون تأثیر هیچ چیز در جلب رحمت باری همچون «اجتماع همم و تعاون قلوب» نیست (۲۷۰/۱).

در «کتاب آداب تلاوة *القرآن*» خوشنویسی *قرآن* و نقطه گذاری و نهادن علامات سرخ و سیاه و غیره بر حروف و کلمات مورد تأیید و تحسین غزالی قرار می‌گیرد و آن را موجب پیشگیری از غلط خواندن می‌داند و می‌گوید: اگر هم بدعت است، بدعتی است نیکو (۲۷۶/۱). وی تفسیر به‌رأی را هم تفسیری روشن می‌کند و می‌گوید: آدمی از پیش خود یا رأیی باطل دارد، یا صحیح؛ و در هر دو صورت، صحیح نیست که معنای آیه را چنان بگرداند که موافق یا مؤید رأی او افتد. همچنین است کار کسی که بدون استفاده از نقل و سماع، با سرمایه‌ای اندک از عربیت و بی خبر از غرایب *قرآن* و الفاظ مبهم و مبدل و اختصار و حذف و اضمار و تقدیم و تأخیر، به تفسیر *قرآن* دست می‌گشاید (۲۹۰/۱-۲۹۱). با اینهمه، علم به ظاهر تفسیر دیگر است و علم به اسرار و حقایق معانی *قرآن* دیگر. فی المثل ظاهر معنای آیهٔ «وَ مارَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَ لٰکِنَّ اللّٰهَ رَمیٰ» (انفال/ ۸/۱۷) ساده است، اما باطنی غامض دارد؛ چرا که متضمن تناقضی است: هم اثبات رمی است، هم نفی آن و غموض آن چندان است که «اگر همهٔ عمر را در کشف اسرار این معنا و مقدمات و لواحقش صرف کنند، عمر به‌پایان می‌رسد، اما آن معنا به‌پایان نمی‌رسد؛ و هیچ کلمه‌ای در *قرآن* نیست که چنین نباشد» (۲۹۳/۱).

توضیح مهمی که غزالی در «کتاب الاذکار و الدعوات»، پس از ذکر آداب دعا و ادعیهٔ لازم برای «مرید» می‌آورد، این است که دعا خود از قضاست و منافاتی با آن ندارد. «آنکه خیر را مقدر کرده، آن‌را به سببی منوط کرده است و آنکه شر را مقدر کرده، برای دفع شر هم سببی مقدر کرده است و لذا آن‌کس که چشمش گشوده است، میان دعا و قضا منافاتی نمی‌بیند» (۳۲۸/۱ - ۳۲۹). به‌علاوه دعا موجب یاد کردن خداست و این برترین عبادت است و به همین دلیل، فقر و حاجت که آدمی را به‌یاد خداوند می‌افکنند، مطلوبند و باز به همین سبب است که انبیا و اولیا بیش از دیگران گرفتار مصائب می‌شوند. آخرین کتاب ربع عبادات و دهمین کتاب از کتب چهل گانهٔ *احیاء علوم الدین*، «ترتیب الاوراد و تفصیل احیاء اللیل» است. در این کتاب کیفیت تقسیم وقت شب و روز و اعمال نیکو و محبوب هر یک از آن اوقات بیان شده است.

وی ابتدا اوراد روز را بر ۷ ورد و اوراد شب را بر ۵ ورد بخش می‌کند و برای هر وقتی وردی را بیان می‌نماید: میان طلوع صبح و طلوع قرص خورشید یک ورد است و میان طلوع خورشید تا زوال [ظهر] دو ورد و از زوال تا عصر دو ورد و از عصر تا مغرب هم دو ورد. همچنین است اوراد شب مثلاً کارکردن در روز و خوابیدن در شب خود جزو اوراد است که باید در وقت خویش واقع شود. آنگاه پس از شرح مبسوط اوراد هر یک از اوقات، فصلی را می‌گشاید و در آن توضیح می‌دهد که اوراد بر حسب احوال، فرق می‌کنند و هر کس باید ورد مناسب حال خویش را به‌جا آورد و مقلد احوال و اوراد دیگران نباشد. به این منظور سالکان طریق آخرت را بر ۶ دسته تقسیم می‌کند: عابد، عالم، متعلم، والی، پیشه‌ور و موحد مستغرق در خدا. آنگاه در مقام بیان اوراد شخص عالم می‌گوید که «ترتیب اوراد او با اوراد عابد فرق می‌کند، چون او محتاج مطالعه و تصنیف و تدریس است». سپس شیوهٔ شایستهٔ کارکردن عالم را به‌دست می‌دهد: خوب است که شخص عالم بعد از صبح تا طلوع خورشید به اذکار و اوراد یاد شده برای ورد اول مشغول باشد و از طلوع تا میان روز را به تدریس و تعلیم کسانی بپردازد که علم را برای آخرت می‌آموزند و اگر چنین شاگردانی ندارد، به تفکر و حل مشکلات علوم دینی اشتغال ورزد، چون پس از فراغ از ذکر و قبل

از پرداختن به کارهای دنیوی، دل برای حل مشکلات آماده‌تر و صافی‌تر است. از میان روز تا عصر را به مطالعه و تصنیف مشغول شود و جز برای غذا و طهارت و نماز واجب و قیلولهٔ کوتاهی ــ در صورت بلند بودن روز ــ آن‌را ترک نکند. و از عصر تا زردی خورشید به سماع تفسیر یا حدیث یا علمی نافع که در حضور او خوانده می‌شود، بپردازد و از زردی خورشید تا غروب به ذکر و استغفار و تسبیح مشغول شود. اما شب، بهترین تقسیم را برای آن، شافعی به‌دست داده است که یک سوم اول را به مطالعه و یک سوم دوم را به نماز و یک سوم سوم را به خواب تخصیص داده است. این البته در شبهای زمستانی میسر است، ولی در شبهای تابستان چنین نمی‌توان کرد، مگر اینکه آدمی در طول روز خوابیده باشد (۳۴۹/۱).

غزالی برای پیشه‌ور هم لازم نمی‌بیند که همهٔ اوقاتش را در عبادات صرف کند و «عیال را ضایع بگذارد»، بلکه اگر کسب مدام کند، ولی درآمدهای فزون‌تر از حاجت خویش را صدقه دهد، کاری نیکوتر کرده است، چرا که «عبادات متعدی از عبادات لازم، نافع‌ترند». همچنینند والی و امام و قاضی که باید وقت خود را در روز صرف رفع حاجات مسلمانان کنند و جز به عبادات واجب نپردازند و در شب، به اوراد یاد شده قیام کنند. در مجموع، غزالی دو امر را بر عبادات بدنی تقدم می‌بخشد: یکی علم و دیگری خدمت به مسلمانان. و مراد او از علم، البته علمی است که رغبت در آخرت و زهد در دنیا را افزون‌تر کند، نه هر تعلیم و تعلمی (۳۴۹/۱ـ۳۵۰).

ربع عادات با «کتاب آداب الاکل» آغاز می‌شود. نکته سنجیهای زاهدانه و عارفانهٔ غزالی در این کتاب همچنان خواندنی و دانستنی است. می‌گوید: خوب است غذا را بر زمین و یا بر سفرهٔ نهاده بر زمین بگذارند، چرا که «سفره آدمی را به‌یاد سفر می‌اندازد و سفرهم سفر آخرت و حاجت آدمی به توشهٔ تقوا را به یاد می‌آورد» (۳/۲). هنگام غذا خوردن دسته جمعی، ساکت و بی‌صدا غذا خوردن، شایسته نیست، «چرا که این، شیوهٔ عجم است. و به‌جای آن بهتر است که سخنان نیکو و حکایات صالحان در باب غذا و غیر آن را بیان کنند» (۷/۲). نظر غزالی را در باب زنان و حد و منزلت اجتماعی و خانوادگیشان، در کتاب «آداب النکاح» می‌توان یافت، آنجا که ابتدا «قول شافی» در باب نکاح را این می‌داند که «نکاح نوعی از بردگی است و زن بردهٔ مرد است» (۵۶/۲) و پس از توضیحات مشروح، قول جامع و مختصر در باب «ادب زن بودن» را چنین می‌آورد: در کنج خانه بنشیند و چرخهٔ بافندگی خود را در پیش گیرد و کمتر بر بام خانه برود و به کوچه سربکشد. با همسایگان سخن بسیار نگوید و جز در موقع ضرورت نزد آنان نرود و در غیبت شوهرش اسرار و آبرو و اموال او را حفظ کند و در همه حال خواهان خشنودی شوهر باشد و در نفس خود و مال شوهر به او خیانت نکند و بی‌اذن او از خانه بیرون نرود و وقتی هم از خانه بیرون می‌رود، در هیأتی نادلربا بیرون رود و از میان بازار و خیابان نگذرد و بیشتر جاهای خالی و خلوت را انتخاب کند و حذر کند از اینکه غریبه‌ای صدای او را بشنود، یا او را بشناسد. همواره پاکیزه و آمادهٔ بهره‌گیری شوهر باشد؛ بر فرزندان وی مشفق و رازپوش باشد، به ناسزا گفتن به اولاد، یا جواب دادن به شوهر دهان نگشاید (۵۹/۲).

دو کتاب «الحلال و الحرام» و «الامر بالمعروف و النهی عن المنکر»، سیاسی‌ترین و اجتماعی‌ترین و فقهی‌ترین کتابهای *احیاءعلوم الدین* است. غزالی در این دو کتاب، فقیهانه و زاهدانه، دست به افتاء و ابراز رأی زده، و از بیان مسائل خرد فقهی و تفصیل مطالب لازم سیاسی و اجتماعی دریغ نکرده است. تصرف در اموال موجود در جامعه و جهان را ــ که حلال و حرامش به‌هم آمیخته است ــ حتی در صورت غلبهٔ حرام، جایز می‌داند، بلکه می‌افزاید که «حتی اگر حرام، عالم را پرکند و به یقین معلوم شود که حلالی در جهان نمانده است، خواهم گفت که تمهید شروط را از سر می‌گیریم و از گذشته در می‌گذریم و می‌گوییم هر چه از حد خود بگذرد به ضد خود بدل می‌شود و لذا وقتی همه چیز حرام شود، همه چیز حلال خواهد شد» (۱۰۷/۲). آنگاه در مقام برهان، عمل مردم را در چنان حالی بر ۵ قسم منقسم می‌کند: ۱. یا گرسنه بمانند تا بمیرند. ۲. یا سدّ رمقی کنند تا مرگشان در رسد. ۳. یا بدون کسب رضای صاحبان، به‌طریق غصب و سرقت به‌اندازهٔ حاجت خود از اموال موجود برگیرند. ۴. یا بدون اکتفا به قدر حاجت، قواعد شرع را مرعی دارند و در کسب معاش بکوشند. ۵. یا با رعایت قواعد شرع، به‌قدر حاجت اکتفا کنند. و سپس مرتبهٔ پنجم را ورع و مرتبهٔ چهارم را مقتضای مصلحت جامعه و منطبق بر مذاق شرع می‌شمارد و می‌گوید که اگر پیامبری هم در همین زمان مبعوث شود، باید همین کار را بکند و بنا را بر آن بگذارد که گویی همهٔ اموال حلال است (۱۰۷/۲ـ۱۰۸). اما مرتبهٔ پنجم را نمی‌توان از همه خواست چون دشوار است. به‌علاوه، تنها راه آن است که سلطان اموال فزون از حاجت مالکان را بگیرد و به اهل حاجت بدهد و خود خزانه‌دار شود و روزانه و سالانه به هر کس به‌قدر حاجتش عطا کند و این «هم تکلیفی است ناشدنی و هم موجب تضییع اعمال می‌شود، چون اولاً سلطان قادر بر چنان کاری نیست و ثانیاً میوه‌ها و گوشتها و غلات فزون از حاجت را باید یا به دریا افکنند، یا وانهند تا بگندد... به‌علاوه، این کار موجب سقوط حج و زکات و کفارات مالی و جمیع عباداتی می‌شود که مربوط به غنا هستند...» (۱۰۸/۲). بدین ترتیب غزالی، چنین طرحی را ناممکن و نامشروع می‌شمارد و فقیهانه فتوا به بطلان آن می‌دهد. از این گذشته چنان ورع ورزیدنها، مانع آبادانی جهان و موجب پریشانی احوال ملک می‌شود و لذا بهتر همان است که اهل دنیا به‌دنیا مشغول باشند تا دین (که ملک آخرت است) برای اهل دین سالم بماند. چنانکه پیشه‌وران به پیشه‌های پست مشغولند تا ملک و سلطنت برای سلاطین بماند و شیرازهٔ امور نگسلد (۱۰۹/۲).

این همان نظریهٔ «غفلت» درازدامن غزالی است که چندین جا در *احیاءالعلوم* از آن یاد کرده است و آگاهان را فرا خوانده است که از دنیا طلبی دنیا طلبان اندوهگین نشوند و طالب آن نباشند که همگان زاهدانه و

پارسایانه سلوک راه آخرت کنند که در آن صورت دنیا و سیاست و حکومتی باقی نخواهد ماند. این جهان، به غفلت اهلش قائم است و خداوند دین خود را به دست اقوامی که خود نصیبی نمی‌برند، تقویت خواهد کرد (۳۲۶/۳). آنگاه با استشهاد به آیهٔ ۳۲ سورهٔ زخرف (۴۳)، می‌گوید: این قسمتی است که در مشیت ازلی الٰهی گذشته است (۱۰۹/۲).

بحث مهم بعدی غزالی در این کتاب دربارهٔ حرمت و حلیت «ادرارات» سلاطین و جوائز و صلات آنان است. وی گرفتن حق خود را از سلاطین حتی از سلاطین ظالم جایز می‌شمارد (۱۴۰/۲)، یعنی عالمی یا فقیهی یا طبیبی که درآمدی از راه دیگر ندارند و متولی اموری هستند که مصلحت مسلمانان در آن است، حق دارند که از اموال حلالی که سلطان دارد، کسب معاش کنند و این اموال حلال عبارتند از غنیمت و فیء و جزیه و اموال مصالحه که از کفار به‌دست می‌آیند و مواریث و اموال مجهول المالک و اوقاف بی‌متولی مسلمانان (۱۳۵/۲). جز اینها، هر مالیات و رشوه‌ای که اخذ شود و هر مصادره‌ای که صورت گیرد، حرام است. ظالم بودن سلطان به حلال بودن آن حق لطمه‌ای نمی‌زند، به‌شرط اینکه صاحب حق بداند که از بخش حلال مال سلطان به او می‌دهند؛ ولی در زمان ما «همه یا اکثر اموال سلاطین حرامند» و تازه آن را فقط به کسانی می‌دهند که در مجالسشان بروند و مداحیشان کنند، یا در خدمتشان درآیند و تأییدشان کنند، یا زشتیها و مظالمشان را بپوشانند و لذا «حتی گرفتن مال حلالشان هم در این زمان، به دلیل آنکه بدان پیامدها منتهی می‌شود، جایز نیست، چه رسد به اموال مشکوک یا حرامشان» (۱۳۹/۲).

با اینهمه، سلطان ظالم جاهل هم سلطان است و اگر «شوکت» با وی مساعدت کند و خلعش دشوار باشد و عوض کردنش فتنه‌ها از پی‌بیاورد، اطاعتش واجب است و «به‌نظر ما، خلافت در این زمان برای خانوادهٔ بنی عباس که متکفل آنند، منعقد است و سلاطینِ سرزمینهای مختلف و بیعت کنندگان با خلیفه ولایتشان نافذ است... و اصلاً ولایت در زمان ما تابع شوکت است و هرکس که صاحبان شوکت با وی بیعت کنند، او خلیفه است...» (۱۴۱/۲).

غزالی در باب بعد، به تفصیل از موارد آمیزش و معاشرت حلال و حرام با سلاطین سخن می‌گوید و خرده‌کاریهای ورع ورزیدن در آن موارد را نشان می‌دهد. فی المثل دعا کردن برای سلطان جائر جایز نیست، مگر اینکه بگویند اصلحک الله یا وفّقک‌الله للخیرات؛ ولی طول عمر او را به‌نحو مطلق خواستن به هیچ رو روانیست. همچنین است نزد سلاطین رفتن، مگر به دو عذر: یا آدمی چنان مجبور شود که بداند در اثر نافرمانی، آزارش خواهند کرد، یا آنکه بخواهد تظلم یا امر به‌معروف و نهی از منکر کند. و تازه این هم واجب نیست و فقط به شرطی رواست که دروغ نگوید و ثناخوانی نکند و نصیحتی را که احتمال قبول و تأثیرش می‌رود، فرونگذارد (۱۴۴/۲ـ۱۴۵).

در «کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر» سخن غزالی در باب امر به معروف و نهی از منکر حاکمان و جواز یا عدم جواز آن و نحوهٔ مطلوب و مذموم آن و به‌خصوص جواز دست بردن به سلاح، یا لزوم اذن گرفتن از والی در نهی از منکر، مستقیماً به بحث از مطالبی می‌کشد که امروزه تحت عنوان آزادی و مبارزهٔ سیاسی و امثال آن در فلسفهٔ سیاست مورد بحث قرار می‌گیرد. همچنین است بحث مبسوط غزالی از ارکان و شروط امر به معروف که شامل بحث از حسبه و آداب و شروط آن می‌شود. نیز تفصیل غزالی در باب اصناف منکرات و قبایح و کارهای نامشروع که در مساجد و بازار و کوچه و حمام و مجالس ضیافت روی می‌دهد و وظایف محتسبان و آحاد مردم در قبال آنها، پرده از چهرهٔ شهرها و نحوهٔ حیات جمعی در آن دوران بر می‌دارد و تیزبینیهای سالک گوشه‌گزیده‌ای چون غزالی را به نیکی آشکار می‌کند.

رأی نهایی غزالی در «کتاب آداب العزلة»، در باب آمیزش با مردم و گوشه‌گیری از آنان، و برتری یکی بر دیگری، همان «فصل الخطاب» شافعی است که گفت «انقباض از مردم موجب دشمنیشان می‌شود و انبساط با آنان، دوستان نااهل فراهم می‌آورد. لذا نه منقبض باش، نه منبسط، و اعتدال میان مخالطت و عزلت را رعایت کن» (۲۴۲/۲).

«کتاب آداب السماع و الوجد» که هشتمین کتاب از ربع عادات است، شامل آراء فقهی و عرفانی غزالی در باب سماع و وجد و رقص است که به تعبیر غزالی اول سماع می‌آید و به تبع آن وجد که حالتی است قلبی و به تبع آن حرکات موزون (رقص) و غیر موزون (اضطراب) می‌آیند (۲۶۸/۲).

غزالی پس از مناقشهٔ طولانی با مخالفان و نقض ادلهٔ فقهی آنان، سرانجام فتوا به حلّیت سماع و شنیدن آواهای طرب‌انگیز موسیقایی می‌دهد و نفس لذت بردن از آلات موسیقی و آوای زنان را حرام نمی‌شمارد (۲۷۸/۲) و تنها آلاتی را از این حکم خارج می‌کند که شرابخواران در مجالس می‌گساری، عادتاً و غالباً آنها را به کار می‌برند و لذا به کار بردنشان موجب ترغیب در می‌گساری می‌شود (۲۷۹/۲). او اصل را این می‌داند که «همه طیبات حلالند، مگر آنکه حلال کردنشان فسادی را موجب شود» (۲۷۳/۲). در جواب کسانی که سماع و طرب را لهو و لعب و حرام می‌شمارند، می‌گوید: بلی چنین است، اما مگر همهٔ دنیا لهو و لعب نیست؟ و از این بالاتر، لهو در جاهایی لازم است، چرا که «استراحت و کارنکردن، آدمی را بر کارکردن مدد می‌رساند و لهو به جد کمک می‌کند و جز نفوس انبیا(ع) هیچ کس طاقت جد خالص و حق تلخ را ندارد و لذا لهو داروی ملالت است و باید مباح باشد، اما همچون دارو در مصرف آن زیاده روی نباید کرد» (۲۸۷/۲).

رأی نهایی غزالی در باب سماع را قول ابوسلیمان دارانی معین می‌کند که گفت: «سماع بر دل چیزی را نمی‌افزاید، بلکه آنچه را در آن است، می‌شوراند» (۲۷۵/۲) و از این رو، در پایان کتاب، سماع را به ۴ قسم منقسم می‌کند: حرام، مباح، مکروه و مستحب.

سماع حرام از آنِ جوانان و همهٔ کسانی است که شهوت دنیا بر دلشان چیره است و لذا از سماع، جز شوریدن شهوت نصیبی نمی‌برند.

سماع مکروه از آن کسانی است که بیشتر آن را بر سبیل لهو به‌کار می‌گیرند و سماع مباح برای کسی است که تنها از آوای خوش آن بهره می‌برد و سماع مستحب از آنِ کسی است که دوستی خدا در دلش موج می‌زند و سماع این دوستی را به‌جوش می‌آورد (۳۰۶/۲).

ربع مهلکات حاوی امهات نظریات غزالی در باب علم اخلاق و مجاهده با نفس و تزکیهٔ قلب و درمان رذایل است و از موشکافیهای روان‌شناسانه و تخویفهای پارسایانه مالامال است و چنانکه خود می‌گوید: «غامض‌ترین انواع علوم معامله، علم به خدعه‌های نفس و مکاید شیطان است و دانستنش بر همهٔ مردم فریضهٔ عینی است» (۳۰/۳). این ربع متضمن همین گونه دانشهاست. پاره‌ای از اشارات پراکنده در این ربع، حکایت از آن می‌کند که غزالی آن را ــ یا دست کم پاره‌های مهمی از آن را ــ بعد از تصنیف ربع منجیات نوشته است، گرچه در تدوین نهایی قبل از آن قرار گرفته است (برای مثال، نک: ۲۸۴/۳).

در «کتاب ریاضة النفس» غزالی به کوتاهی نظریهٔ اخلاقی خود را در باب معنای راستین حسن خلق و سپس شیوهٔ تفصیلی تهذیب اخلاق و نحوهٔ درستِ تربیت و تأدیب اطفال و آنگاه شیوه‌ها و مقدمات ورود در سلوک باطنی و ارادت ورزی را به دست می‌دهد. نظریهٔ اخلاقی وی تفاوت چندانی با مواریث یونانیان در این باب ندارد، گرچه در مباحث بعدی، خود بدانها پای‌بندی چندانی نشان نمی‌دهد: خلق عبارت است از هیأت راسخ در نفس، و همچنانکه حسن صورت با حسن جمیع اجزایش تأمین می‌شود، زیبایی درون هم منوط به زیبایی ۴ رکن است: قوهٔ علم، قوهٔ غضب، قوهٔ شهوت و قوهٔ عدل. عدل، قدرتی اجرایی است که شهوت و غضب را تحت اشارهٔ عقل و شرع نگاه می‌دارد و طرفین افراط و تفریط ندارد، بل یک مخالف دارد و آن جور است. اما حکمت و شجاعت و عفت که فضایل، و حد وسط قوای عقل و غضب و شهوتند، دو رذیلت مذموم در دو سوی خود دارند. غزالی در تأیید نکات یاد شده، آیهٔ ۱۵ سورهٔ حجرات (۴۹) را شاهد می‌آورد که به گمان او متضمن امهات محاسن اخلاق است. ایمان یقینی به خدا و رسول، همان قوهٔ یقین است که ثمرهٔ عقل و منتهای حکمت است، و مجاهده با مال، به ضبط قوهٔ شهوت و مجاهده با نفس هم به ضبط قوهٔ غضب بر می‌گردد (۵۵/۳).

غزالی در فصل دیگر، به علامات آدمیان نیکومنش و صاحبان حسن خلق می‌پردازد و پرحیا، کم آزار و راستگو و کم سخن و کم لغزش و صبور و شکور بودن، و حلم و رفق و شفقت داشتن، و بدزبان و سخن چین و عجول و بخیل و حسود نبودن را از جملهٔ آنها می‌شمارد؛ و در میان آنها صبر بر جفای دیگران و تحمل آزار خلایق را از همه مهم‌تر و در مقام امتحان گویاتر می‌داند و می‌گوید هر که از بدخلقی دیگران گله می‌کند، نشان می‌دهد که خود بدخلق است (۷۰/۳).

روش معالجهٔ رذایل، نزد غزالی به‌طور کلی دوتاست: علمی و عملی. روش عملی، روش معالجه به ضد است (۲۸/۳) و گرچه به حسب اختلاف احوال خلایق، مختلف می‌شود، اما یک اصل بیشتر ندارد و آن این است که هر کس از هر چه خوشش می‌آید، از آن بگذرد. آنکه به مال خشنود است، باید مالش را انفاق کند و آنکه در مقام خطابه و وعظ یا تدریس، مقبولیتی یافته است، باید آن را ترک گوید (۶۹/۳) و به‌طور کلی آدمی باید خود را با حالتی که در قبر دارد، قیاس کند و از چیزی که در قبر یافت نمی‌شود (لباس و مسکن و خوراک و نکاح...)، در این دنیا بیش از حد حاجت و ضرورت برندارد، وگر نه انس و الفتی با مواهب دنیوی می‌گیرد که به سعادت اخروی او لطمه خواهد زد (۶۷/۳).

روش معالجه به ضد، گاه دفع زهر به داروست و گاه دفع زهر به زهر دیگر است. فی المثل گاه ارباب احوال، شربت حلالی را در جامی که به رنگ شراب است، می‌خورند تا آدمیان بدانان گمان شرابخواری برند و از چشم خلق بیفتند و رذیلت حب جاهشان درمان شود. صحت این عمل گرچه از لحاظ فقهی مورد تردید است، اما «ارباب احوال گاه خود را به‌شیوه‌هایی درمان می‌کنند که فقیهان جایز نمی‌دانند و بعداً تقصیر خود را جبران می‌کنند» (۲۸۸/۳). همچنین است کار شخص بخیلی که به طلب حسن شهرت، مال خود را در مقابل چشم مردم انفاق می‌کند تا او را سخاوتمند بدانند. وی با این کار خبث بخل را از خود می‌زداید و خبث ریا را به‌جای آن می‌نشاند و بعد از آن باید به سراغ ریا برود و آن را علاج کند. بر این قیاس می‌توان گاه شهوت را بر سر غضب کوفت و گاه غضب را بر سر شهوت، تا سورت و رعونتشان بشکند و رفته رفته زایل شوند (۲۶۲/۳).

اما روش علمی علاج رذایل آن است که به قبح آنها و به پیامدهای سوء دنیوی و به عقوبت اخرویشان تفصیلاً آگاهی یابند و با تأمل در گفته‌های پیامبر (ص) وآثاربزرگان‌و حکایات‌صالحان،تدریجاً خودرا از شر رذایل برهانند. به همین سبب، غزالی در ربع منجیات و مهلکات، حکایات بسیار از صوفیان و صالحان سلف می‌آورد تا مشی و سلوک مشرب اخلاقیشان را باز نماید و خواننده را به پیروی از آنها ترغیب کند.

فی‌المثل در مورد غضب، شخص باید اولاً در اخبار مربوط به کظم غیظ و حلم تأمل کند و ثانیاً از عقوبت الٰهی خائف باشد و ثالثاً از سوء عاقبت دشمنی و انتقام جویی بر حذر باشد و حتی اگر از آخرت باکی ندارد، به فکر دنیای خود باشد و رابعاً بیندیشد که وقتی خشمناک می‌شود، چه چهرهٔ زشت و نامیمونی پیدا می‌کند و مانند سگان و درندگان می‌شود و انصاف دهد که چهرهٔ سگان یافتن بهتر است، یا چهرهٔ علما و انبیا، و خامساً بنگرد که چه چیز او را به انتقام گرفتن وادار کرده است، شاید انگیزه‌های شیطانی باشد و سادساً بداند که غضب او از آن روست که کارها بر وفق مراد خدا رخ داده است، نه مراد او؛ اما او چه حق دارد که مراد خود را برتر از مراد خدا بداند؟ (۱۷۳/۳-۱۷۴) و بر این قیاس است درمان علمی و عملی حسد و ریا و بخل و دیگر رذایلی که در ربع مهلکات آمده‌اند.

«کتاب ذم الدنیا» که کتاب ششم از ربع مهلکات است، شاید بیش از

هر نوشتهٔ دیگری جهان بینی صوفیانهٔ غزالی و دستاورد عزلت و سلوک باطنی او را آشکار کند: دنیا هم دشمن خداست هم دشمن دوستان خدا و هم دشمن دشمنان خدا (۲۰۱/۳)؛ چون سایه‌ای است که زود می‌گذرد، چون خواب آشفته‌ای است که زود سپری می‌شود، چون زن زیبایی است که شوهر خود را سر می‌بُرد، چون عجوزه‌ای است که خود را از سر فریب می‌آراید، چون ماری است نرم و آدم کش و چون آب دریاست که نوشنده را تشنه‌تر می‌کند (۲۱۴/۳-۲۱۶). هیچ بهره‌ای در این جهان نمی‌بری، مگر اینکه در آخرت چند برابر آن را از تو کم می‌گذارند، حتی اگر شنیدن نوای پرنده‌ای یا نگاه به سبزه‌ای یا نوشیدن آب خنکی باشد (۲۲۱/۳). حظ نفس بردن، از آنِ دنیاست و فقط در صورتی عملی اخروی می‌شود که آدمی در خوراک و پوشاک و نکاح و امثال آن، طالب آن باشد که نیرو بگیرد تا طاعت خدا کند. پس ملاک دنیوی و اخروی شدن عمل، قصد آدمی است. به قصد حظ عاجل نفس کار کردن، یقیناً کاری است دنیوی و از جنس هویٰ است که خداوند بهشت را در گرو طرد آن نهاده است (همانجا). با اینهمه، دنیا را نباید به کلی رها کرد، و طالب فرو کوفتن شهوت و غضب به طور کامل نباید بود، بلکه باید بدن را آرام کرد و حاجتش را داد تا دل را مشغول نکند و او را برای فکر و ذکر خدا در طول عمر آماده و آرام بگذارد (۲۳۰/۳). حجم عظیم اخبار و آثار و امثله‌ای که غزالی در این کتاب در باب دنیا و ذم آن می‌آورد، نمایانگر زهد و تقشّف و نفرت و تلخ کامی او از دنیایی است که شر مزاحم است و باید با حسن سیاست و تأدیب و با اقتصار بر ضرورت و حاجت از آن رهایی جست. در عین حال نباید نگران پریشانی امور بود و نباید پنداشت که دعوتهای زاهدانه، آدمیان را از طمع و طلب باز می‌دارد، چرا که مدار عالم، غفلت است و آدمیان هیچ گاه از تفاخر و تکاثر باز نمی‌ایستند و لذا آسیای جهان به آب غفلت اِهلش، و به تقدیر سابق ازلی بی‌توقف و تعطیل می‌گردد و زهد زاهدان در آن فتوری نمی‌افکند. همین تصویر از دنیا، به کمک غزالی می‌آید تا به دفع علمی پاره‌ای از رذایل همت گمارد. فی المثل در باب تکبر، آدمی اگر ذلت و عجز خود را کما هو حقه بداند و به عبد و مملوک و میرا بودن خود تصدیق و اعتراف کند و نیز اگر بداند که در این دنیا زندانی ذلیل و گناهکاری بیش نیست، آیا بر دیگر زندانیان برتری خواهد فروخت؟ (۳۶۰/۳). بحث عالمانهٔ غزالی در این کتاب در باب کیفیت پیدایش معیشت جمعی و پدید آمدن شغلها و جدا شدن شهر از روستا و حاجت افتادن به پول و قانون و فقیه و سلطان و مالیات، نیز از مباحث خواندنی و اندیشیدنی این کتاب است و وسعت بینش و عمق اندیشهٔ غزالی را در باب دنیا آشکار می‌کند.

آفات بیست گانهٔ زبان که در «کتاب آفات اللسان» آمده است، نیز از بحثهای دلکش و گاه جنجال آفرین *احیاء علوم الدین* است. سخن بیهوده گفتن، مراء و جدال و فحش و بدزبانی و لعن و مزاح و استهزا و غیبت و دروغ و سخن‌چینی و رازگشایی و چاپلوسی و مداحی و سؤال عوام از صفات و کلام باری، همه از آفات زبانند و چنانکه پیامبر(ص) فرمود: ایمان کسی مستقیم نمی‌شود، مگر به استقامت دل و دل کسی مستقیم نمی‌شود، مگر به استقامت زبان (۱۰۹/۳)؛ لذا خود را در امور نامربوط نباید وارد کرد و سخن بسیار و زائد نباید گفت و از سخن باطل باید پرهیخت و بر سخن دیگری متکبرانه نباید خرده گرفت و دشنام نباید داد و در برخی امور به کنایه باید سخن گفت و از لعن مسلمان باید پرهیز کرد، حتی اگر یزید باشد؛ چرا که فرمان دادن او به قتل حسین(ع) به ثبوت نرسیده است. همین قدر باید گفت که قاتل حسین (ع) هر که بوده است، اگر قبل از توبه مرده باشد، لعنت خدا بر او باد (۱۲۲/۳، ۱۲۵). همچنین است نفرین کردن به مسلمانان حتی به ظالمان. نیز چنین است شعر بدخواندن یا دل به شعر سپردن یا مزاح بسیار کردن، یا پا از گلیم خود بیرون کردن و از صفات باری و کلام حق پرسیدن، چرا که «شأن عوام اشتغال به عبادات و ایمان به معارف قرآن و تسلیم به پیامهای رسولان است، بی چون و چرا و بی‌بحث» (۱۲۶/۳-۱۲۷، ۱۶۲، ۱۶۳-۱۶۳).

«کتاب ذم الغرور» که آخرین کتاب از ربع مهلکات است، در حقیقت شکویٰ نامهٔ غزالی از دین فروشان و غرور زدگان روزگار خویش است که در جامهٔ فقیهان و صوفیان و عالمان و عابدان درآمده‌اند و دل خلق را ربوده‌اند و آگاهانه و ناآگاهانه از قبلهٔ هدایت دور افتاده‌اند. اینان ۴ طایفه‌اند: یکم اهل علم و نظر، دوم اهل عمل و عبادت، سوم صوفیه و چهارم ثروتمندان.

از اهل علم، فرقه‌ای در علوم شرعی و عقلی دستی دارند، اما عمل را فرو نهاده‌اند و مغرور علم خویش شده‌اند. فرقهٔ دیگر، اهل عمل و طاعت هستند، اما تفقد احوال دل نمی‌کنند و از ریا و حسد و کبر و ریاست طلبی پنهان در دل خویش غافلند. فرقهٔ دیگر بدی این رذایل باطنی را می‌دانند، اما از فرط خودپسندی خود را فارغ از آنها می‌پندارند. فرقهٔ دیگر حتی به تهذیب باطن هم پرداخته‌اند، اما در زوایای دلشان همچنان از مکاید نهانی شیطان باقی است و اینان از آن غافلند و لذا کارهای نیکو می‌کنند، اما شاید انگیزهٔ نهانشان کسب حسن شهرت، یا اجتماع مریدان بر اطرافشان باشد. فرقهٔ دیگر اشتغال به مجادلات کلامی دارند و ایمان صحیح را در گرو جدالهای خود می‌پندارند. فرقهٔ دیگر به وعظ و تذکیر مشغولند، غرور اینان از همه بیشتر است، چرا که خودپسندیشان بیشتر است. از زهد می‌گویند و خود دنیا پرستند؛ مردم را از خدا می‌ترسانند، اما خود آسوده‌اند؛ مدعی انس با حقند، اما از خلوت لذتی نمی‌برند. فرقهٔ دیگر، شیوهٔ صحیح وعظ را فرو نهاده‌اند «که وعاظ زمان ما هستند» و به شطح و طامات رو آورده‌اند و سخنهای موزون و مسجع می‌گویند و اشعار فراوان در وصال و فراق می‌خوانند و مردم را به وجد و صیحه می‌افکنند، اینان به حقیقت شیاطین انسند. فرقهٔ دیگر به حفظ کلام زهاد قناعت کرده‌اند (۳۸۸/۳ به بعد). فرقهٔ دیگر فقط به جمع روایات و طلب اسناد عالیه و سماع حدیث وقت را سپری کرده‌اند، در حالی که حقیقت سماع حدیث را هم نمی‌دانند (۳۹۷/۳). فرقهٔ دیگر به نحو و لغت و شعر روآورده‌اند و خود را علمای امت پنداشته‌اند. فرقهٔ دیگر را غرور فقاهت گرفته است و

گمان می‌برند که حکم میان بنده و خدا تابع حکم آنان است و به حیل فقهی دست گشوده‌اند «و اگر بخواهیم غرور فقها را برشماریم مجلدات بسیار خواهد شد» (۳۹۸/۳-۴۰۰).

اما از اهل عمل و عبادات، فرقه‌ای فرایض را وانهاده‌اند و به نوافل مشغول شده‌اند. فرقهٔ دیگر را وسوسه‌های بی‌حاصل فرا گرفته است. فرقهٔ دیگر به قرائت *قرآن* مغرور شده‌اند و شبانه روز یک ختم *قرآن* می‌کنند و هیچ از آن نمی‌فهمند. فرقهٔ دیگر مغرور روزه‌اند، یا حج، یا حسبت و امر به معروف و نهی از منکر؛ خلق را از بدی نهی می‌کنند، اما خود گرفتار آنند. فرقهٔ دیگر مجاور مکه و مدینه شده‌اند، اما بر در دل ننشسته‌اند تا آن را از پلیدیها بپیرایند. فرقهٔ دیگر زهد در پوشاک و خوراک می‌ورزند، اما دلشان پر از حب ریاست و جاه است.

اما طایفهٔ سوم صوفیانند که بعضیشان به زی و هیأت صوفیانه دلخوش و مغرورند و به شیوهٔ صوفیان سر را پایین می‌اندازند و در گریبان می‌برند و آههای بلند می‌کشند و صدا را پایین می‌آورند و بعضی دیگرشان مدعی معرفت و مشاهدهٔ حقند و به چشم عیب و تحقیر در علما و فقها و مفسران می‌نگرند و بعضیشان در اباحت افتاده‌اند و بعضی دیگر به مراتبی رسیده‌اند و انواری بر ایشان تافته است، اما اناالحق گویان خود را واصل به مرتبهٔ اعلی دانسته‌اند و مظهر و ظاهر را یکی گرفته‌اند، همان خطایی که مسیحیان هم در حق عیسیٰ (ع) کرده‌اند (۴۰۰/۳-۴۰۷).

طایفهٔ چهارم ثروتمندانند که فرقه‌ای به بنای مسجد و مدارس و کاروانسرا و خانقاه همت می‌گمارند و نام خود را بر سر در آن می‌نویسند، در حالی که اموال خود را به غصب و رشوه و ... به دست آورده‌اند. فرقهٔ دیگر که شاید اموالشان حلال باشد، اما در مصرف آن ریا می‌ورزند و با آراستن مساجد دل نمازگزاران را می‌ربایند. فرقهٔ دیگر آنانند که آشکارا انفاق می‌کنند و از تصدق نهانی می‌پرهیزند. فرقهٔ دیگر اموال را به حکم خست نگه می‌دارند و به عباداتی رومی‌آورند که محتاج خرجی نیست، مثل نماز و ختم *قرآن* و روزه و بر این قرار. با اینهمه، آدمیان که به هزار حیله پرندگان هوا و درندگان صحرا و ماهیان دریا را به دام انداخته‌اند، اگر بخواهند، می‌توانند غرور را نیز در دام کنند و از دام شیطان بجهند (۴۰۷/۳-۴۱۰).

ربع منجیات با کتاب فوق العاده مهم «توبه» آغاز می‌شود و در آن غزالی با موشکافی بسیار توضیحات نیکویی در باب حقیقت گناه، و سر گناه دانسته شدن پاره‌ای از اعمال و تفاوت گناهان صغیره و کبیره و نیز حقیقت توبه و راههای آن می‌آورد و نکتهٔ مهم این است که در بیشتر این توضیحات، مصالح دنیوی و اهمیت و نقش گناهان در معیشت اجتماعی را منظور می‌دارد.

می‌نویسد: نمی‌شود که خداوند پیامبری را برای اصلاح دین و دنیای خلق بفرستد و آنگاه آنان را به کارهایی که مانع معرفت خدا و رسولان اوست و یا موجب هلاک اموال و نفوس است، امر کند و به همین سبب کفر و بدعت و قتل نفس و قطع اعضا و لواط و زنا ــ که اینها هم مایهٔ قطع نسل و بطلان توارثند ــ و دزدی و خوردن مال یتیم و... همه جزو کبائرند، چون همه موجب اختلال معیشت می‌شوند و خصوصاً گناهان مالی چنانند که در خفا صورت می‌گیرند و اقامهٔ دعویٰ بر آنها مشکل است و کبیره شمردنشان موجب می‌شود تا آدمیان کمتر گرد آنها بگردند، برخلاف غصب مال و خیانت در امانت که امری آشکار است و مدعی می‌تواند خود در احقاق حق خویش بکوشد. همین طور است ربا که اکل مال غیر است به تراضی و لذا می‌تواند بود که شرایع حکمهای مختلف در باب آن بیاورند و آن را کبیره نشمارند؛ اما می‌خواری را چون مایهٔ خاموش کردن چراغ عقل است، باید از کبائر شمرد. همین طور است سحر در صورتی که متضمن کفر باشد؛ اما دست تهمت در آبروی آدمیان بردن و آنان را به زنا متهم کردن، چنان است که شاید حکمش در شرایع مختلف، مختلف باشد و به همین سبب کبیره بودنش قطعی نیست، چرا که شارع می‌توانست چنین حکم کند که اگر شخص عادلی بر زناکاری گواهی دهد، زانی را حد بزنند، یا اگر حد نمی‌زنند، دیگر با شخص عادل کاری نداشته باشند، چرا که حد نزدن شخص عادلی که گواهیش مقبول نیفتاده است، لطمه‌ای به مصالح دنیا نمی‌زند (۲۰/۴-۲۱). بر این نسق، غزالی فقه را عقلانی می‌کند و دنیوی بودن آن را به جد می‌گیرد و بزرگی گناهان کبیره را منوط به بزرگی زیانی می‌بیند که به زندگی اجتماعی آدمیان وارد می‌آورند.

این یک حیثیت است؛ اما از حیث دیگر، گناهان صغیره اگر تکرار شوند و یا اگر کوچک شمرده شوند، بدل به کبیره می‌شوند، چرا که کوچک شمردن آنها کوچک شمردن خداست و به همین سبب یکی از عارفان گفت که: «گناه صغیر نداریم. هر مخالفتی کبیره است» (۳۲/۴).

اما حقیقت توبه ندامتی است از گذشته که آدمی را وادارد تا در آینده گرد گناه نگردد (۳۴/۴). لکن با این تعریف، شخص نظر بازی که اینک چشم خود را از دست داده است، آیا می‌تواند از نظربازیهای گذشتهٔ خود توبه کند؟ و آیا عزم او بر نظر بازی نکردن در آینده، معنا و امکان دارد؟ فتوای غزالی آن است که عمده پاک شدن دل از ظلمت معصیت است و این دو راه دارد: یکی پشیمانی نسبت به گذشته و دیگری مجاهدت در آینده. لکن اگر آتش پشیمانی نیرومند باشد، گاه می‌تواند جای مجاهدت را ــ که اینک ناممکن شده است ــ پر کند و کدورت گناه را بزداید (۴۱/۴).

رأی غزالی در باب یاد کردن یا فراموش کردن گناه نیز شنیدنی است. می‌پرسد کدام افضلند: توبه کاری که گناه خود را فراموش کرده است، یا آنکه آن را همیشه پیش چشم دارد و بدان می‌اندیشد و از شدت پشیمانی می‌سوزد؟ و در جواب می‌گوید: در اینجا دو سخن به ما رسیده است: یکی آنکه حقیقت توبه، گناه را در پیش چشم داشتن است و دیگری آنکه حقیقت توبه فراموش کردن گناه است. آنگاه می‌افزاید که «سخنان صوفیان همیشه نارساست، چرا که هر کدام فقط از حال خود خبر می‌دهند و به حال دیگران کاری ندارند» (۴۲/۴). سپس توضیح می‌دهد که حق این است که برای مبتدی همان بهتر که گناه خود را از یاد

نبرد، لکن سالک طریق جز به سلوک نباید بیندیشد و نگاه کردن به پشت سر مانع پیشروی است (همانجا).

در «کتاب صبر و شکر» به اشاراتی بر می‌خوریم که انگیزه‌های عزلت غزالی را آشکار می‌کند: صبر یعنی قدرت تحمل دشواریها و ترک خواسته‌ها. لذت ریاست و غلبه و استعلا و محبوبیت نزد مردم، دل انگیزترین لذتهاست. لذا گذشتن از آن و صبر ورزیدن بر آن هم دشوارترین صبرهاست و هر کس که حقیقت ملک فانی دنیا و نعیم خالد آخرت را دریافته است، دل برکندن از دنیا برایش آسان‌تر است. «لکن آن کس که به جاه و ریاست خو کرده است و عادات و آداب آن ملکهٔ او شده، و لذتش در دل او نشسته است، مجرد علم و نظر برای علاج او کافی نیست؛ بلکه باید عمل را هم بر آن بیفزاید، یعنی سه کار باید بکند: اول، مهاجرت کند و از محل و موطن ریاست خود بگریزد تا دوباره گرفتار وسوسهٔ ریاست نشود و اگر چنین نکند، نعمت وسعت زمین را کفران کرده است؛ چرا که خداوند می‌فرماید: «اَلَمْ تَكُنْ اَرْضُ اللّٰهِ واسِعَةً فَتُهاجِروا فیها» (نساء/۹۷/۴). دوم، خود را به اعمالی وادار کند که برخلاف رفتار پیشین او باشد، یعنی حشمت را به تواضع و جامه‌های فاخر را به جامه‌های کهنه بدل کند؛ چرا که معالجت در گرو مخالفت است. سوم، این کار را به لطف و تدریج انجام دهد و ناگهان خود را از یک سو به سوی مقابل نیفکند تا موجب نفرت طبع نشود» (۷۹/۴). و درست همان انگیزه بوده که غزالی را به مهاجرت واداشته است، تا از دلربایی و فتنه‌گریهای بغداد شادخوار و خلیفه‌نشین بگریزد و خلوتی برای پالودن دل از جاه و هویٰ پیدا کند.

صبر در نظر غزالی بر حسب متعلقهایش، اسمهای مختلف پیدا می‌کند: صبر از شهوت شکم و دامان، عفت است، و صبر بر ثروتمندی، خویشتنداری، و صبر در کارزار، شجاعت، و صبر در غضب، حلم، و صبر در برابر حوادث روزگار، سعهٔ صدر، و صبر در کلام، رازپوشی، و صبر از فراخ زیستن، زهد، و صبر بر ساده‌زیستن، قناعت. «لذا بیشتر اخلاق ایمانی از جنس صبرند» (۶۷/۴). چنانکه دیده می‌شود، تقسیم‌بندیهای یونانی در «اخلاق ایمانی» غزالی جای چندانی ندارند و حتی عفت و شجاعت که «اجناس عالیهٔ» اخلاقیند، خود تحت جنس صبر مندرج شده‌اند. گویی غزالی خود بدین نکته متفطن بوده است که به دنبالهٔ کلام پیشین، چنین می‌افزاید: «هر کس معانی را از اسامی می‌گیرد، گمان خواهد کرد که این احوال ذاتاً متفاوتند، اما آنکه سالک راه مستقیم است و با نور الٰهی نظر می‌کند، ابتدا معانی را می‌بیند، سپس اسامی را؛ چراکه نامها را برای دلالت بر معنا وضع کرده‌اند، نه به عکس... و کفار دچار خطا نشدند، مگر به سبب همین گونه وارونه بینیها» (همانجا).

سخن در باب شکرِ نعمت، این معنا را آشکارتر می‌کند و شکاف میان «حکمت یونانیان» و «حکمت ایمانیان» را بهتر نشان می‌دهد، چرا که «نعمت» واژه‌ای است ویژهٔ زبان دینی و بر «اِنعام» و «منعم» دلالت می‌کند که در اخلاق بی‌خدای یونانی هیچ جایی ندارد و تعریفی هم که غزالی از شکر می‌دهد، همهٔ اینها را در بر می‌گیرد. می‌گوید: شکر سه رکن دارد: علم و حال و عمل. علم یعنی معرفت به اینکه چیزی نعمت است و حال، سرور حاصل از انعام است و عمل، قیام به وظیفهٔ آدمی است در قبال نعمت و منعم، به دل و زبان و اندام (۸۱/۴). تفصیل غزالی در باب اصناف نعمتهای باری و وجوب شکر نعمت بر بندگان، هم تیزبینی و نعمت شناسی او را به نیکویی نشان می‌دهد و هم فاصله گرفتن او را از اشعریتی که شکر منعم را واجب نمی‌شمارد. غزالی در مقام بیان نعمتهای خداوند چنان ادیم سخن را پهن می‌گسترد و چنان از خلقت حواس و عقل و اراده و اندامهای بدن تا اغذیه و صناعات و صاحبان حرف و سلاطین و انبیا و ملائکه ــ که همه نعمتهای باریند ــ به تفصیل بحث می‌کند که خود متوجه اطناب و اطالهٔ کلام می‌گردد و عنان باز پس می‌کشد و وعده می‌دهد که «شاید اگر زمان بگذارد و توفیق رفیق شود، کتابی در این باب بنویسیم و نامش را عجائب صنع الله تعالی بگذاریم» (۱۲۰/۴ـ۱۲۳).

شاید دلکش‌ترین بحث این کتاب و مهم‌ترینش، بحث از این سؤال باشد که صبر و شکر کدام یک برترند؟ غزالی نظیر همین سؤال را در «کتاب الفقر و الزهد» هم مطرح کرده، و پرسیده است که فقر و غنا کدام یک برترند؟ (۲۰۱/۴) و آنگاه به شیوهٔ محققانهٔ خویش ابتدا نظر ظاهربینان و سپس رأی «اهل علم و استبصار» را آورده است. می‌گوید: ظاهراً چنین است که اخبار در فضیلت صبر بیشتر رسیده است، تا در فضیلت شکر (۱۳۶/۴)، لکن عمده تأثیر عمل است در قلب؛ و با این ملاک باید برتری اعمال را سنجید و لذا با ملاحظهٔ جمیع جوانب نمی‌توان به آسانی گفت که فقیر صابر مطلقاً از غنی شاکر برتر است و «تو اگر می‌خواهی با توجه به عموم مردم، پاسخ بدهی، می‌توانی بگویی که صبر برتر از شکر است... اما اگر می‌خواهی جواب محققانه بدهی، باید قائل به تفصیل شوی» (۱۴۰/۴ـ۱۴۱).

خوف فلج کننده‌ای که غزالی را همهٔ عمر در تشویش و قلق می‌داشت، در فصل بیان معنی سوء الخاتمه از «کتاب الخوف و الرجا» انعکاس یافته‌است و زهد و تقشف صوفیانهٔ او که شادکامی و طربناکی را از او ستانده بود، در «کتاب الفقر و الزهد» آمده است.

سخنان وی در بیان سوء خاتمت یادآور روزگار مشاغبات کلامی اوست و نشان دهندهٔ ترس عظیم او از اینکه مبادا هنگام مرگ آن قیل و قالهای ایمان کُش دوباره ذهن او را مشوش کنند و صفای ایمانش را برآشوبند و دست تصرف شیطان را در عقل و قلب او گشاده گردانند و با حسرت از ایمان عوام و اعراب و روستانشینان یاد می‌کند که «ابله» و اهل جنتند و از خطر اقاویل متکلمان مصون مانده‌اند (۱۷۵/۴ـ۱۷۶).

وی فقر را به طور کلی برای عموم مردم اصلح و افضل می‌شمارد، چرا که انس و علاقهٔ فقیر به دنیا کمتر است (۲۰۳/۴) و کسی را زاهد می‌داند که دنیا به فراخی تمام در دسترس او باشد و بهره‌برداری از دنیا نه بدنامی برای او بیاورد و نه از مقامش بکاهد و نه بهره‌های نفسانی او را کم کند و مع الوصف آن را ترک بگوید، مبادا که به دنیا انس بگیرد و

محبت غیر خدا در دل او رخنه کند و در امر محبت‌ورزی مشرک افتد (۲۱۹/۴). ترک دنیایی که در آن برتری حیات اخروی منظور نشده باشد، مروت و فتوت و سخا و حسن خلق می‌تواند باشد، اما زهد نخواهد بود. غزالی به تفصیل در باب نحوهٔ زهد ورزیدن در ضروریات زندگی سخن می‌گوید که به نظر وی در این ۶ ضروری خلاصه می‌شوند: خوراک، پوشاک، خانه، اثاث، همسر و مال. وی جاه را از آنها بیرون می‌گذارد، چون اگر مردم جاه و منصب می‌طلبند برای رسیدن به آن مطلوبات شش گانه است و آنگاه به شرح و استیفاء شیوهٔ زاهدانهٔ تمتع از آن ضروریات را بیان می‌دارد. در خوراک عالی‌ترین درجهٔ زهد، آن است که آدمی فقط هنگام گرسنگی شدید و بیم از بیماری به قدر سد جوع چیزی بخورد. درجهٔ دوم ذخیره کردن قوت به مدت یک تا چهل روزاست و درجهٔ سوم ذخیره کردن برای مدت یک سال است که از آنِ زاهدان ناتوان است. در نوع غذا هم نازل‌ترین درجهٔ زهد خوردن نان گندم سبوس دار است که اگر نان بی‌سبوس بخورد از آخرین ابواب زهد خارج خواهد شد. عالی‌ترین خورش هم ــ که مربوط به نازل‌ترین درجهٔ زهد است ــ گوشت است، آن هم یک یا دوبار در هفته، نه بیشتر. اما در پوشاک، بالاترین درجهٔ مجاز آن است که شخص علاوه بر پیراهن و کلاه و کفش، شلوار و دستار هم داشته باشد و شرط است که هرگاه زاهد جامهٔ خود را می‌شوید، مجبور باشد که عریان در خانه بنشیند و جامهٔ دیگر نداشته باشد. از نظر جنس لباس هم آخرین حد مجاز، لباسی است که یک سال دوام کند و زاهدانه‌ترین، آن است که یک روز بیشتر دوام نکند. در امر خانه هم، زاهدانه‌ترین شیوه، به سر بردن در مساجد و برنگرفتن خانه برای خویش است. باری اگر حجره‌ای برای خود می‌سازد، به سفید کردن دیوار و بلند کردن سقف دست نبرد که عین بیرون رفتن کامل از زهد است. اما در اثاث، آخرین درجهٔ مجاز آن است که برای هر حاجت آلتی داشته باشد، لکن از جنس نازل و پست. در انتخاب همسر، اگر کثرت زنان و نفقهٔ واجبشان دل زاهد را مشغول نمی‌دارد، زهد ورزیدن در کامجویی روا نیست، اما در صورت یقین به گرفتار آمدن به دام زن، یا از اصل زن نگیرد، یا تنها یک زن نازیبا اختیار کند و دل را پاس دارد. اما در امر مال، روا نیست که زاهد قوت بیش از یک سال خود را ذخیره کند و همان بهتر که وقتی هزینهٔ یک روزش تأمین شد، کسب را وانهد. در جاه و محبوبیت هم زاهد را نرسد که دلربایی کند و طالب مکانت و منزلت نزد خلایق گردد (۲۳۰/۴-۲۳۹).

کتاب پنجم از ربع منجیات «کتاب التوحید و التوکل» است که همچون «کتاب الصبر و الشکر» دو بخش دارد: توحید و توکل.

بر سخنان غزالی در بخش نخست صبغه‌ای از علم مکاشفه نشسته است و غور در اعماقی می‌کند که عادتاً قلم از ورود به آن اعماق در *احیاء العلوم* ممنوع است. این بخش در حکم مقدمه‌ای نظری است برای توکل که در بخش دوم آمده است. لبّ کلام در بخش نخست این است که توحید یعنی فاعلی غیر خدا نیست (۲۵۶/۴) و شخص موحد کثرت عالم را مندک در وحدت حق می‌بیند و لذا در واقع کثرتی نمی‌بیند (۲۴۶/۴-۲۴۷)، اگر چه فاش کردن این راز جایز نیست و رسیدن به غورِ آن غایتِ علوم مکاشفات است (۲۴۶/۴). مع‌الوصف، تأمل در وجود انسان قدری از استبعاد تصدیق به آن حکم می‌کاهد، چرا که آدمی به رغم استخوانها و رگها و اندامهای کثیر و مختلفش، شخص واحد است. دیدن غیر و نفی فاعلیت از غیر، توحید مقربین و ندیدن غیر و دیدن حق، مشاهدهٔ صدیقین است و همان است که صوفیان آن را فنای در توحید خوانند (۲۴۵/۴). نفی فاعلیت از غیر ظاهراً شبههٔ جبر را زنده می‌کند، و لذا غزالی متکلم وار به دفع شبهه می‌پردازد و خلاصهٔ رأی او آن است که فاعلیت بنده معنایی ندارد، جز اینکه «او محلی است که قدرت، پس از اراده و اراده پس از فعل در وی خلق می‌شود» (۲۵۵/۴) و «مجبور بودن آدمی بدین معناست که همهٔ آن عناصر مولد فعل که در اوست، از او نیست و مختار بودنش بدین معناست که وی محل اراده‌ای است که پس از حکم عقل جبراً در وی حادث می‌شود در حالی که حدوث حکم عقل هم جبری است؛ لذا آدمی مجبور است که مختار باشد» (همانجا). در پایان همین بخش از کتاب است که غزالی نظام موجود عالم را بهترین نظام ممکن می‌شمارد که احسن و اتم از آن ممکن نیست، چرا که اگر خداوند بهتر از آن را می‌توانسته خلق کند و نکرده است، بخیل و ظالم خواهد بود و بخل و ظلم بر او روا نیست؛ و اگر نمی‌توانسته خلق کند، عاجز خواهد بود و این هم محال است (۲۵۸/۴).

در بخش دوم کتاب، غزالی برای توکل سه درجه ذکر می‌کند: درجهٔ نخست توکل کردن بر خداوند است، همچون توکل شخص بر وکیل معتمد خویش. درجهٔ دوم همچون توکل کودک بر مادر و درجهٔ سوم چنان است که مرده در دستان غسال. سومین درجه که عالی‌ترین درجه‌است نادراً دست می‌دهد و جز اندکی نمی‌پاید «به‌اندازهٔ زردی رو از شرم» (۲۶۱/۴) و در آن حالت برخلاف دو درجهٔ پیش متوکل لب به دعا و سؤال نمی‌گشاید (همانجا) و تعلق و توسل به اسباب هم از او ساخته نیست و بیشتر به مبهوتان می‌ماند (۲۶۲/۴).

اما تدبیر امور و بهره جستن از اسباب و دعا و کسب و دارو و سلاح برگرفتن و پوستین و زره پوشیدن هیچ‌کدام با توکل ناسازگاری ندارند، مشروط بر آنکه، اولاً دل با مسبب الاسباب باشد و ثانیاً بر اسباب موهوم النفع مثل حیله‌ها یا تدبیرهای غریب برای کسب درآمد یا علاج بیماری تکیه نرود و از وسایلی استفاده شود که تأثیرشان در برآوردن حاجت، قطعی، یا محتمل باشد (۲۶۷/۴).

تفسیر سهل تستری از توکل «ترک تدبیر» بود و غزالی تدبیر را «استنباط اسباب بعیده» تفسیر می‌کند و لذا منافی توکل می‌شمارد (همانجا)، و گرنه بهره جستن از «اسباب جلیه» بلامانع است و البته در همه حال، شخص باید متکی بر مسبب الاسباب باشد، نه بر سبب که این معرفت و حالت مقوم توکل است. با اینهمه، گرچه طلب رزق کردن با توکل ناسازگار نیست، اما «دنبال کسب رفتن از دینداران قبیح است و از عالمان دین قبیح‌تر؛ چون شرط عالم بودن قناعت است و عالم قانع رزقش لا محاله خواهد رسید» (۲۷۵/۴). «لذا به همان قوت اندک

راضی و قانع باش که اگر از آن هم بگریزی به تو خواهد رسید و در صورت قناعت و توکل خدا کسی را که گمانش را نمی‌بری، خواهد گماشت تا رزقت را به تو برساند... ولی البته معنای این آن نیست که گوشت مرغ و اغذیهٔ لذیذ برساند، بلکه او فقط رزقی را تضمین کرده است که حیات تو را تأمین کند» (۲۷۴/۴).

همچنین متوکلان هنگام خروج از خانه می‌توانند در را قفل کنند، اما زدن قفلهای بسیار بر در، یا پاسبانی خانه را از همسایگان خواستن روانیست. به علاوه باید چیزی درخانه نگذارند که اشتهای دزدان را تیزتر کند و بهتر است هنگام خروج از خانه به آمدن دزد رضای کامل داشته باشند و پیشاپیش او را در هر چه بر می‌دارد، بحل کنند (۲۸۱/۴). مداوای امراض نیز برای متوکلان جائز است، ولی نه داغ کردن و رقیه گرفتن و فال زدن و... که جزو امور موهوم النفعند. با اینهمه، نمی‌توان گفت که مداوا همیشه و به‌نحو مطلق بهتر از ترک مداواست. گاه هست که شخص بیمار اهل مکاشفه است و می‌داند که بدان بیماری خواهد مرد و گاه هست که بیمار چنان در خوف از سوء عاقبت غوطه‌ور است که درد فراموشش می‌شود و از دارو کردن غافل می‌ماند و گاه هست که بیماری مزمن است و دارو هم موهوم النفع است و گاه هست که بیمار ترک مداوا می‌کند تا خداوند او را به سبب صبر نیکویش بر بیماری پاداش دهد و گاه هست که بیمار از گناهان گذشته‌اش بیمناک است و می‌خواهد آن بیماری موجب زدودن گناهانش شود و گاه هست که بیمار خود را می‌شناسد و می‌داند که تندرستی طولانی موجب سرکشی و غفلت و آرزوهای بلند در او می‌گردد. در همهٔ این موارد ترک تداوی بی‌اشکال است (۲۸۷/۴-۲۹۰).

«کتاب المحبة و الشوق و الانس و الرضا» لطیف‌ترین کتب *احیاء العلوم* است، چرا که از محبت به خداوند سخن می‌گوید و در مقام دفاع از شوق و انس و رضا بر می‌آید و به رغم مدعیانی که منع عشق کنند، حضرت حق را شایستهٔ عشق ورزیدن می‌نمایاند و با متکلمان قشری که محبت را فقط رابطه‌ای میان انسانها و هم جنسان می‌دانند، در می‌پیچد و آنان را به جای خود می‌نشاند.

از نظر غزالی، محبت «ذروهٔ علیا و غایت قصوای» همهٔ مقامات و درجات است که بالاتر از آن مقامی نیست و جمیع مقامات پیشین چون توبه و صبر و زهد، مقدمهٔ آنند (۲۹۴/۴) و چندان آیه و حدیث دربارهٔ آن آمده است که در والایی و ارجش تردید نمی‌توان کرد؛ اما خود محبت، تابع و ثمرهٔ معرفت است و هر چه نزد مدرِک لذیذ افتد، محبوب هم خواهد افتاد و لذا بر حسب نوع ادراک، نوع محبت هم تفاوت خواهد کرد. از این روست که صدای خوش و روی زیبا و بوی خوش و خوراکهای خوشمزه همه محبوب و مطلوبند. همین طور است نماز که محبوب سرور عالمیان بود، چرا که دل پاک او را لذت و فرح می‌بخشید (۲۹۶/۴-۲۹۷).

همچنین آدمی خود را و متعلقات خود را و مال و فرزندان و دوستان و خویشاوندان خود را دوست دارد، چرا که بقای خود را به بقای آنان متصل، یا منوط می‌یابد و نه تنها آنان، که هر کس به آدمی احسان کند، محبوب اوست. همچنین است رابطهٔ محبتی که به مجرد تناسب ارواح میان آدمیان برقرار می‌شود و از همه بالاتر گاه هست که آدمی چیزی را نه به خاطر خود، بل برای آن چیز دوست می‌دارد و این محبت واقعی است. عشق به زیبایی از این دست است و بیان حقیقت زیبایی گرچه به علم معامله متعلق نیست، اما سخن حق در باب آن این است که جمال هر چیز به کمال لایق و ممکن آن چیز است و هرگاه همهٔ کمالات ممکن چیزی در آن تحقق یابند، آن چیز به نهایت زیبایی خود خواهد رسید (۲۹۷/۴-۲۹۹).

حال همهٔ اسباب یاد شده، دوست داشتن خداوند را اقتضا می‌کنند، چرا که اولاً آدمی که خود را دوست می‌دارد، چگونه می‌تواند خدا را که وجودش مدیون اوست دوست ندارد؟ ثانیاً خداوند نه فقط او را ایجاد کرده، که به او احسان هم کرده است و این هم سبب دیگر محبت ورزیدن به اوست. ثالثاً نیکوکاران را نه تنها به خاطر خود، بل به خاطر خودشان و نفس احسان باید دوست داشت که نیکوکاری خود دوست داشتنی است. رابعاً خداوند که کمال مطلق است، لاجرم جمال مطلق هم هست و دیگر زیبایان که چنین دلربا و فتنه‌انگیزند، نمود ناقصی از جمال بی‌کران اویند، اما او خود که جمیل علی‌الاطلاق است، محبوب علی الاطلاق هم هست. خامساً میان آدمیان و خداوند مناسبتی هست که «الرّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبّی» (اسراء/۱۷/۸۵) و آدمی حامل روح خدا و خلیفهٔ اوست و «بر صورت او آفریده شده است» و مواظبت بر نوافل کار را به جایی می‌رساند که آدمی محبوب خداوند می‌شود و خداوند در گوش و چشم و زبان او می‌نشیند و نگاه و گفتار و استماعش همه الٰهی و ربانی می‌گردد. و اینها همه داعی نیرومند محبت است. همین مناسبت میان انسان و خدا بوده است که قاصران را به «تشبیه» و غالیان را به اتحاد و حلول کشانده است، تا جایی که بعضی «اناالحق» گفته‌اند و بعضی دیگر عیسیٰ (ع) را خدا دانسته‌اند (۳۰۰/۴-۳۰۷).

غزالی بر همین قیاس، شوق (هنگام دوری) و انس (هنگام حضور) و رضا به افعال باری را صحیح می‌داند و منکران آنها را قشری و قاصر و خامانی می‌شمرد که ذوق عشق را در نیافته‌اند. وی محبت خداوند به آدمیان را ــ که شواهد نقلی بسیار آن را تأیید می‌کند ــ البته از جنس میل و عشق نمی‌داند و برای آن معنایی دیگر به دست می‌دهد. مقدمتاً و بر سبیل تمهید، می‌گوید الفاظی که در مورد خالق و مخلوق به کار می‌روند، معنای واحد ندارند. در یک جا حقیقتند و در جای دیگر مجاز. حتی واژهٔ «وجود» که عام‌ترین واژه‌هاست در آدمی وجود قائم به غیر، و در خداوند وجود قائم به ذات معنا می‌دهد، همچنین است علم و اراده و قدرت و امثال آن. این لغات در اصل برای آدمیان وضع شده‌اند و لذا کاربردشان در مورد خداوند، مجازی و استعاری است (۳۲۷/۴-۳۲۸). این نکته‌ای است که غزالی بارها و به تفاریق در *احیاء العلوم* و نیز در *مشکاة الانوار* به آن اشاره کرده است و از آن بهره‌های تفسیری و تحقیقی لطیف برده است. در اینجا هم معتقد است که محبت ورزیدن

خداوند به بندگان را باید تأویل کرد، چرا که «لیس فی الدار غیره دیّار» و «خداوند جز خود را دوست نمی‌دارد» و لذا محبت او معادل است با رفع حجاب از دل مؤمنان تا بدو نزدیک‌تر شوند، نه میل ورزیدن بدانان و دچار غلیان و هیجان عاطفه شدن.

علامات عاشقان هم بسیار است که مدعیان دروغین را از محبان صادق جدا می‌کند: یکی دوست داشتن مرگ و هجرت به سوی محبوب است، دیگری کام محبوب را بر کام خود مقدم داشتن، دیگری غرقهٔ یاد او بودن، دیگری با خلوت و مناجات با او انس داشتن، دیگری بر غیبت او و غفلت از او اندوه خوردن، دیگری فرمان او را به شیرینی بردن، دیگری مشفق بر بندگان او و دشمن دشمنان او بودن و دیگری در عین عشق، خائف بودن، چرا که بر خلاف گمان بعضی که حب و خوف را ناسازگار می‌دانند، «هیبت معلول ادراک عظمت و محبت معلول ادراک جمال است» و این هر دو در حق خداوند صادق است (۳۳۰/۴-۳۳۵).

عاشقان هر چه را معشوق می‌پسندد، می‌پسندند، اما رضا به قضای الٰهی البته نتیجه نمی‌دهد که به کفر و عصیان ــ که هر دو به قضای او واقع می‌شوند ــ رضا دهند، چرا که معصیت دو حیثیت دارد: یکی آنکه مراد خداوند است و دیگر آنکه کسب و وصف بنده و علامت دور بودن او از خداوند است. از حیث اول به معصیت رضا باید داد و از حیث دوم باید آن را مکروه و منفور داشت (۳۵۲/۴). به همین دلیل شیطان را نیز باید لعن کرد و دشمن داشت، چرا که خداوند او را از حضرت خود رانده است، در حالی که می‌دانیم او را به قهر و قدرت خود، مجبور به مخالفت کرده است. خشم عاشقان تابع خشم معشوق است و هر که مغضوب اوست، مغضوب اینان هم خواهد افتاد (۳۵۳/۴). همچنین است دعا که آن هم با رضا به قضای الٰهی تضادی ندارد، چون او خود خواسته است که آدمیان دعا کنند تا خشوع دل و رقت تضرع در آنان پیدا شود و موجب مزید کشف و جلب لطف نسبت به آنان گردد (۳۵۴/۴).

«کتاب النیة و الاخلاص و الصدق» و «کتاب المراقبة و المحاسبة» و «کتاب الفکر»، سه کتابی هستند که از پس «کتاب المحبة» می‌آیند و حاوی موشکافیها و انذار و تخویفهای چشم گشا و جگر شکاف غزالی هستند و به خوبی آشکار می‌کنند که وی در خلوت خویش چگونه با نفس در می‌پیچیده است و در زوایای اخلاص و ریا چه کنجکاویها می‌کرده است و نفس را چگونه تحت «مشارطه و مراقبه و محاسبه و معاقبه و مجاهده و معاتبه» قرار می‌داده است و از هر بهانه‌ای بهره می‌جسته است تا گنهکاران غافل را بر سر غیرت آورد و در دل سنگ و چشم خشکشان ذره‌ای رقت و قطره‌ای اشک خشیت بنشاند. از بخشهای دلربای «کتاب المراقبة» بخشی است مخصوص احوال «نساء مجتهدات» (۴۱۴/۴). غزالی در این بخش، مردان را به «مجاهدت زنانه» ترغیب می‌کند و نهیب می‌زند که «چه مردی بود کز زنی کم بود» و آنگاه شرحی در سلوک و عبادت حبیبهٔ عدویه و شعوانه و عفیره و معاذهٔ عدویه و رحلهٔ عابده و دیگران می‌آورد و در آخر خواننده را به مطالعهٔ کتاب *حلیة الاولیاء* ابونعیم اصفهانی راهنمایی می‌کند (۴۱۴/۴-۴۱۶).

«کتاب ذکر الموت و مابعده» آخرین و بلندترین کتاب از کتب چهل گانهٔ *احیاء علوم الدین* است و در آن از یاد مرگ و فضیلت کوتاه کردن آرزو و سکرات مرگ و شرح وفات پیامبر (ص) و خلفا و اقوال صالحان هنگام مرگ و حقیقت مرگ و سؤال و جواب و عذاب و فشار قبر و سپس احوال روز رستاخیز و محاسبهٔ اعمال و میزان و صراط و شفاعت و حوض کوثر و جهنم و بهشت و حورعین و نظر به روی خداوند، سخن رفته است و شاید تنها کتابی باشد که غزالی در آن از «کشف و استبصار خود» سخن گفته، و داوری در امور عذاب قبر را بدان متکی کرده است. او می‌نویسد که گور اغنیای دنیاپرست از مار و عقرب پر است و از پیامبر (ص) نقل می‌کند که «نود و نه اژدها در قبر به جان کافر می‌اندازند که هر اژدهایی باندازهٔ نود و نه مار است که هر ماری نُه سر دارد...» (۵۰۰/۴). آنگاه از قول معترض می‌آورد که هر چه در قبر کافران می‌نگریم، مار و عقربی نمی‌بینیم و در جواب می‌گوید که تصدیق این سخنان از سه راه ممکن است: یکی آنکه آن را امری ملکوتی بدانی که چشم حس از دیدنش ناتوان است ــ و این صحیح‌ترین و ظاهرترین راه است ــ چرا که مار و کژدم قبر از جنس مار و کژدم عالم ما نیست، بلکه از جنس دیگری است و به حس دیگری ادراک می‌شود. دوم آنکه حال شخص خفته‌ای را در نظر آوری که در خواب مار و کژدم او را می‌گزند و او شکنجه می‌کشد. وضع او هیچ فرقی با بیداران ندارد، جز اینکه مار و کژدمی در کنار او دیده نمی‌شود. سوم اینکه بنگری که مار خود ایذا نمی‌کند، بلکه زهر او مهلک و موذی است؛ و تازه خود زهر هم مستقیماً موذی نیست، بلکه اثر زهر او تن آزار است و لذا رنجی که به بدن کسی می‌رسد، گاه بهترین توضیحش آن است که بگوییم: گویی مار او را گزیده است (۵۰۰/۴-۵۰۱). حال، می‌خواهی بدانی کدام یک از آن معانی درست است. در این باب اقوال مختلف است، اما «حقی که بر ما به طریق استبصار آشکار شده، این است که همهٔ آن معانی می‌توانند درست باشند... لذا تقلیداً بدان معتقد شو، چون کسی که آن را تحقیقاً بداند، بسیار نادر است» (۵۰۲/۴).

آخرین باب این کتاب در وسعت رحمت الٰهی است (۵۴۴/۴ به بعد) و غزالی در آن از «طغیان قلم در این کتاب و دیگر کتابهایش و از اقوالی که با اعمالش موافق نیفتاده است... و نیز از تصنّع و تزیّن در کلام...» استغفار می‌کند و برای مطالعه کنندگان و ناسخان کتابش نیز رحمت و مغفرت می‌طلبد و پس از ذکر روایاتی در باب رحمت گستردهٔ الٰهی کتاب را با دعایی به پایان می‌برد (۵۴۷/۴).

احیاء العلوم پس از تدوین: کتاب *احیا* از همان اوان تدوین مورد بحث و درس و نقد و رد و تلخیص قرار گرفت و بدل به موضوعی حادثه آفرین گشت. ابن عربی فقیه مالکی (د ۵۴۳ق/۱۱۴۸م) می‌گوید که کتاب *احیا* را در ۴۹۰ق در بغداد از خود غزالی سماع کرده است (نک: بدوی، ۵۴۶) ــ و هموست که گفته است: شیخ ما ابوحامد فلاسفه را بلعید، اما نتوانست آنها را استفراغ کند (ذهبی، ۳۲۷/۱۹) ــ همچنین است

ابوسعید نوقانی که ابیاتی را از غزالی هنگام تدریس *احیا* نقل می‌کند (نک: زبیدی، ۲۵/۱).

نشر وسیع *احیا* در بلاد و ممالک اسلامی، واکنشهای سریع و گاه عنیفی بر ضد آن برانگیخت، تا جایی که خود ابوحامد را در درجهٔ اول وادار به نوشتن پاسخ کرد. کتاب *الاملاء عن اشکالات الاحیاء* نخستین کتابی است که در دفاع از *احیاء العلوم* و به دست مصنف آن، تألیف شده است. غزالی در این کتاب از قاصران و عوام فریبانی که «به مجرد هویٰ» فتوا به طرد *احیاء العلوم* داده‌اند و آن را ضال و مضل خوانده‌اند و خوانندگانش را به بد دینی متهم کرده‌اند، گله می‌کند و چنین رفتاری را در زمانی که «ارباب تحقیق رفته‌اند و غالباً جز اهل تزویر و فسوق نمانده‌اند»، عجیب نمی‌یابد («الاملاء»، ۱۳/۵). وی در این کتاب به اشکالات و سؤالات پاسخ می‌دهد: چرا توحید را بر ۴ مرتبه تقسیم کرده است و به چه معنی افشای سر ربوبیت را کفر خوانده است و چرا نفس و روح را متفاوت شمرده است و چرا آدمیان را نیز در خور الهام و شنیدن کلام نهانی خداوند دانسته است و چرا گفته است که «لیس فی الامکان ابدع مما کان»، و نیافریدن عالمی کامل را مستلزم بخل باری دانسته، در حالی که برای فاعل مختار، این عین کمال است که چیزی را بتواند و نیافریند و به چه معنی بر قول سهل تستری صحه نهاده است که «العلم سر لو انکشف بطلت الاحکام».

لکن همچنانکه خود او هم می‌دانست، این پاسخها به هیچ رو دافع طعن طاعنان نبود. محدثان در وی طعن زدند که علم الحدیث نمی‌داند و لذا اخبار ضعیف بسیار در کتاب خود آورده است و فقیهان وی را به فروختن فقه به تصوف و آمیختن دین به اقوال یونانیان و صوفیان و افکار اخوان الصفا متهم داشتند. نحویان هم عیوبی نحوی در مکتوبات او نشان دادند. ابن عربی و مازری و طرطوشی و قاضی عیاض و ابن منیّر (از مالکیان) و ابن صلاح و یوسف دمشقی و بدرالدین زرکشی و برهان‌الدین بقاعی (از شافعیان) و ابن جوزی و ابن تیمیه و ابن قیم (از حنبلیان) بزرگ‌ترین و نامبردارترین مخالفان وی بودند (زبیدی، ۴۰/۱). ذهبی پاسخ محمد مازری، مؤلف کتاب *الکشف و الانباء عن کتاب الاحیاء* را به پرسندگان از رأی وی در باب *احیاء العلوم* چنین می‌آورد: «در نامه‌های خود گفته‌اید که مردم دربارهٔ آن آراء مختلف برگرفته‌اند، عده‌ای متعصبانه طرفدار آنند و عده‌ای از آن حذر می‌کنند و دیگران را هم بر حذر می‌دارند و عده‌ای هم کتب غزالی را می‌سوزانند». آنگاه پس از ستایش مقام فقهی غزالی می‌گوید که فقه‌دانی وی از اصول دانی او بهتر است و در علم کلام متبحر نیست و سببش هم آن است که وی قبل از خواندن اصول دین فلسفه خواند و همین به او جرأت داد که بر حقایق و معانی هجوم ببرد و حرمت آنها را نشناسد و چنانکه به یکی از دوستان من خبر داده، به مطالعه و تأمل در *رسائل اخوان الصفا* هم مشتغل بوده است (۱۹/ ۳۴۰-۳۴۱؛ نیز نک: زبیدی، ۲۸/۱).

ابن جوزی نیز از مخالفان سرسخت او بود و در کتابی به نام *اعلام الاحیاء باغلاط الاحیاء*، غلطهای *احیاء العلوم* را گردآوری کرد. وی در *المنتظم* (۱۶۹/۹) و در *تلبیس ابلیس* (ص ۱۶۵) نیز غزالی را به «خروج از قانون فقه» متهم نمود. او حکایات غریبی را که غزالی از صوفیان در *احیاء العلوم* آورده است، نقل می‌کند، از قبیل آنکه کسی کسی دیگر را اجیر کرده بود که در حضور مردم به وی دشنام دهد تا او حلیم گردد، یا دیگری که احساس جبن می‌کرد، برای کسب شجاعت، در زمستان و هنگام تلاطم امواج دریا بر کشتی سوار می‌شد، یا یکی از مشایخ که در ابتدای سلوک آمادهٔ شب خیزی نبود، یک شب تمام شب را بر سر خویش ایستاد، یا کسی که برای دفع حب مال، همهٔ مملوکات خود را فروخت و بهای آن را به دریا افکند... و سپس می‌پرسد «آیا جایز است کسی مسلمانی را بی سبب دشنام دهد؟... آیا هنگام تلاطم دریا جایز است کسی سوار کشتی شود، با اینکه می‌دانیم در چنین احوالی فریضهٔ حج هم ساقط می‌شود... حقاً که غزالی فقه را به تصوف ارزان فروخته است» (همان، ۳۵۲-۳۵۳).

ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم، بضاعت غزالی را در حدیث مزجات خوانده‌اند (نک: زبیدی، همانجا). ابن کثیر نیز به احادیث غریب و مجعول *احیا* اشاره می‌کند، لکن استفاده از چنین احادیثی را در مقام ترهیب و ترغیب، کم اشکال می‌شمارد (۱۷۴/۱۲).

در کنار این دشمنیها و طعنها و کتاب سوزیها، *احیاء العلوم* طرفداران بسیار هم پیدا کرد و رفته رفته به صورت مرجعی غنی و اصیل در اخلاق و تصوف علمی درآمد که گاه خطابیاتش را بر برهانیات بوعلی ترجیح نهادند (نک: مرکزی، ۶۴۶/۳، به نقل از *کشکول* شیخ بهایی) و در حق آن گفتند که اگر همهٔ کتب اسلامی از میان بروند و فقط *احیاء العلوم* بماند، جای همهٔ آنها را پر خواهد کرد (زبیدی، ۲۷/۱)، یا اینکه *احیا* هم‌رتبهٔ *قرآن* است، یا آنکه مردگان اگر زنده شوند، زندگان را جز به خواندن کتاب *احیا* توصیه نخواهند کرد (عیدروس، ۴/۵). نیز در اطراف آن کرامتها و واقعه‌های غیبی و قدسی پدید آوردند که فی المثل قاضی عیاض که فتوا به سوزاندن کتاب *احیا* داده بود، مورد نفرین غزالی قرار گرفت و همان دم مرد و ابن حرزهم که از طاعنان غزالی بود و به سوزاندن کتاب وی همت گماشته بود، در خواب به امر رسول الله تازیانه خورد و بعداً آثار تازیانه در بدنش دیده می‌شد (زبیدی، ۲۷/۱-۲۸).

نقدها و کرامتهای یاد شده همه متعلق به عالمان همکیش ابوحامد غزالی است که به سستیها و کژیهای آراء صوفیانه و فیلسوفانهٔ غزالی در *احیاء العلوم* خرده گرفته‌اند، یا از آنها دفاع کرده‌اند. از معاصران، امینی در کتاب *الغدیر* نقدی شیعی بر *احیاء العلوم* نوشته، و پس از ذکر مشروح خرده‌گیریهای ابن جوزی در *المنتظم* و *تلبیس ابلیس*، خود نیز بر فتوای غزالی به اباحهٔ غنا و سماع و رقص و... و نسبت دادن آنها به پیامبر بزرگ اسلام و نیز نهی وی از لعن یزید، با لحنی تند و درشت و غیورانه طعن زده است و سخنان آن «متصوف پرگو» را غیر قابل دفاع خوانده است (۱۶۱/۱۱ به بعد). او همچنین نکات یاد شده را با شرح بیشتر و

همراه با نکات دیگر در مقدمهٔ *المحجة البیضاء* آورده، و در آنجا غزالی را به سبب سخنان ناصوابش «مردی مغلوب شیطان» خوانده است.

انکار منکران و طعنشان در احادیث و مطالب *احیاءالعلوم* عالمان را برانگیخت تا کتبی در تخریج احادیث *احیا* و شرح و توضیح متن آن، بنویسند. نخست زین الدین ابوالفضل عبدالرحیم عراقی (د ۸۰۶ق) در ۷۵۱ق احادیث *احیا* را در چند مجلد مورد بررسی نقادانه قرار داد و صحیح و ضعیف و غریب و مسند و مرسل آنها را باز نمود و پس از تکمیل، تلخیص آن را در ۷۶۰ق در یک جلد با نام *المغنی عن حمل الاسفار فی الاسفار فی تخریج ما فی الاحیاء من الاخبار* عرضه کرد (زبیدی، ۴۰/۱-۴۱؛ بدوی، ۱۱۷). بعد از او شاگردش ابن حجر عسقلانی نقصانهای آن کتاب را در یک جلد دیگر استدراک کرد. شیخ قاسم ابن قطلوبغای حنفی (د ۸۷۹ق/۱۴۷۴م) هم در کتابی به نام *تحفة الاحیاء فیما فات من تخریج احادیث الاحیاء*، دستهٔ دیگری از افتادگیهای کتابهای قبلی را جبران نمود (زبیدی، ۴۱/۱).

سبکی هم در انتهای شرح حال غزالی فصل بلندی گشود و در بیش از ۱۰۰ صفحه احادیث بی اسناد *احیاءالعلوم* را گردآوری کرد (۲۸۷/۶ به بعد). تنها شرح مبسوط موجود بر *احیاء العلوم* از آن سید محمد بن محمد حسینی زبیدی، مشهور به مرتضی است که در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م در ۱۰ جلد به نام *اتحاف السادة المتقین بشرح احیاء علوم الدین* نگاشته شده است و در آن به تفصیل از ضبط الفاظ مشکل و تشریح مسائل مجمل *احیاء العلوم* سخن رفته است. زبیدی در مقدمهٔ مبسوط خود، دو کتاب *الذریعهٔ* راغب اصفهانی و *قوت القلوب* ابوطالب مکی را از مراجع و منابع مهم *احیاءالعلوم* ذکر می‌کند و عمدهٔ تکیهٔ ابوحامد در تألیف آن کتاب را بر آنها می‌داند.

نخستین و بهترین تلخیص از *احیاءالعلوم*، به دست خود مصنف به فارسی به نام *کیمیای سعادت* (ه م) تهیه شد که از اهم کتب اخلاقی و ادبی در زبان پارسی است. *لباب الاحیاء* از برادرش، احمد غزالی و *منهاج القاصدین* از ابن جوزی نیز از تلخیصهای دیگر آن کتاب بزرگ است و جز آنها نیز خلاصه‌های دیگری در کتابخانه‌های جهان موجود است که همه حکایت از اهتمام مسلمانان به ترویج و تعلیم این کتاب دارد.

تنها ترجمهٔ کامل فارسی این کتاب از مؤیدالدین محمد خوارزمی است که در ۶۲۰ق به اشارهٔ شمس‌الدین التتمش، پادشاه پارسی دان هند فراهم آمده و علاوه بر ترجمه، مشتمل بر هزار فائده است که افزودهٔ مترجم است و در اصل کتاب نیست و در بیان احکام فقهی، علاوه بر مذهب شافعی که مختار ابوحامد است، به ذکر آراء مذاهب دیگر نیز پرداخته است. ترجمه‌هایی به اردو، فرانسه، انگلیسی، آلمانی و اسپانیایی نیز از *احیاءالعلوم* صورت پذیرفته است.

کتاب *المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، از ملامحسن فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ق) در میان همهٔ تلخیصها و شرحهای نگاشته شده بر *احیاء العلوم* منزلت ممتاز و ارجمندی دارد و فیض که خود اخلاقی و محدث و مؤلفی زبردست بود، قدر کتاب *احیاءالعلوم* را به نیکی می‌دانست و «جودت و متانت» الفاظ و عبارات و نیز درون مایهٔ اخلاقی *احیا* را ارج می‌نهاد و اگر نقصانی در آن می‌دید، یکی ورود حکایات عجیب و قصص خرافی صوفیان در آن بود و دیگری مبتنی بودنش بر فقه اهل سنت و بر «مبتدعات اهل اهواء کاسده...» و مشتمل بودنش بر روایات منقول از مشهوران به کذب. بدین سبب وی به تهذیب *احیاء علوم الدین* دست گشود و آن را دوباره احیا کرد و در بازنویسی خویش، جامه‌ای شیعی بر آن در پوشاند و داستانهای یاوه را حذف کرد و روایات و معارف شیعی را بر آن افزود، بدون اینکه در عبارات کتاب دست ببرد، یا ترتیب ابواب و فصول آن را دگرگون کند. به طوری که اینک سه ربع کتاب *المحجة البیضاء* عیناً همان است که در *احیاء العلوم* آمده است و تفاوت در ربع باقی مانده است. تنها حذف و تغییری که فیض در کتابهای چهل گانهٔ *احیاء العلوم* داده است، نشاندن کتاب «آداب الشیعة و اخلاق الامامة» به جای «آداب السماع و الوجد» است؛ آنهم به این دلیل که «السماع و الوجد لیس من مذهب اهل البیت (ع)». فیض در مقدمهٔ کتاب، قول ابن جوزی را گواه می‌آورد که *سر العالمین* از آن غزالی است و نتیجه می‌گیرد که وی گرچه در حین تألیف *احیاء العلوم* شیعی نبوده، پس از آن تشیع اختیار کرده است و در ضمن *المحجه* نیز در کتاب «قواعد العقاید» عباراتی را از *سر العالمین* در باب واقعهٔ غدیر خم و تأیید اعتقادات شیعی، درج می‌کند (۲۳۵/۱). مناقشهٔ مهم فیض با غزالی بیش از همه جا در کتابهای ریاضة النفس و توکل و توحید و فقر و زهداست که در آن بر زهد و تقشف دل شکاف و مشقت‌زا و خدا ناپسند غزالی خرده می‌گیرد و آن را از نهج اعتدال به دور می‌داند و به جای آن مشرب معتدل اهل بیت (ع) را می‌نشاند. تعدیل اشعریت خشک و تنقیح تصوف زندگی سوز غزالی، وجههٔ همت فیض در این کتاب است و هموست که گفته است: «این سخن که اگر *احیاء العلوم* از میان برود، به اسلام زیان بسیار خواهد رسید، اما اگر همهٔ کتابهای جهان از میان بروند، زیان چندانی به اسلام نخواهد رسید، در حق *محجة البیضاء* صادق است، نه *احیاء العلوم* که مبحث امامت را ندارد» (نک: مرکزی، ۶۴۶/۳-۶۴۷، به نقل از فیض).

کتب اخلاقی *جامع السعادات* از ملامهدی نراقی (د ۱۲۰۹ق) و *معراج السعادة* از پسرش ملااحمد نراقی (د ۱۲۴۵ق) آشکارا متأثر از *احیاءالعلوم* غزالی است و گرچه مؤلفان آنها در تبویب و تقسیم رذایل و فضایل از سرمشق یونانی پیروی کرده‌اند، مطالب بسیار از *احیاء علوم‌الدین* را در کلام خود آورده‌اند. از میان عارفان و ادیبان پارسی زبان هم دو شاعر بزرگ همزمان، یعنی سعدی در *گلستان* و *بوستان* و مولوی در مثنوی، از افکار غزالی و خصوصاً از *احیاءعلوم الدین* تأثیر بسیار پذیرفته‌اند. به طوری که اگر مقولهٔ عشق و توابع و لوازم آن را از مثنوی حذف کنیم، آنچه می‌ماند، به تقریب بیان تازه و دلنشین و شاعرانه‌ای از تعلیمات ابوحامد در *احیاء العلوم* است. نظریهٔ غفلت غزالی در مثنوی بازتاب گسترده‌ای یافته است (۱۲۶/۱، ۳۴۴/۲).

همچنین است طعن در کلام و فلسفه و تقدم بخشیدن به علوم شهودی و الهامی (۱/۱۳۰، ۳۸/۳، ۴۰۶) و بیخودانه بودن دعای متوکلان و دعا نکردن آنان (۱۲۷/۲، ۳۸۹-۳۹۱) و شرک سوز بودن عشق (۳۹/۳) و به خواری نگریستن در کفار (۴۱۱/۳) و کثیری از موارد دیگر (در خصوص *المحجة البیضاء* فیض و مثنوی مولوی و نسبتشان با *احیاء علوم‌الدین*، نک: سروش، جم). سعدی نیز از نخستین سطر *گلستان* که می‌گوید: «در هر نفسی دو نعمت موجود است و بر هر نعمتی شکری واجب»، اقتباس و تأثر خود را از *احیاء العلوم* (۱۲۳/۴) می‌نمایاند و آنجا که در تربیت فرزندان می‌گوید:

چوب تر را چنانکه خواهی پیچ نشود خشک جز به آتش راست

(*گلستان*، ۱۵۵)، عین عبارت غزالی در «کتاب المراقبة و المحاسبة» را ترجمه می‌کند (نک: ۴۱۸/۴). داستان بیرون آمدن بایزید از گرمابه و خاکستر ریختن بر سر او (*بوستان*، ۱۱۶) نیز دوبار در دو موضوع *احیا* آمده است. به علاوه که روح تربیتی حاکم بر *بوستان* سعدی، صبغهٔ تأثر شدید از غزالی دارد. «جدال سعدی با مدعی در بیان توانگری و درویشی» (*گلستان*، ۱۶۲) نیز، تحریر ادیبانه و پرداخت داستان نویسانه‌ای است از بحث غزالی در باب تفضیل فقر بر غنا، و نقد ملایمی است از سعدی ــ که «پروردهٔ نعمت بزرگان» است ــ نسبت به آن. جز این کتب مشهور، تأثیر مستقیم و غیر مستقیم *احیاء العلوم* را در کثیری از کتب خرد و درشت دیگر، در طول تاریخ فرهنگ اسلامی می‌توان پی گرفت.

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، *تلبیس ابلیس*، بیروت، ۱۳۶۸ق؛ همو، *المنتظم*، بیروت، ۱۳۵۷-۱۳۵۹ق؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، [عمان]، دارالبشیر؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ بدوی، عبدالرحمان، *مؤلفات الغزالی*، کویت، ۱۹۷۷م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ زبیدی، محمد، *اتحاف السادة المتقین*، قاهره، ۱۳۱۱ق؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ سروش، عبدالکریم، *قصهٔ ارباب معرفت*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ سعدی، *بوستان*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *گلستان*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ عیدروس، عبدالقادر، «تعریف الاحیاء بفضائل الاحیاء»، همراه *احیاء علوم‌الدین* (نک: هم، غزالی)؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، «الاملاء عن اشکالات الاحیاء»، همراه *احیاء علوم الدین* (هم)؛ همو، *المنقذ من الضلال*، به کوشش عبدالحلیم محمود، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ فیض کاشانی، محسن، *المحجة البیضاء*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۳ق؛ *قرآن مجید*؛ مرکزی، خطی؛ مولوی، *مثنوی معنوی*، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Bouyges, M., *Essai de chronologie des oeuvres de al- Ghazali*, ed. M. Allard, Beirut, 1959; Massignon, L., *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929.

عبدالکریم سروش

إِحیاءِ مَوات، نک: زمین.

أُخَیضِر، بَنی، نک: سادات علوی مکه و مدینه.

اُحَیمِر سَعدی (د ح ۱۷۰ق/۷۸۷م)، از شعرای صعالیک اواخر دورهٔ اموی و اوایل عصر عباسی. نیای وی حارث بن یزید نام داشت (جاحظ، *البیان*...، ۱۳۰/۳) و نام پدرش که در منابع به صورت «فلان» نوشته شده، معلوم نیست (ابوعبید، ۱۹۵/۱؛ ملوحی، ۳۸۶؛ فروخ، ۹۸/۲). احیمر ظاهراً منسوب به بنی سعد است که یکی از تیره‌های تمیم بوده است، هر چند که آمدی (ص ۴۳؛ قس: ملوحی، همانجا) در این نسبت تردید می‌کند.

به رغم اشارات بسیاری که در منابع به او شده است، آگاهی چندانی از زندگی او در دست نیست. در حقیقت، احیمر شخصیتی نیمه افسانه‌ای است که حتی دربارهٔ زمان زندگی او نیز تردید وجود دارد. بر پایهٔ روایات موجود، احیمر از دوران جاهلی تا سدهٔ ۲ق امکان وجود داشته است. مثلاً ابن عبدربه (۱۱۷/۱) می‌گوید که احیمر از سوارکاران مشهور عرب در عصر جاهلیت است؛ به عکس، ابن قتیبه (*الشعر*...، ۶۷۲/۲) او را یکی از متأخران می‌داند و ابوعبید بکری (همانجا) زمان دقیق‌تری را بیان کرده، وی را هم‌دورهٔ دو دولت (اموی و عباسی) می‌پندارد. یاقوت (۶۱۹/۲) اشاره می‌کند که احیمر در زمان حکومت سلیمان بن علی بر بصره، توسط او به مرگ محکوم شد و به بیابان گریخت، حال آنکه ابن قتیبه (همانجا) آن امیر را جعفر بن سلیمان نامیده است. از آنجا که سلیمان بن علی در ۱۳۳ق والی بصره شد و جعفر بن سلیمان چند بار در اواسط و نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق به ولایت مدینه، مکه و بصره رسید (طبری، ۴۵۹/۷، ۴۶۷، ۵۰۰، ۶۵۶، ۱۴۱/۸، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۴؛ قس: فروخ، ۹۸/۲-۹۹)، از این رو می‌توان پنداشت که احیمر در نیمهٔ اول یا دوم سدهٔ ۲ق می‌زیسته است.

چنانکه اشاره شد، بیشتر منابع او را راهزن خوانده‌اند (مثلاً جاحظ، آمدی، همانجاها؛ ابن قتیبه، همان، ۶۷۱/۲؛ قالی، ۴۹/۱). حتی ابن قتیبه و آمدی (همانجاها) او را جنایتکار، سرکش و خونریز وصف کرده‌اند. بر پایهٔ همان روایات نیمه افسانه‌ای، یک بار قبیلهٔ شاعر، احیمر را از خود راند و امیر بصره نیز حکم به قتل او داد و او به بیابان گریخت و مدتها در میان وحوش زندگی کرد. در قطعه نثر کوتاهی که ابن قتیبه (عیون...، ۱۰۴/۲)، به او نسبت داده، شاعر به این نکته اشاره کرده است (نیز نک: همو، *الشعر*، همانجا؛ جاحظ، *الحیوان*، ۴۲۱/۴؛ ابن عبدربه، ۲۳۸/۶). بر اساس این قطعه و نیز با توجه به یک قطعهٔ رائیه از او، می‌توان پذیرفت که احیمر به عراق، شام، یمن، دورق (در خوزستان)، کرمان، نجد، کرخ (در بغداد) و بحرین سفر کرده است (ملوحی، ۳۸۷-۳۸۸، ۳۹۲-۳۹۵)، اما چون دانسته نیست که این قصیده تا چه حد قابل اعتماد است، دربارهٔ سفرهای احیمر و دست کم مناطق و شهرهایی که او دیده است، نمی‌توان اظهار نظر کرد. احیمر در پایان عمر از راهزنی و جنایت توبه کرده، و در ابیاتی بر دوستان راهزنش تاخته است (قالی، آمدی، همانجاها؛ ملوحی، ۳۸۸-۳۸۹).

چنانکه ملاحظه می‌شود، زندگی افسانه آمیز این صعلوک نیز مانند دیگر صعالیک عرب در پردهٔ ابهام است. این صعالیک گرچه دزدانی کج رفتار و خونریز بودند، ولی در ادب عرب پیوسته به چشم قهرمانانی دوست داشتنی در ایشان نگریسته می‌شد. آنچه این عنایت ادبی را

نسبت به آنان شدت می‌بخشد، این است که آنان همه شاعر بوده‌اند، هر چند که در صحت انتساب شعر به آنان هیچ اعتمادی نیست. بدین سان دانسته نیست، اندک ابیاتی که به احیمر نسبت داده شده، در چه روزگاری و توسط چه کسانی ساخته شده است. ۴۰ بیت از اشعار منسوب به او را عبدالمعین ملوحی از منابع مختلف گرد آورده، و با مقدمه‌ای دربارهٔ زندگی وی در *مجلهٔ مجمع اللغة العربیه* در دمشق به چاپ رسانده است. مهم‌ترین بخش این اشعار، قصیدهٔ رائیه‌ای ۲۸ بیتی است (نک: ملوحی، ۳۹۲-۳۹۶) که به گفتهٔ یاقوت، شاعر آن را در تبعید و به یاد زادگاه خویش سروده است (۶۱۹/۲-۶۲۰). بصری، نیز ۴ بیت از او یاد کرده است (۳۵۶/۲) که در دیگر منابع نیست.

مآخذ: آمدی، حسن، *المؤتلف و المختلف*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۳م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ همو، *عیون الاخبار*، به کوشش یوسف علی طویل، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *سمط اللآلی*، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۶م؛ بصری، صدرالدین، *الحماسة البصریة*، به کوشش مختارالدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ همو، *الحیوان*، به‌کوشش عبدالسلام محمدهارون، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ طبری، *تاریخ*؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ قالی، اسماعیل، *الامالی*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ملوحی، عبدالمعین، «الاحیمر السعدی»، *مجلة مجمع اللغة العربیة*، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م، شم ۵۷، ج ۱ و ۲؛ یاقوت، *بلدان*.

فاطمه سلمان‌زاده

اَخبارُ الاَخیار، نک: عبدالحق محدث دهلوی.

اَخبارُ الدَّولَةِ السَّلجوقیّة، نک: زبدةالتواریخ.

اَخبارُ الدَّولةِ العَبّاسیّة، عنوان اثری تاریخی از مؤلفی ناشناخته، احتمالاً مربوط به نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق که به سبب داشتن اخبار دعوت عباسی، از اهمیت بسیاری برخوردار است. این کتاب که در ۱۹۷۱م به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی در بغداد منتشر شد، بی‌گمان یکی از مهم‌ترین نوشته‌های برجای مانده از سده‌های نخستین هجری دربارهٔ عباسیان و به ویژه اخبار مربوط به دعوت عباسی است. می‌توان گفت از زمان انتشار این کتاب بسیاری از زوایای تاریک آن دوران روشن شده، و محققان جزئیات اخبار آن را بررسی کرده‌اند. اما در تنها نسخهٔ خطی شناخته شدهٔ این کتاب در کتابخانهٔ امام اعظم یا المدرسة الأعظمیهٔ بغداد، نامی از مؤلف و تاریخ تألیف و کتابت آن دیده نمی‌شود. از این رو تعیین عصر مؤلف و اسناد کتاب بسیار دشوار است.

عبدالعزیز دوری در مقاله‌ای که پیش از انتشار این کتاب دربارهٔ آن نوشت و نیز در مقدمهٔ همین کتاب، به بررسی آن پرداخته است. اما عبدالرحمان سرنجاوی، محققی دیگر تقریباً همزمان با مقالهٔ نخست دوری و ۲۰ سالی پیش از انتشار کتاب، به همان نسخه دسترسی داشته، و در مقاله‌ای شورانگیز، از «نسخه‌ای یگانه» و «کشفی تازه» در تاریخ دعوت عباسی سخن به میان آورده است. مطالب او در این باره و نیز خود کتاب، گاه حاوی نکاتی است که دوری بدانها اشاره‌ای نکرده است. عنوان روی این نسخه چنین است: *کتاب فیه اخبار العباس و فضائله و مناقبه و فضائل ولده و مناقبهم و مآثرهم رضی الله عنهم اجمعین*. کتاب در میان نویسندگان معاصر به «اخبار العباس» هم مشهور بوده (مثلاً نک: دانیل، ۶۴-۶۵)، اما با توجه به مطالب آن، ویراستاران کتاب، به درستی، عنوان حاضر را ترجیح داده (دوری، مقدمه، ۷، ۱۸) و «اخبار العباس وولده» را عنوان فرعی آن قرار داده‌اند. تنها سرنجاوی (ص ۱۱۶) به دشواری توانسته است بر کنارهٔ صفحهٔ نخست نسخهٔ موجود، این عنوان را که ظاهراً فقط اثری کمرنگ از آن برجای بوده است، بخواند: «المراتع الانسیة فی اخبار الدولة العباسیة». خود نسخه به احتمال بسیار، در سدهٔ ۸ق کتابت شده، زیرا در ۳ ورق پایانی آن، فهرستی از خلفای بنی‌امیه و بنی عباس با عنوان «تواریخ الخلفاء» هست (نک: ص ۴۱۱-۴۱۴) که از المستعصم بالله آخرین خلیفهٔ بغداد نام برده شده، و سپس اسامی خلفای عباسی مصر آمده، و آن را تا المتوکل علی الله در ۷۶۳ق رسانده، و عبارت پایانی «فسح الله فی اجله و هو الخلیفة القوام بعصرنا هذا ادام الله ایامه» (ص ۴۱۴) بیانگر آن است که کتابت نسخه به احتمال بسیار در حدود سالهای ۷۶۳-۷۷۹ق/۱۳۶۲-۱۳۷۷م در دوران همین خلیفه صورت گرفته است. چند برگ نخست نسخه افتاده، اما برگ عنوان کتاب تذهیب شده و به همین سبب بعید نیست آن را برای یکی از عباسیان یا امرای ایشان نویسانده باشند. نسخهٔ موجود با این عنوان آغاز می‌شود: «موت العباس ابن عبدالمطلب» (ص ۲۱).

کتاب در اصل دو بخش است: بخش نخست به عباس و فرزندان او پرداخته، و بخش دوم ــ که تا حدود بسیاری از حیث سیاق تألیف از بخش نخست جداست ــ به چگونگی آغاز و ادامهٔ دعوت عباسیان تا براندازی امویان اختصاص یافته است. در بخش نخست، در عنوان بندی، نظم بیشتری به چشم می‌خورد. پس از ذکر مرگ عباس بن عبدالمطلب، نخست به معرفی اجمالی فرزندان او پرداخته، و سپس بر اساس مآخذ و گفته‌های گوناگون، به طور نا منظم زندگی و مناقب ایشان را شرح داده است. پس از شرح احوالی از محمد بن علی، به روایات «انتقال وصایت» پرداخته است و بخش دوم کتاب از همین جا آغاز می‌شود. در واقع چنین به نظر می‌رسد که مؤلف، بخش نخست را از جایهای گوناگون جمع کرده، و به بخش دوم ــ که بیشتر مقصود او آوردن آن اخبار بوده است ــ افزوده، تا کتابی در اخبار عباسیان فراهم کرده باشد. از این رو روایات بخش نخست اهمیتی بیشتر از بخش دوم ندارد و تنها از جهت اسناد به کار می‌آید (نک: دنبالهٔ مقاله).

کتاب *اخبار الدوله* از حیث منابع و اسناد مجموعهٔ آشفته‌ای است و مؤلف ــ دست کم تا آنجا که در نسخهٔ موجود دیده می‌شود ــ نظم خاصی در ارجاع و ذکر منابع نداشته، و به نقل کامل اسناد درصدر اخبار نپرداخته است. این موضوع برای مؤلف گویا چندان ضرورتی نداشته است. نویسنده گاه روایت را از کتابی برگرفته، و بدون نام بردن از کتاب و گاه مؤلف، تنها سلسلهٔ سند روایت را آورده است. از این رو سرتاسر

کتاب مملو از اسنادی است که راوی آن، گاه به سدۀ اول و گاه به دوم و سوم می‌رسد، و البته هیچ یک از سدۀ ۴ ق پایین‌تر نمی‌آید. مثلاً سلسله اسناد او درصدر یک خبر این است: «سفیان بن عُیَینة عن عبدالله بن یزید» (ص ۲۵)، یا: «سلیمان بن حرب عن حمّاد بن سلمة» (ص ۲۶). در برخی مواضع او تنها به ذکر نام مؤلف مآخذ مورد استناد خود بسنده کرده است؛ مثلاً «العَنَزی قال...» (ص ۲۹، ۳۱)، «احمد بن یحیی بن جابر [البلاذری] قال...» (ص ۱۴۲، ۱۴۵ جم)، «عمر بن شَبّة قال...» (ص ۱۶۹، ۱۷۱). در هم ریختگی اسناد درصدر اخبار که بعید است از تصرفات کاتب نسخه باشد، نشان می‌دهد که مؤلف کتاب یک محدث یا حتی اخباری حرفه‌ای نبوده است واین امر تا حدودی می‌تواند یکی از راههای شناختن مؤلف باشد (نک: دنبالۀ مقاله). با اینهمه، از آنجا که اسناد کتاب گاهی به مؤلفان و محدثان و اخباریان بزرگ سدۀ ۳ق و گاه پیش از آن، منتهی می‌شود، همچون ابن شَبّه (ﻫ م)، عباس بن محمد دوری، احمد بن یحیی بلاذری، عباس بن هشام کلبی و محمد بن هیثم بن عدی، دوری حدس زده است که کتاب در نیمۀ دوم سدۀ ۳ق نوشته شده است و می‌تواند از تنها مؤلف شناخته شدۀ این دوره ــ به گمان دوری ــ که تألیفی هم مشابه با موضوع این کتاب بدو منسوب کرده‌اند، یعنی، محمد بن صالح بن مهران، مشهور به ابن نطّاح مؤلف اثری با عنوان *کتاب (یا اخبار) الدولة العباسیة* باشد (نک: ﻫ د، ابن نطّاح). دوری خود به این نکته توجه داده است که اینک کتاب ابن نطّاح در دست نیست و منقولات از آن در آثار برجای مانده از دیگران نیز چندان نیست که بتوان میان آن و نسخۀ موجود مقایسه‌ای انجام داد (نک: «ضوء...»، ۶۵). گرچه مستندات وی برای انتساب این نسخه به ابن نطّاح کافی نیست، با اینهمه، او نظر خود را در باب مؤلف، دوباره در مقدمۀ کتاب *اخبار الدولة العباسیه* تکرار کرده است (نک: ص ۱۵-۱۷).

باید اذعان کرد که شناخت مؤلف، از روی اسناد موجود کتاب کاری دشوار است، اما با افزودن برخی آگاهیهای پراکنده می‌توان به نتایجی دست یافت. در اوایل کتاب (ص ۳۲) درصدر سند یک خبر، نام علی بن ابراهیم بن هاشم قمی دیده می‌شود که از قول پدرش به نقل روایتی پرداخته، و مؤلف سند خود را به شخص علی بن ابراهیم با تعبیر «اخبرنا» متصل کرده است. با آنکه تاریخ درگذشت این علی بن ابراهیم که از شیوخ روایی نامدار شیعه به شمار می‌آید، چندان روشن نیست، اما روایتی در دست است که نشان می‌دهد، وی دست کم تا ۳۰۷ق زنده بوده است (ابن بابویه، ۵۹). اگر گویندۀ «اخبرنا» درصدر روایت، مؤلف کتاب باشد، می‌توان با قید احتیاط او را در شمار رجال اوایل سدۀ ۴ق محسوب کرد و دلایل دیگری هم این تخمین را تأیید می‌کند (نک: دنبالۀ مقاله). البته این نکته نیز حائز اهمیت است که در نسخۀ موجود، در صدر غالب سلسله سندها «اخبرنا» آمده که بی‌شک در بسیاری از آنها میان سند نخست روایت و مؤلف کتاب ــ با توجه به آنچه ذکر شد ــ بیش از ۱۰۰ سال فاصله دیده می‌شود و این نکته آنگاه که مؤلف سند خود را به رجال بزرگ دعوت عباسی همچون سالم اعجمی از طریق فرزندش محمد (ص ۱۹۲) و یا مهاجر بن عثمان از طریق مالک بن هیثم (ص ۲۰۲) می‌رساند، به خصوص در بخش دوم، بیشتر نمایان است. از این رو به اینگونه اسناد برای تخمین زمان حیات مؤلف، نمی‌توان اتکا کرد. اما وجود نام علی بن ابراهیم قمی در این کتاب، مربوط ساختن مؤلف آن را به سده‌های ۱-۳ق دشوار می‌سازد و به همین سبب انتساب کتاب به ابن نطاح درست نمی‌نماید.

گرد آوردن چند روایت گوناگون از مآخذ دیگر، می‌تواند تا حدودی در شناختن مؤلف کتاب راهگشا باشد. بر پایۀ خبری که سهمی (د ۴۲۷ق) در *تاریخ جرجان* آورده است (ص ۲۵۹)، در ۳۱۵ق/۹۲۷م کسی به نام «ابومحمد کوفی» که در جرجان خطیب بود، برای ابونصر مطرّفی، وزیر اسفار بن شیرویه (ﻫ م) کتابی در «اخبار وُلْدِ العباس» تألیف کرد و در آن از داستان سعید و علی پسران جعفر بن سلیمان عباسی که همراه هادی عباسی از خلیفه مهدی می‌گریختند، سخن به میان آورد. دقت در مطالب همین گزارش ارزشمند می‌تواند نکات بسیاری را روشن کند: نخست آنکه مؤلف کتاب *اخبارالدوله* به نقش جرجان در امر دعوت عباسی اهمیت خاصی می‌داده است، چندانکه برخی مؤلفان حدس زده‌اند که نویسندۀ این کتاب، اهل جرجان بوده است (نک: دانیل، ۶۶، حاشیۀ ۳۳)؛ دیگر آنکه باید به کثرت رجال جرجانی نیز که در سراسر کتاب، از منابع مؤلف بوده‌اند، توجه کرد. گذشته از آن باید گفت که مؤلف به منابع نزدیک به رجال دعوت که بسیاری از آنان در جرجان ساکن بوده‌اند، به نحوی دسترسی داشته است (نک: دنبالۀ مقاله).

در این بررسی، نگاهی به اوضاع سیاسی دوران اسفار و وزیرش ابونصر مطرفی، مفید خواهد بود: اسفار بن شیرویه (د ۳۱۹ق/۹۳۱م) سردار مقتدر دیلمی که در سالهای نخست سدۀ ۴ق در مناطق جبال و طبرستان سر به شورش برداشت، نخست خود را مطیع خلیفۀ عباسی نشان داد، اما پس از کسب پیروزیهایی، سر به نافرمانی برداشت، چندانکه مقتدر عباسی در ۳۱۷ق/۹۲۹م سپاهی به سرکوب او فرستاد (مسعودی، ۲۶۲/۵؛ ابن اثیر، ۱۹۰/۸-۱۹۲). ابونصر مطرفی نیز از خاندان بسیار مشهوری بود که بیشتر اعضای آن در مناطق جرجان و استراباد شهرت داشتند (نک: سمعانی، ۳۰۹/۱۲ به بعد) و او که ملقب به «رئیس» بود (مسعودی، ۲۶۳/۵)، به عنوان وزیر و مشاور اسفار شهرت داشت (ابن اسفندیار، ۲۹۰؛ ابن اثیر، ۱۹۲/۸). با توجه به این نکات و نیز با توجه به اطاعت اولیۀ اسفار از خلیفه، اقدام ابومحمد کوفی یاد شده در *تاریخ جرجان* برای تألیف کتابی دربارۀ عباسیان، می‌تواند تا حدودی به منظور خدمت و استوار ساختن مبانی دوستی با عباسیان صورت گرفته باشد؛ خاصه که تاریخ تألیف کتاب، ۳۱۵ق، یعنی دو سال پیش از برهم خوردن روابط اسفار با خلیفه است.

همچنین، از اخبار همین کتاب بر می‌آید که دعوت عباسی به نحو چشمگیری در شهر جرجان پای گرفت و نخستین بیعت بر ضد امویان در همین شهر صورت پذیرفت و رجال بزرگ دعوت هم از این شهر

برخاستند (برای تفصیل، نک: ه د، ابوعون). جز اینها، پاره‌ای منابع اشاره شده در این کتاب، نشان می‌دهد که مؤلف آن به منابع ویژه‌ای دسترسی داشته است. در قضایای مربوط به فتوحات لشکریان ابومسلم، مؤلف در اشاره به منابع، به طور مبهم فقط از لفظ «قال» استفاده کرده است و متذکر جزئیاتی شده که به این تفصیل در هیچ مأخذ دیگری یافت نمی‌شود. در این قضایا، از یک اشارهٔ وی می‌توان دریافت که منبع او چه بوده است: مؤلف در شرح «واقعهٔ بابَلَق» از کسی به نام قاسم بن ولید نام برده، و از قول او به نقل مطلبی پرداخته است (ص ۳۴۴). در یکی دو صفحهٔ بعد روشن می‌شود که این قاسم، کاتب عامر بن اسماعیل از رجال بزرگ دعوت بوده (ص ۳۴۵) و اشارات مبهم مؤلف از اقدامات لشکریان خراسان، در صفحات بعد ــ که حاوی گزارش جزئی‌ترین حوادث جنگ است ــ با ضمایر اول شخص جمع ــ که شامل خود راوی هم می‌شود ــ بی گمان همگی به خود قاسم باز می‌گردد (نک: ص ۳۵۹). این عامر بن اسماعیل که از موالی بنی مُسْلیه بود (دربارهٔ بنی مُسلیه، نک: ه د، ابوالعباس سفاح، نیز ابومسلم خراسانی، بخش ۱)، با خاندان کهن «نهبدان»، از شاهان محلی دورهٔ ساسانیان در منطقهٔ جرجان، نسبت داشت (نک: ه د، ابوعون). از این رو می‌توان تصور کرد که احتمالاً بازماندگان اینگونه خاندانها، اسناد مکتوب خود، از حوادث آن دوره را در موقعیتی استثنایی، در اختیار مؤلف *اخبار الدوله* نهاده بودند، تا از آن و مجموعهٔ روایات دیگری که سرچشمهٔ آنها به نحوی در اخلاف رجال دعوت در شهر جرجان بود، کتابی در باب اخبار دعوت و نقش گستردهٔ ایشان در آن، رقم زند. نقل از منابع بسیار نزدیک به رجال دعوت منحصر به این نیست و بخش دوم *اخبار الدوله* در حقیقت فراهم آمده از همین گونه اسناد است که از قول اخلاف رجال بزرگ دعوت نقل شده است: مثلاً از قول عمرو بن شبیب (ص ۲۴۰، ۲۴۷)، یا از قول یکی از همراهان بُکیر بن ماهان در بازگشت از نزد ابراهیم امام (ص ۲۴۱)، از قول خود ابوسلمهٔ خلال (ص ۲۴۲) و نمونه‌های بسیار دیگر. به هر حال تردید نمی‌توان کرد که مؤلف *اخبار الدوله* به گونه‌ای به این اسناد مکتوب که از قول رجال دعوت نوشته شده بوده، دسترسی داشته، و این موضوع توجه دوری را نیز به خود جلب کرده است (نک: «ضوء»، ۶۶). از این رو، احتمال آنکه *اخبار الدوله*، همان «اخبار ولد العباس» از ابو محمد کوفی باشد، دور نیست. البته در نسخهٔ موجود *اخبارالدوله* از خبری که سهمی از قول کس دیگری به نام ابو محمد عبدالرحمان بن محمد سعیدی از کتاب ابومحمد کوفی نقل کرده (ص ۲۵۹)، اثری دیده نمی‌شود، هر چند باید این نکته را در نظر گرفت که خبر مذکور به دوران مهدی عباسی و حتی پس از او تا روزگار مأمون باز می‌گردد و نسخهٔ موجود *اخبارالدوله* حتی به خلافت نشستن ابوالعباس سفاح را به طور کامل شامل نمی‌شود؛ از این رو، احتمال آنکه نسخهٔ موجود، دست نوشتهٔ ناقصی از بخشهای آغازین آن کتاب بوده باشد، اندک نیست. فهرستی نیز که از نامهای خلفا در پایان کتاب آمده، چنانکه دوری گفته، به احتمال بسیار به نسخهٔ موجود افزوده شده است (مقدمه، ۷).

تحقیق در بارهٔ شخصیت ابو محمد کوفی نیز پایه‌های این استدلال را تقویت می‌کند: سهمی که می‌گوید (همانجا)، ابومحمد کوفی در ۳۱۵ق به تألیف کتاب اقدام کرد، در بخش نخست *تاریخ* خود از «ابومحمد احمد بن اعثم بن نذیر... الأزدی الکوفی» (ص ۸۱) نام می‌برد که او کسی جز ابن اعثم صاحب کتاب مشهور *الفتوح* نیست. البته وی در گذشته چندان مشهور نبوده، و محدثان و مورخان چندان اعتنایی به او نداشته‌اند، اما امروزه شهرت یافته است. ابن اعثم که اسم، نسب، کنیه و نسبت او در کتاب سهمی ــ که اتفاقاً تاکنون هیچ کس در شرح حال وی بدان توجه نکرده ــ به طور کامل آمده است، می‌تواند با ابومحمد کوفی تطابق داشته باشد. زمان حیات ابن اعثم نیز با ۳۱۵ق که از حیات ابومحمد کوفی در دست است (سهمی، ۲۵۹)، کاملاً تطابق دارد و تاریخ ۳۱۴ق که برای وفات ابن اعثم در مآخذ متأخر آمده (مثلاً نک: آقابزرگ، ۱۱۹/۱۶)، بی‌گمان خطاست. زیرا وی *تاریخ* خود را تا پایان روزگار مقتدر عباسی یعنی ۳۲۰ق/۹۳۲م رسانده بوده است (یاقوت، ۲۳۰/۲). از این رو نه تنها تا این تاریخ زنده بوده، بلکه چندان بعید نیست که سالیانی پس از آن نیز حیات داشته است (برای تفصیل، نک: ه د، ابن اعثم کوفی). همچنین برپایهٔ نقل مؤلف، از علی بن ابراهیم بن هاشم قمی روایتی در کتاب آمده، و احتمال داده شده که مؤلف *اخبارالدوله* از رجال سدهٔ ۴ق باشد (نک: سطور پیشین). بررسی سیاق نوشته‌های تاریخی ابن اعثم با آنچه در *اخبارالدوله* آمده، این گمان را که مؤلف، همان ابن اعثم کوفی است، تقویت می‌کند. آشکارترین نشانه‌ها، مقایسهٔ شیوهٔ روایت از مآخذ در کتاب *الفتوح* ابن اعثم و نسخهٔ *اخبارالدوله* است. یکی از دشواریها در کتاب ابن اعثم این است که در چند جا مجموعه‌ای از مآخذ خود را با هم ذکر کرده، و در ذیل مطلب، بارها به ذکر کلمهٔ «قال» اکتفا کرده است که غالباً معلوم نیست ضمیر به چه کسی باز می‌گردد (مثلاً نک: ۱۳/۱، ۱۶، ۲۱، ۴۳ جم)؛ عیناً چنین وضعی در *اخبارالدوله* نیز دیده می‌شود و در موارد متعددی مؤلف کتاب فقط به ذکر «قال»، بی آنکه مرجع ضمیر مشخص باشد، بسنده کرده است (مثلاً نک: ص ۲۸، ۳۴، ۶۶، ۸۳، ۱۴۰، ۱۴۴). همچنین در بخشهای نخستین *اخبارالدوله* شباهتهای بسیار نزدیکی در برخی اخبار با *الفتوح* دیده می‌شود، چنانکه گاه متن خبر یکی است و فقط در برخی کلمات، اندک تفاوتی وجود دارد (مثلاً نک: *اخبارالدولة*، ۱۰۰-۱۰۶؛ نیز نک: ابن اعثم، ۱۳۱/۶ به بعد؛ دوری، حاشیه، ۱۰۰ به بعد). از این رو احتمال آنکه *اخبارالدوله* همان «کتاب اخبار ولد العباس» ابومحمد کوفی، و وی همان ابن اعثم کوفی مشهور باشد، دور نمی‌نماید.

کتاب *اخبارالدوله* خاصه در بخشهای آغازین با مآخذ سده‌های نخستین هجری اشتراکاتی در اخبار دارد. برخی را مؤلف صریحاً نام برده، و برخی دیگر را هم ویراستاران کتاب و هم کسانی که با موضوعات مطروح در آن سرو کار داشته‌اند، یادآوری کرده‌اند. اما آنچه با *اخبارالدوله* پیوند نزدیک دارد، نخست کتابی با عنوان *تاریخ*

الخلفاء و دیگری *العیون و الحدائق* است که مؤلف این دو کتاب نیز معلوم نیست. تنها نسخهٔ برجای مانده از کتاب نخست، آغاز و انجام ندارد و نام *تاریخ الخلفاء* را ناشر بر آن نهاده است (گریازنویچ، 16). ظاهراً این کتاب، اخبار دوران خلفا را از آغاز تا روزگار مؤلف شامل می‌شده است؛ اما در نسخهٔ حاضر، پس از پایان خلافت امویان، مؤلف با آوردن خطبه‌ای در آغاز مطلب، به ذکر تاریخ بنی عباس پرداخته، و در این قسمت تا آنجا که به دعوت عباسی مربوط است، تقریباً گاه با کاستی و فزونی اندکی، بخش دوم کتاب *اخبارالدولة* موجود را رونویسی کرده، چندانکه‌دوری در تصحیح بسیاری نکات غامض در نسخهٔ *اخبار الدوله*، یکسره بر آن تکیه کرده است. مؤلف *تاریخ الخلفاء* در یک جا، هنگام نقل روایتی از شریف ابویعلی اقساسی، تاریخ سماع خود را از او ۴۸۰ق ذکر کرده است (ص ۱۲۶). با احتساب تحریف تاریخ ۴۰۸ق به ۴۸۰ق ــ که به نظر کراچکوفسکی با وفات ابویعلی اقساسی سازگاری ندارد ــ بلیایف نیز چنین حدس زده که تألیف کتاب در ۴۰۸ تا ۴۲۲ق صورت گرفته است (گریازنویچ، همانجا). *العیون و الحدائق* نیز در این موضوع، با *اخبارالدوله* شباهتهایی در کلیات دارد، ولی این شباهتها مانند *تاریخ الخلفاء* نیست که مؤلف یکسره از *اخبارالدوله* اقتباس کرده باشد.

کتاب *اخبارالدوله* همچنین از جهت نام کسان و جایها و برخی عبارات فارسی قابل توجه و بررسی است (مثلاً ص ۳۷۴: «تو ابوسلمة دیدی»؟).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن بابویه، علی، *امالی*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ *اخبارالدولة العباسیة*، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بغداد، ۱۹۷۱م؛ *تاریخ الخلفاء* (نک: مل، گریازنویچ)؛ دانیل، التون ل.، *تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان در زمان حکومت عباسیان*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۶۷ش؛ دوری، عبدالعزیز، «ضوء جدید علی الدعوة العباسیة»، *مجلة کلیة الآداب و العلوم*، بغداد، ۱۹۵۷م، شم ۲؛ همو، مقدمه و حاشیه بر *اخبارالدولة العباسیة* (هم)؛ سرنجاوی، عبدالرحمان، «کشف جدید فی تاریخ الدعوة العباسیة»، *الأزهر*، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م، شم ۲۴(۱)؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ سهمی، حمزه، *تاریخ جرجان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۷۴م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز:

Gryaznevich, P.A., introd. and ed. *Istoriya Khalifov*, Moscow, 1967.

علی بهرامیان

اَخْبارُ الرُّسُلِ وَ الْمُلوک، نک: تاریخ طبری.

اَخْبارُ الصّینِ وَ الْهِنْد، از نخستین سفرنامه‌های برجای مانده از جهانگردان مسلمان.

این کتاب از دو بخش مستقل با عنوان الکتاب الاول و الکتاب الثانی تشکیل شده است. نویسندهٔ کتاب اول به‌تحقیق شناخته نیست و نمی‌دانیم که این کتاب حاصل دیده‌ها و سفرهای خود اوست، یا شنیده‌ها را نیز بر آن افزوده است. ابن فقیه (ص ۱۱) در اثر خود از شخصی به‌نام سلیمان تاجر مطالبی نقل می‌کند که تقریباً عین آنها را در کتاب اول می‌توان یافت، از این‌رو و با توجه به پاره‌ای قراین دیگر برخی حدس زده‌اند که این کتاب توسط دریانوردی که به احتمال قوی سلیمان تاجر نام داشته، یا توسط نویسندهٔ گمنامی از روی روایت سلیمان (فران، 13؛ سارتن، I/571) نوشته شده است. گرچه برخی دیگر با این نظر مخالفند (نک: خوری، ۱۰-۱۱)، اما بیشتر این اختلاف نظرها از آنجا سرچشمه می‌گیرد که جز بخشی از کتاب اول، باقی نمانده است. چنانکه از آغاز کتاب که به شرح دریاها اختصاص یافته، توصیف دریای اول از میان رفته، و تنها بخشی از وصف دریای دوم باقی مانده است (کتاب اول، ۲۹-۳۰). همچنین بخشی از مطالب مربوط به دریای سوم آن نیز افتاده است (همان، ۳۴). چنانکه در آغاز کتاب دوم آمده، کتاب اول در ۲۳۷ق نوشته شده است (سیرافی، ۵۹). نام نویسندهٔ کتاب دوم در آغاز آن ابوزید حسن سیرافی آمده است (همانجا). مسعودی در ۳۰۳ق سیرافی را که عموزادهٔ امیر سیراف و اهل علم و تمییز بوده، در بصره دیده بوده است (نک: چ قاهره، ۱۴۵/۱، چ پاریس، ۳۲۱/۱). سیرافی که به گفتهٔ خود (ص ۵۹ ـ ۶۱) به احوال دریای چین و خود آن دیار و فرمانروایان و مردم آن آگاه بوده، مأمور شده تا به بررسی صحت و سقم مطالب کتاب اول بپردازد و او نیز همهٔ مطالب آن را جز آنچه دربارهٔ غذا نهادن چینیان در بر مردگان آمده، درست و مطابق با حقیقت تشخیص داد و از آن پس به ذکر اطلاعات دیگری دربارهٔ چین و هند و احوال و عادات مردم آن سرزمینها پرداخت.

تاریخ دقیق تألیف کتاب دوم نوشتهٔ سیرافی معلوم نیست، ولی از روی قراین می‌توان حدس زد که کتاب باید پس از ۲۶۴ و پیش از ۲۷۲ق نوشته شده باشد. زیرا سیرافی کتاب خود را از قیام «یانشو» برضد حکومت مرکزی چین در ۲۶۴ق و کشتار فجیع مسلمانان و یهود و مجوس و مردم چین (ص ۶۰-۶۲) آغاز کرده است. ابن خردادبه نیز که تحریر دوم *المسالک و الممالک* را در ۲۷۲ق به پایان برده، ظاهراً از اطلاعات همین اثر سیرافی، بدون ذکر نامی از *اخبار الصین* یا مؤلف آن، استفاده کرده است، چه اطلاعات او دربارهٔ مواضعی چون جزایر سرندیب، رامنی، کوه نقره، لنجبالوس، کله و نیز آنچه دربارهٔ ملوک هند و القاب ملوک عالم آورده، با *اخبار الصین و الهند* شباهت بسیار دارد (خوری، ۱۸، ۲۳).

مطالب عمدهٔ کتاب اول را می‌توان چنین خلاصه کرد: بحر لاروی و بحر هرکند و جزایر بزرگ آنها (ص ۲۹-۳۴)؛ اشاره به وضع بازرگانان مسلمان در خانفو (کانتون) و بیان مراحل دریایی از سیراف تا خانفو و جزر و مد دریا و لباس مردم چین و غذاها و میوه‌های آن سرزمین (ص۳۴-۴۰)؛ کشورهای‌بزرگ و کوچک‌هند (ص۴۱-۴۴)؛تشکیلات سیاسی و اقتصادی و اجتماعی چین با اشاره به شهرها، طرز معاملات مردم، آموزش، مالیات و توزیع دارو (ص ۴۴-۵۰)؛ برخی از رسوم هندیان و درگذشت پادشاهان سرندیب و پارسایان هند (ص ۵۰ ـ ۵۲)؛ تفاوتهای رسوم هندیان و چینیان به‌ویژه در رسیدن به تخت سلطنت،

ازدواج، دزدی، وضع خانه‌ها، تعدد زوجات، نوع خوراکیها و پرستش بتان، زندان و قضا و راهزنی و مطالب مربوط به بتخانه‌ها و کیفیت طهارت و شست‌وشو (ص ۵۲-۵۵).

اهم مطالب کتاب دوم از سیرافی نیز عبارت است از غلبهٔ یانشو برچین و کشتار فجیع مردم در خانفو که منجر به قطع روابط بازرگانی و تجارت ابریشم به‌شهرهای غربی شد و شکست‌یانشو از ترکان (ص ۶۰-۶۲)؛ برخی از رسوم چینیان و پول رایج آنان و مهارتی که در نقاشی دارند (ص ۶۲-۶۵)؛ مسافرت ابن وهب به چین (ص ۶۵-۶۹)؛ وصف شهر خانفو (ص ۶۹-۷۰) و نیز زابج (احتمالاً جزیرهٔ جاوه) (ص ۷۰-۷۵)؛ مسافرت تاجری خراسانی به چین و اختلاف او با یکی از نزدیکان پادشاه چین و زندانی شدن او (ص ۷۶-۷۷)؛ چگونگی تعیین قاضی‌القضات (ص ۷۸)؛ برخی از عادات مردم چین خاصه در امر ازدواج با اقارب (ص ۸۰-۸۱)؛ مطالبی پراکنده راجع به عقاید هندیان دربارهٔ خودسوزی و نیز توصیف جزیرهٔ سرندیب، بت مولتان، شرح بلاد زنج، جزیرهٔ اسکودره و ساحل جنوبی دریای هندوچین و برخی از عادات پادشاهان هند در آرایش و خوردن غذا (ص ۸۰-۹۵).

نکتهٔ بسیار مهم در کتاب اول *اخبار الصین* (ص ۳۵-۳۸) ذکر مسافتهای دریایی و مسیر سفر از بصره به خانفوست. مؤلف نخست مسافت بصره تا سیراف و از آنجا تا مسقط را به فرسنگ داده، و از آن پس مسافتها را با شمار روزهای لازم برای طی مراحل چنان با دقت بیان کرده است که با وجود تصحیف و تحریف در نامها، فران توانسته است جایگاه هریک را در نقشه‌های جغرافیایی جدید معین کند. ابن فقیه (ص ۱۱-۱۳) این بخش از کتاب اول را نقل کرده است. مسعودی نیز در *مروج الذهب* (چ قاهره، ۱/۱۵۵-۱۹۷) و *العجایب* و دیگر آثارش (نک: خوری، ۱۹-۲۰)، و همچنین بیرونی در *صیدنه* (۱/۱۹۵، ۲/۷۰۵) و در *الجماهر* (ص ۱۶۴، جم) از کتاب *اخبار الصین و الهند* استفاده کرده‌اند.

ظاهراً از کتاب *اخبار الصین و الهند* بیش از یک نسخه باقی نمانده است (نک: رنو، مقدمه، 3؛ خوری، ۵). این کتاب نخست در ۱۷۱۸م به فرانسوی ترجمه و چاپ شد و آنگاه به انگلیسی و ایتالیایی برگردانده شد. نسخهٔ متن عربی آن توسط رنودو[1] تهیه شد و در کتابخانهٔ ملی پاریس نگهداری می‌شود (EI², S). چون مطالب کتاب با گزارشهای میسیونرهای مسیحی مطابقت نداشت و کاتب و مترجم توضیحی برای محل نگهداری این نسخه ارائه نداده بود، از این‌رو متهم به عدم صداقت شد (رنو، مقدمه، 2-1) و حتی او را متهم کردند که مطالبی را از منابع عربی گرفته، و ساخته و پرداخته است. متن این کتاب در ۱۸۱۱م همراه با ملحقات توسط لانگله[2] در پاریس چاپ شد (همو، مقدمه، 5-3)، ولی تا ۱۸۴۵م انتشار نیافت و در آن تاریخ همراه با ترجمهٔ رنو در پاریس منتشر شد. در ۱۹۲۲م گابریل فران هر دو بخش کتاب را همراه با مقدمه و تعلیقات و نقد کافی به فرانسوی به چاپ رساند و در ۱۹۴۸م شواژه[3] متن عربی و ترجمهٔ فرانسوی آن را با توضیحات مفصل منتشر کرد. ابراهیم خوری نیز متن کتاب را همراه با مقدمه‌ای تحلیلی و شرح و تعلیقات در ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م در بیروت منتشر کرد.

مآخذ: ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۷م؛ بیرونی، ابوریحان، *الجماهر فی معرفة الجواهر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ق؛ همو، *صیدنه*، ترجمهٔ ابوبکر بن علی بن عثمان کاسانی، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ش؛ خوری، ابراهیم، مقدمه بر *اخبار الصین و الهند* (نک: هم، سیرافی)؛ سیرافی، حسن، کتاب دوم *اخبار الصین و الهند*، به‌کوشش ابراهیم خوری، بیروت، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۱م؛ کتاب اول *اخبار الصین و الهند*، منسوب به سلیمان تاجر (نک: هم، سیرافی)؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۷۴م؛ همو، همان، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ نیز:

EI²,S; Ferrand, G., *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks*, Paris, 1913; Reinaud, M., *Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans ...*, Paris, 1845; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1950.

عبدالامیر سلیم

اَلاَخْبارُ الطِّوال، نک: دینوری.

إِخْبارُ الْعُلَماءِ بِأَخْبارِ الْحُکَماء، نک: قفطی.

أَخْبارِ مَکَّه، نک: ازرقی، محمد بن عبدالله.

آخْباری، میرزا محمد، ابو احمد جمال‌الدین (۲۱ ذیقعدهٔ ۱۱۷۸- مق ۲۸ ربیع‌الاول ۱۲۳۲ق/۱۲ مهٔ ۱۷۶۵- ۱۵ فوریهٔ ۱۸۱۷م)، فرزند عبدالنبی بن عبدالصانع نیشابوری استرابادی، فقیه، محدث و از پایه‌گذاران مکتب اخباریه.

دربارهٔ نسب او اختلاف بسیار است، یکی از نوادگان وی به نام ابراهیم بن میرزا احمد، در مقدمهٔ کتاب *ایقاظ النبیه* (ص ۳۱۳) میرزا محمد را از سادات رضوی دانسته، و نسبش را به حسین پسر موسی المبرقع از فرزندان امام جواد (ع) رسانده است (قس: ابن عنبه، ۲۰۱، که از حسین نامی در میان فرزندان موسیٰ یاد نکرده است). در جایی نیز به نقل از کتاب *ضیاء المتقین* میرزا محمد، نسب او به شمس‌الدین محمد جوینی وزیر و صاحب دیوان رسانده شده است (آقابزرگ، ۱۴/۲۲۲). شاید به جهت همین اختلاف است که برخی، سلسله نسب او را فقط تا عبدالصانع بر می‌شمارند (خوانساری، ۷/۱۲۷).

میرزا محمد در اکبرآباد (معصوم‌علیشاه، ۱/۱۸۳؛ شیروانی، ۵۸۱) یا فرخ آباد (ابراهیم، ۳۱۴) در سرزمین هند، از مادری استرابادی (آقابزرگ، ۱۴/۲۲۱) متولد شد. جدش عبدالصانع از مردم استراباد و پدرش عبدالنبی مقیم نیشابور بود که بعدها به هند مهاجرت کرد (امین، ۹/۱۷۳). اینکه تنکابنی (ص ۱۷۷) او را از مردم بحرین دانسته است، صحت ندارد.

میرزا محمد تحصیلات مقدماتی خود را در هندوستان به انجام رسانید و در حدود ۲۰ سالگی برای گزاردن حج، با خانواده راهی حجاز شد و در میانهٔ راه، پدرش را از دست داد (ابراهیم، ۳۱۴-۳۱۵). پس از اتمام مناسک، راه عراق را در پیش گرفت و چندی در نجف و سپس در کربلا ماند و سرانجام در کاظمین سکنیٰ گزید. در این شهرها،

1. Renaudot 2. Langles 3. Sauvaget

محضر چند تن از علمای برجسته، مانند آقا محمدعلی بهبهانی، میرزا مهدی شهرستانی و شیخ موسیٰ بحرینی را درک کرد و دیری نپایید که در علوم معقول و منقول صاحب بصیرت شد. او در کنار علوم متداول دینی، در علوم غریبه از قبیل طلسمات و نیرنجات و جفر و اعداد مطالعاتی کرد و در بحث و جدل نیز مهارت یافت (شیروانی، همانجا).

از آنجا که وی سلوک اخباری را در پیش گرفته بود، با فقها و مجتهدان اصولی از جمله شیخ جعفر نجفی، سید علی طباطبایی، سیدمحمدباقر حجت‌الاسلام اصفهانی و محمدابراهیم کلباسی، سخت درگیر شد و میان آنان دشمنی درگرفت (نک: تنکابنی، ۱۷۸-۱۸۰؛ نیز نک: هـ د، اخباریه). فشار اصولیان سبب شد تا میرزا محمد، عراق را ترک گوید و راهی ایران شود. وی مدتی را در مشهد و دیگر شهرهای ایران گذراند و با استقبال دستگاه حکومتی فتحعلی شاه، مدت ۴ سال در تهران اقامت کرد (شیروانی، همانجا). حضور او در تهران مصادف با شروع دورهٔ اول جنگهای ایران و روسیه (۱۲۱۸-۱۲۲۸ق) بوده است. وی در تمام این مدت مورد توجه و احترام شاه قاجار بود و روزگار را به تصنیف و تدریس می‌گذرانید و از آنجا که از او کراماتی در میان عامه شهرت یافت، به «صاحب الکرامات» ملقب شد (ابراهیم، همانجا). یکی از کراماتی که بدو منتسب شد، داستان پیشگویی در خصوص قتل تسیتسیانف[1] فرمانده سپاه روسیه در منطقهٔ قفقاز بود: میرزا محمد به فتحعلی شاه پیشنهاد کرد که حاضر است برای نابودی این فرمانده روسی چله بنشیند تا پس از گذشت ۴۰ روز، سرِ تسیتسیانف را برای شاه بیاورند و در عوض، حکومت قاجار متعهد گردد که حقیقت ماجرا را آشکار، و از اخباریگری حمایت کند. به دنبال این گفت‌وگو، میرزا محمد به مزار حضرت عبدالعظیم در ری رفت و در حجره‌ای در به روی خود بست و با اعمالی خاص چله نشست (دربارهٔ اعمال غریب او در این چله، نک: نفیسی، ۲۵۱/۱-۲۵۲؛ سپهر، ۸۲/۱-۸۳). پس از گذشت ۴۰ روز، سرِ سردار روس توسط سواری به درگاه فتحعلی شاه آورده شد. به هر تقدیر با فشار و سعایت رجال متنفذ، شاه‌قاجار دست از حمایت میرزا محمد برداشت و او را روانهٔ عراق ساخت (نک: تنکابنی، همانجا). در این میان نقش علمای اصولی، به ویژه شیخ جعفر نجفی را که کتابی با عنوان *کشف الغطاء* در ذم میرزا محمد تصنیف کرد و برای شاه فرستاد، نباید نادیده گرفت (خوانساری، ۲۰۲/۲).

میرزا محمد پس از ترک تهران در کاظمین رحل اقامت افکند (شیروانی، ۵۸۱) و باز از ابراز مخالفت علنی با اصولیان ــ چه در گفتار و چه در نوشتار ــ خودداری نکرد و همین امر سبب شد که حکم قتل او توسط علما و مجتهدان بنام آن زمان، همچون سیدمحمد مجاهد (صنیع الدوله، ۱۶۷/۳)، شیخ موسیٰ، سید عبدالله شبر و شیخ اسدالله کاظمینی (نک: معلم، ۹۴۳/۳) صادر شود. البته جنگ قدرتی که میان دو تن از عوامل حکومت عثمانی که داعیهٔ حکمرانی بغداد را داشتند، یعنی اسعد پاشا که مصلحت خویش را در حمایت از میرزا محمد می‌دید، و داوود پاشا که در صدد جلب حمایت علمای اصولی و مجتهدان بود، بر آتش این اختلاف دامن زد (نک: سپهر، ۸۳/۱). در پی صدور حکم قتل میرزامحمد، گروهی به خانهٔ او هجوم بردند و او را به همراه فرزندش احمد و یکی از شاگردانش به قتل رساندند (ابراهیم، ۳۲۲-۳۲۳؛ نک: معلم، ۹۴۴/۳). پیکر میرزا محمد را با بستن ریسمان به پای وی، در کوچه و بازار گردانیدند (شیروانی، همانجا). بر زبانها چنان بود که میرزا محمد چند سالی پیش از کشته شدنش در رساله‌ای تاریخ کشته شدن خود را اینگونه پیش بینی کرده بود: «صدوق غلب، صار تاریخنا» (معلم، همانجا) که عبارت «صدوق غلب» به حساب ابجد ۱۲۳۲ق را نشان می‌دهد. حتی برخی مدعیند که او شب قبل از حادثه، به صراحت گفته بود که چند ساعتی بیش، از زندگانی وی باقی نمانده است (سپهر، همانجا).

میرزا محمد یک دختر و ۳ پسر به نامهای محمد، احمد و علی داشت و دختر وی همسر ملا هادی سبزواری بود (معلم، همانجا). با وجود تقابل اندیشه میان او و مجتهدان مشهور، همگان کمابیش به فضل و جامعیت او در علوم معقول و منقول اذعان داشتند (خوانساری، ۱۲۷/۷؛ شیروانی، همانجا).

از جمله شاگردان او می‌توان این کسان را نام برد: فتحعلی خان شیرازی (آقابزرگ، ۳۴۴/۱۶)، محمد ابراهیم بن محمد علی طبسی (همو، ۲۲۱/۱۴)، محمدباقر بن محمد علی لاری دشتی که *الکلمات الحقانیة* را در شرح کتاب *البرهانیة* میرزا محمد تألیف کرده است (معلم، ۹۴۱/۳)، محمدرضا بن محمدجعفر دوانی (آقابزرگ، ۱۲۹/۱۵)، محمد جواد سیاه‌پوش (همو، ۲۶۷/۸)، مصطفی بن اسماعیل موسوی، صاحب *اللوامع المحمدیه* (همو، ۳۷۰/۱۸) و عبدالصاحب بن محمد جعفر دوانی (همو، ۳۳۶/۱۶).

با آنکه میرزا محمد ردیه‌هایی بر عقاید صوفیه نوشته است، صاحب *بستان السیاحه*، در طریقت، سلسلهٔ او را به طریقهٔ «مهدیه» می‌رساند (شیروانی، ۵۸۱) که البته طریقه‌ای ناشناخته است. برخی دیگر نیز عقایدی نزدیک به عقیدهٔ عرفانی شیخ احمد احسایی را بدو نسبت داده‌اند و گفتهٔ میرزا محمد در کتاب *ومضة النور* را شاهد آورده‌اند که وی شیخ احمد احسایی را با تعبیر «استادنا فی علم الیقین احمد بن زین الدین» ستوده است (نک: شورا، ۵۸۴/۹-۵۸۵).

آثار: میرزا محمد کتابهای متعددی نوشته که غالباً در فقه، کلام و در دفاع از تعالیم اخباریه و مخالفت با تعالیم اصولیان است. نوشته‌های میرزا محمد، بالغ بر ۸۰ کتاب و رساله است که ابراهیم بن میرزا احمد مجموعاً ۳۰ کتاب و ۵۶ رساله و ۲ دیوان شعر او را فهرست کرده است (ص ۳۱۶-۳۲۱). بیشتر آثار وی به عربی، و برخی نیز به فارسی است.

الف. چاپی: ۱. *آیینهٔ عباسی در نمایش حق شناسی*، که به نام *امالی عباسی* نیز فهرست شده است. این کتاب به فارسی است و به دستور عباس میرزا در رد عقاید یهود، نصاری و مجوس و اثبات نبوت نوشته

---

1. Tsitsianov

شده است (آقابزرگ، ۵۳/۱، ۳۱۸/۲). مشار از چاپ کتاب گزارش کرده است (۵۸۸/۵). ۲. *ایقاظ النبیه*، در فقه که میرزا ابراهیم از نوادگان میرزا محمد آن را تصحیح کرده، و جزء اول کتاب را همراه با مقدمه‌ای در ۱۳۵۶ق/۱۹۳۷م در مصر به چاپ رسانده است. ۳. *دوائر العلوم*. مؤلف در این کتاب مطالب خود را از دانشهای گوناگون در دایره‌هایی گرد آورده، و فهرست آنها را در آغاز کتاب یادآور شده است. این کتاب که نام دیگر آن *تحفة الخاقان* است (آقابزرگ، ۲۶۷/۸)، در ۱۴۰۲ق در قم به چاپ رسیده است. ۴. *البرهان فی التکلیف و البیان*، در بیان تکلیف و اسباب آن و تشیید مسلک اخباری و رد مجتهدان که علی محمد باب آن را حاشیه کرده، و برخی از مطالب آن را مورد اعتراض قرار داده است. به این اعتراضات، توسط یکی از شاگردان میرزامحمد به نام میرزا محمدباقر لاری دشتی در *الکلمات الحقانیه* که شرحی بر کتاب *البرهان* است، پاسخ گفته شده است (معلم، ۹۳۶/۳). *البرهان* که *البرهانیه* نیز خوانده شده، در ۱۳۴۱ق در بغداد به چاپ رسیده است. ۵. *فتح الباب*، که میرزا محمد آن را برای یکی از شاگردانش به نام ملا عبدالحسین تألیف کرده است (همو، ۹۳۸/۳). این کتاب در ۱۳۴۲ق به اهتمام جمال الدین میرزا احمد اخباری به چاپ رسیده است. ۶. *مصادر الانوار فی الاجتهاد و الاخبار*، که در ۱۳۴۱ق در بغداد و در ۱۳۴۲ق در نجف انتشار یافته است.

ب ـ خطی: ۱. *اصول دین و فروع آن*، رساله‌ای است در عقاید که مؤلف در آن به استدلال نپرداخته است. با توجه به وجود دو تحریر فارسی و عربی از این کتاب، احتمال می‌رود که میرزا محمد، این کتاب را به دو زبان فارسی وعربی نگاشته باشد (نک: منزوی، خطی، ۸۸۷/۲). ۲. *تحفهٔ امین*، یا *درثمین*. این رساله در پاسخ ۱۲ پرسش محمد امین خان همدانی نوشته شده است (همان، ۹۴۱/۲). ۳. *تحفهٔ جهانبانی*. این کتاب به فارسی و در اثبات امامت حضرت علی (ع) به استناد ادلهٔ عقلی و نقلی است و مباحثی دیگر در اصول دین را شامل می‌شود. مؤلف این اثر را به محمدعلی میرزا پسر فتحعلی شاه قاجار اهدا کرده است (همان، ۹۰۸/۲ـ۹۰۹). ۴. *تحفهٔ لاریه*، که در نسخه‌ها به نامهای *لاریه* (همان، ۹۱۱/۲) و *مختصر لاریه* (همو، خطی مشترک، ۱۰۵۷/۲) نیز آمده است. ۵. *حجر ملقم*، در تاریخ پیدایش روش اجتهاد و عمل به اخبار و اثبات امامت به روش اخباری که در آن ۱۲ دلیل عقلی و نقلی برای ابطال اجتهاد نیز اقامه شده است (همو، خطی، ۹۳۳/۲). ۶. *حرمة التنباک و القهوة*. این کتاب مجموعه‌ای از احادیث و روایتهاست که مؤلف در اثبات حرمت استعمال تنباکو و نوشیدن قهوه به آنها استناد کرده است (برای نسخهٔ خطی آن، نک: مرعشی، ۶۳/۱۵ـ۶۴). ۷. *ذخیرة الالباب و بغیة الاصحاب*، در ۲۳ باب که در آن دانشهای گوناگون را در دایره‌ها و جدولهایی همانند کتاب دیگرش *دوائر العلوم* آورده است. باب اول این کتاب دربارهٔ حروف و باب آخر آن شامل مباحثی از فقه است (نک: آقابزرگ، ۱۴/۱۰). ۸. *رساله در رد عقاید صوفیه* (مرکزی، ۱۶۸۵/۱۰). ۹. *رساله در رد وحدت وجود و توجه صوفیان در نماز و دعا به مرشد* (همان، ۱۶۸۶/۱۰). ۱۰. *رسالهٔ شهادت بر ولایت در اذان*، که در پاسخ پرسش فتحعلی‌شاه در خصوص شهادت بر ولایت به هنگام اذان نوشته شده است (شورا، ۷۲/۱۰ـ۷۳). ۱۱. *فلاح المؤمن و صلاح الامین*. در سند دعای «الحرز الیمانی»، معروف به دعای «سیفی» که مؤلف آن را به نام سید محمدخان بن میرزا معصوم خان طباطبایی تألیف کرده، و دارای ۵ فصل و یک خاتمه است (نک: آقابزرگ، ۲۰۹/۱۲). ۱۲. *شمس الحقیقة*، در تعالیم اخباریه که در ۳۴ «شمس» تألیف شده است (نک: همو، ۲۲۱/۱۴). ۱۳. *ضیاء المتقین*، در رد اصولیه که مؤلف آن را در ۱۲۲۸ق در کاظمین نوشته است (آستان، ۳۹۱؛ نیز نک: معلم، ۹۳۸/۳). ۱۴. *قبسة العجول و منبهة الفحول* (یا *منیة الفحول*). به زبان فارسی که در اخبار و اصول و رد بر عقاید اصولیه نوشته شده، و تألیف آن در پاسخ سؤال سید بحرالعلوم بوده است (نک: آقابزرگ، ۳۵/۱۷ـ۳۶؛ آستان، ۴۴۱). ۱۵. *القسورة*، در بیان اعتراضهایی بر مجتهدان که مؤلف، آن را برای میرزای قمی فرستاده، و میرزا نیز کتابی در رد آن نوشته بوده است (نک: آقابزرگ، ۸۳/۱۷). ۱۶. *قلع الاساس*، در رد *اساس الاصول*، که نام دیگر آن *معاول العقول فی قلع اساس الاصول* است (همو، ۱۶۶/۱۷). ۱۷. *المبین و النهج المستبین*، در فضایل بنی‌هاشم و ائمهٔ طاهرین (ع) و پاره‌ای از مطالب مربوط به فقهای سبعه و امامان چهارگانهٔ اهل سنت و عشرهٔ مبشره که بیشتر روایتهای آن از منابع اهل سنت گرفته شده، و از آثار شیعه کمتر روایت شده است (مرعشی، ۲۵۴/۵ـ ۲۵۵، ۷۰/۹). ۱۸. *معراج التوحید و الدر الفرید*، در اسماء صفات و صحت حمل و اطلاق آنها بر ذات الٰهی که با استناد به اخبار و احادیث نوشته شده است (نک: همو، ۲۳۴/۸). ۱۹. *میزان التمییز فی العلم العزیز*، شامل مباحثی از علم کلام و عرفان که *الحجة البالغة* نیز نامیده شده است (منزوی، همان، ۱۴۳۳/۲). ۲۰. *المیزان لمعرفة الفرقان*، در پاسخ سؤال شیخ عبدالله ابن شیخ مبارک بن علی بن حمیدان که در آن به ادلهٔ علمای اخباری در خصوص چگونگی قرائت تسبیحات اشاره می‌شود (نک: آقابزرگ، ۳۱۷/۲۳). ۲۱. *ومضة النور*. مؤلف در این کتاب در تطبیق اسماء الله و اسماء ائمه (ع) کوشیده، و آشکالی رسم کرده است. مثنوی فارسی «مثلث الاسماء الحسنیٰ» از میرزا محمد نیز در این کتاب آمده است (شورا، ۵۸۴/۹ـ۵۸۶). ۲۲. *مجالی المجالی*، در رد بر ملا علی نوری که تألیف آن در ۱۲۲۱ق به اتمام رسیده است. یکی از شاگردان میرزا محمد به نام محمد ابراهیم بن علی طبسی، این کتاب را به نام *مرآت آگاهی یا آینهٔ شاهی* به فارسی ترجمه کرده که نسخهٔ اصلی آن باقی است (نک: معلم، ۹۴۰/۳، برای اطلاع از دیگر آثار وی، نیز نک: ۹۳۵/۳ـ۹۴۰).

مآخذ: آستان قدس ف، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابراهیم بن میرزا احمد، «ترجمهٔ میرزا محمد الاخباری»، همراه *ایقاظ النبیه* میرزا محمد اخباری، قاهره، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۷م؛ ابن عنبه، احمد، *عمدة الطالب*، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ تنکابنی، محمد، *قصص العلماء*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ خوانساری، محمد باقر، *روضات الجنات*، تهران، ۱۳۹۰ق؛ سپهر،

محمدتقی، *ناسخ التواریخ*، به کوشش جهانگیر قائم مقامی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ شورا، خطی؛ شیروانی، زین‌العابدین، *بستان السیاحة*، تهران، ۱۳۱۵ق؛ صنیع الدوله، محمدحسن، *مطلع الشمس*، تهران، ۱۳۰۳ق؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ مشار، خانبابا، *مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی*، تهران، ۱۳۴۰-۱۳۴۴ش؛ معصوم‌علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، تهران، ۱۳۱۸ق؛ معلم‌حبیب آبادی، محمدعلی، *مکارم الآثار*، اصفهان، ۱۳۵۱ش؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ نفیسی، سعید، *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران*، تهران، ۱۳۶۱ش.

رضا شکری

اَخْباریان، در فقه متأخر امامی گروهی که به پیروی از اخبار و احادیث اعتقاد دارند و روشهای اجتهادی و اصول فقه را نمی‌پسندند. در مقابل آنان فقیهان هوادار اجتهاد قرار می‌گیرند که با عنوان «اصولی» شناخته می‌شوند. بدون لحاظ عنوانهای «اخباری» و «اصولی» تقابلِ این دو گونه نگرش به فقه امامی در سده‌های نخستین اسلامی ریشه دارد. در مطالعهٔ جناح بندیهای مکاتب فقهی امامیه در ۳ قرن آغازین می‌توان جناحهایی را باز شناخت که در برابر پیروان متونِ روایت به گونه‌هایی از اجتهاد و استنباط دست می‌یازیده‌اند.

سدهٔ ۴ ق/۱۰م را می‌توان اوج قدرت مکتب حدیث گرای قم محسوب داشت، به گونه‌ای که فقیهان اهل استنباط چون ابن ابی عقیل عمانی و ابن جنید اسکافی در اقلیت قرار می‌گرفتند. از برجستگان فقیهان حدیث گرا در این دوره، می‌توان کسانی همچون محمد بن یعقوب کلینی (د ۳۲۸ یا ۳۲۹ق/۹۴۰ یا ۹۴۱م)، علی ابن بابویهٔ قمی (د ۳۲۸ ق)، ابن قولویه (د ۳۶۸ یا ۳۶۹ق/۹۷۹م) و محمد ابن بابویهٔ قمی (د ۳۸۱ق/ ۹۹۱م) را بر شمرد که در تألیف کهن‌ترین مجموعه‌های فقهی-حدیثی نقش عمده‌ای ایفا نموده‌اند (نک: هد، اجتهاد؛ نیز مدرسی طباطبایی، ۳۴ به بعد). از سوی دیگر با ظهور شیخ مفید (د ۴۱۳ق/۱۰۲۲م) و درپی او سید مرتضی (د ۴۳۶ق/۱۰۴۴م) و شیخ طوسی (د ۴۶۰ق/۱۰۶۸م) و تألیف نخستین آثار در اصول فقه امامیه، حرکتی نوین در فقه امامی رخ داد که تا قرنها گرایش فقها به استنباط را بر حدیث‌گرایی برتری داد. به هر روی تقابل این دو گرایش در جای جای آثار عالمان یاد شده، به چشم می‌خورد. در *اوائل المقالات* شیخ مفید از فقیهان اهل استنباط با تعبیر مطلق «فقها» و از حدیث گرایان با تعبیرهای «اهل النقل»، «اصحاب الآثار» و تعبیرهای مشابه بارها یاد شده است (نک: ص ۱۹، ۲۳، جم). در رساله‌ای از سید مرتضی، تعبیر فقیهانِ «اصحاب حدیث» در مقابل فقیهانی به کار رفته است که روش اصولی داشته، و مورد حمایت مؤلف بوده‌اند (ص ۱۸).

کاربرد اصطلاح اخباری برای پیروان متون روایات و اخبار، نخستین بار در نیمهٔ نخست سدهٔ ۶ق/۱۲م در *ملل و نحل* شهرستانی به چشم می‌آید (۱۴۷/۱) و به دنبال آن در کتاب *نقض* عبدالجلیل قزوینی رازی، عالم امامی سدهٔ ۶ق دو اصطلاح اخباری و اصولی در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند (ص ۲۵۶، ۳۰۰-۳۰۱). مکتب فقیهان اهل حدیث که در اواخر سدهٔ ۴ و نیمهٔ نخست سدهٔ ۵ق با کوشش فقیهان اصول گرا ضعیف گردید، وجود محدود خود را در مجامع فقهی امامیه حفظ نمود، تا آنکه در اوایل سدهٔ ۱۱ق/۱۷م بار دیگر به وسیلهٔ محمد امین استرابادی (د ۱۰۳۳ یا ۱۰۳۶ق/۱۶۲۴ یا ۱۶۲۷م) در قالبی نو مطرح شد (نک: مدرسی طباطبایی، ۵۷) که لبهٔ تیز حملات خود را متوجه پیروان گرایش غالب در فقه امامی، یعنی جناح اصول گرایان ساخت. باید به این نکته نیز اشاره کرد که برخی معتقدند ابن ابی جمهور احسایی (زنده در ۹۰۴ق/۱۴۹۹م) از جمله کسانی بود که راه را بر اخباریان هموار گردانید. او در رساله‌ای با عنوان *العمل باخبار اصحابنا*، به اقامهٔ ادله‌ای در این زمینه پرداخته بوده است (نک: حر عاملی، *امل...*، ۲۵۳/۲؛ خوانساری، ۳۳/۷).

با عنایت به پیشینهٔ تاریخی اخباریگری، در واقع رواج و اطلاق عنوان اخباری بر گروهی خاص و با معنی و اصطلاح مشخص امروزی آن از سدهٔ ۱۱ق و با ظهور پیشوای حرکت نوین اخباری، یعنی محمد امین استرابادی که برخی او را با صفت «اخباری صلب» وصف کرده‌اند (بحرانی، ۱۱۷)، آغاز شده است. دربارهٔ وی به عنوان مؤسس مکتب اخباری در میان شیعیان متأخر گفته‌اند: او نخستین کسی بوده است که باب طعن بر مجتهدان را گشود و امامیه را به دو بخش اخباریان و مجتهدان (= اصولیان) منقسم گردانید (کشمیری، ۴۱؛ تنکابنی، ۳۲۱؛ بحرانی، همانجا).

استرابادی نخست در سلک مجتهدان بود و از صاحب مدارک و صاحب معالم اجازه أخذ کرد و مدتی خود از طریقهٔ ایشان تبعیت می‌کرد، اما دیری نگذشت که از روش استادانش روی برتافت و بر ضد گروه مجتهدان برخاست (نک: استرابادی، ۲؛ نیز خوانساری، ۱۲۰/۱). برخی چنان می‌پندارند که کلیهٔ گامهایی که او برداشت، نتیجهٔ تأثیر افکار استادش میرزا محمد استرابادی بر وی بوده است (همانجا؛ نیز نک: استرابادی، ۱۱، جم).

محمد امین تعالیم خود را در کتابی با عنوان *الفوائد المدنیه* تدوین کرده که در میان آثار او، اثری شاخص است و از مهم‌ترین منابع در باب نظرات او و به طور کلی اخباریان محسوب می‌گردد.

علاوه بر محمد امین استرابادی، از پیروان تندرو و متعصب مکتب اخباری در سدهٔ ۱۱ق باید از عبدالله بن صالح بن جمعهٔ سماهیجی بحرانی صاحب *منیة الممارسین*، نام برد که به کثرت طعن بر مجتهدان شهره بود (خوانساری، ۲۴۷/۴؛ تنکابنی، ۳۱۰). شیخ یوسف بحرانی او را از اخباریان شمرده، و افزوده است که وی به اهل اجتهاد بسیار ناسزا می‌گفت، در حالی که پدرش ملا صالح اهل اجتهاد بود (ص ۹۸).

از دیگر رهبران تندرو اخباریان، ابو احمد جمال‌الدین محمد بن عبدالنبی، محدث نیشابوری استرابادی (مق ۱۲۳۲ق/۱۸۱۷م)، معروف به میرزا محمد اخباری بود که از مجتهدان نامدار اصولی مانند میرزا ابوالقاسم قمی، شیخ جعفر نجفی کاشف الغطاء، میرسیدعلی طباطبایی، سیدمحمدباقر حجت‌الاسلام اصفهانی و محمدابراهیم کلباسی به زشتی یاد می‌کرد و با آنان دشمنی آشکار داشت (خوانساری، ۱۲۷/۷ به بعد؛ نفیسی، ۲۵۰).

میرزا محمد هرگز از ابراز مخالفت آشکار با علمای اصول، چه در گفتار و چه در نوشتار، خودداری نمی‌کرد و همین امر سبب شد تا حکم قتل او توسط علما و مجتهدان بنام آن زمان از جمله سید محمد مجاهد، پسر میر سید علی طباطبایی و شیخ موسی، پسر شیخ جعفر کاشف الغطاء و سید عبدالله شبر و نیز شیخ اسدالله کاظمینی امضا گردد (نک: هد، اخباری).

در میان کسانی که شیوهٔ محمد امین استرابادی را پسندیدند و به اخباریگری گرایش پیدا کردند، فقیهان بزرگی را می‌توان یافت که در عین اعتقاد داشتن به مکتب اخباری، دارای اعتدال و میانه روی بودند و از شدت لحن و ستیزه جویی اخباریان تندرو پرهیز می‌کردند که از آن جمله شیخ یوسف بحرانی (د ۱۱۸۶ق/۱۷۷۲م) شایستهٔ ذکر است. او که به سبب تألیف کتاب *الحدائق الناضره* به «صاحب حدائق» شهرت دارد، به اتفاق منابع گر چه ظاهراً اخباری بود، اما تعصب و تندروی نداشت و شیوهٔ فقهی او روشی میانه بین اخباریان و اصولیان بود (کشمیری، ۲۷۹؛ تنکابنی، ۲۷۱؛ مدرس، ۳۶۰/۳). بحرانی خود مدعی بود که در شیوهٔ فقهی بر مسلک محمد تقی مجلسی است که حد وسط میان اخباریگری و اصولیگری است (نک: کشمیری، ۲۸۳). در این میان وحید بهبهانی از مخالفت با شیخ یوسف بحرانی پرهیز نداشت و مردم را از خواندن نماز جماعت با او نهی می‌کرد؛ در حالی که صاحب حدائق حکم کرد که نماز خواندن به امامت وحید بهبهانی صحیح است. چون شیخ یوسف را خبر دادند که وحید دربارهٔ وی چنین می‌گوید، اظهار داشت که «تکلیف شرعی وی همان است که او می‌گوید و تکلیف شرعی من نیز این است که بیان داشتم و هر یک از ما بر آنچه خداوند بر آن مکلفمان ساخته است، عمل می‌کنیم» (نک: مامقانی، ۸۵/۲).

از علمای اصولی نجف اشرف و سایر شهرهای عراق در زمان شیخ یوسف بحرانی، به سبب نفوذ اخباریان، کمتر نامی برده می‌شد. از دیگر سو اخباریان هم به قدری تندروی کرده بودند که پیشوای آنان، شیخ یوسف بحرانی هرجا که مناسب می‌دید، آنان را از ادامهٔ این روش ناپسند که موجب بروز شکاف میان شیعیان و نزاع میان علمای اصولی و اخباری می‌شد، برحذر می‌داشت.

از دیگر اخباریان میانه‌رو، سید نعمت الله جزایری شوشتری (د ۱۱۱۲ق/۱۷۰۰م) است که گفته شده، با اینکه اخباری بوده، در تأیید و نصرت مجتهدان و هواداران ایشان و ارج نهادن به اقوال آنان اهتمام تمام داشته است (مدرس، ۱۱۳/۳).

گفتنی است که برخی، ملامحسن فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ق/۱۶۸۰م) را نیز در عداد اخباریان نام برده‌اند (مثلاً: خوانساری، ۸۵/۶). فیض کاشانی خود گوید: مقلد قرآن و حدیثم و نسبت به غیر از قرآن و حدیث بیگانه‌ام (ص ۱۹۶). شاید بتوان این سخنان فیض را نمایانگر تمایل او به اخباریگری دانست. او همچنین معتقد بوده است که عقول مردم عادی ناقص و غیر قابل اعتماد و فاقد حجیت است (فیض کاشانی، ۱۶۹-۱۷۰).

محمدتقی مجلسی (د ۱۰۷۰ق/۱۶۶۰م) نیز از پیروان میانه‌رو و متعادل مکتب اخباری بوده، و چنانکه گفته شده، آموزشهای محمد امین استرابادی را صریحاً تأیید می‌کرده است (EI^2, S, 57).

از دیگر اخباریان میانه‌رو اینان را می‌توان ذکر کرد: ملا خلیل بن غازی قزوینی (د ۱۰۸۹ق/۱۶۷۸م) که از معاصران شیخ حر عاملی، محمدباقر مجلسی و ملامحسن فیض کاشانی و از شاگردان شیخ بهایی و میرداماد بود و با اجتهاد کاملاً مخالفت می‌ورزید و آن را انکار می‌کرد (خوانساری، ۲۷۰/۳؛ تنکابنی، ۲۶۳)؛ محمد طاهر قمی (د ۱۰۹۸ق/۱۶۸۷م) (مدرس، ۴۸۹/۴)؛ شیخ حر عاملی (د ۱۱۰۴ق/۱۶۹۳م) که در خاتمهٔ کتاب معروفش *وسائل الشیعه* به اخباری بودن خود اشاره کرده، و ادله‌ای در این زمینه اقامه نموده است (۱۰۵/۲۰-۱۱۲).

مبارزهٔ اصولیان و اخباریان که از سدهٔ ۱۱ق آغاز گردید و با تندرویهای اخباریان ادامه یافت، در نهایت از سوی مجتهدان و در رأس ایشان آقا وحید بهبهانی (د ۱۲۰۵ق/۱۷۹۱م) به مبارزه‌ای جدی و منسجم بر ضد اخباریگری تبدیل شد (صالحی، ۲۵/۱؛ مدرسی طباطبایی، ۶۰). در زمان وحید بهبهانی، شهرهای عراق به ویژه کربلا و نجف، پایگاه اخباریان بود و ریاست ایشان را در آن زمان شیخ یوسف بحرانی برعهده داشت. در همان حال طرفداران اصول و اجتهاد شدیداً در انزوا قرار گرفته بودند، تا اینکه وحید به کربلا مهاجرت کرد (خوانساری، ۹۴/۲، ۹۵) و به مبارزه‌ای جدی و شدید بر ضد اخباریگری پرداخت. او در کنار بحثها و استدلالهای علمی خود در رد اخباریگری و اثبات طریقهٔ اجتهاد و ضرورت به کارگیری اصول در استنباط احکام شرعی، از برخوردهای عملی نیز در راه مبارزه با اخباریگری رویگردان نبود، و چنانکه گفته شد، نمازگزاردن به امامت شیخ یوسف بحرانی پیشوای اخباریان را تحریم کرد (نک: مامقانی، همانجا).

در پی اقدامات وحید بهبهانی و دیگر فقیهان اصولی برجستهٔ آن زمان، اصولیان از انزوا به درآمدند و در برابر اخباریان به قدرت رسیدند. از جمله کتب وحید که در رد اخباریان و دفاع از مجتهدان به رشتهٔ تحریر در آمده، رسالهٔ *الاجتهاد و الاخبار* است. وحید بهبهانی را به سبب مبارزهٔ نظری و عملی شدید و طولانیش با اخباریان، مروج مذهب و رکن طایفهٔ شیعه و پایهٔ استوار شریعت در سدهٔ ۱۳ق و نیز مجدد مذهب و مروج طریقهٔ اجتهاد دانسته‌اند (نک: خوانساری، ۹۴/۲).

پس از وحید بهبهانی، شیخ مرتضی انصاری (د ۱۲۸۱ق/۱۸۶۴م) را باید بنیان گذار علم اصول فقه دانست. از او نقل شده که گفته است اگر امین استرابادی زنده بود، این اصول را می‌پذیرفت (اعتمادالسلطنه، ۱۳۷؛ مدرس، ۱۹۱/۱-۱۹۲؛ مدرسی طباطبایی، ۶۱).

از دیگر مبارزان بر ضد اخباریان، شیخ جعفر نجفی کاشف الغطاء (د ۱۲۲۷ یا ۱۲۲۸ق/۱۸۱۲ یا ۱۸۱۳م) است که از مخالفان میرزا محمد اخباری بود و در همین راستا رساله‌ای با عنوان *کشف الغطاء عن معائب میرزا محمد عدو العلماء* تألیف کرد. او این رساله را برای فتحعلی شاه قاجار فرستاد تا از حمایت میرزا محمد دست بردارد (خوانساری، ۲۰۲/۲؛ نیز هد، اخباری).

رواج اخباریگری در سده‌های ۱۱ تا ۱۳ق بیشتر در شهرهای مذهبی ایران و عراق و نیز در بحرین و هندوستان بوده است (حائری، ۸۶). از جمله شهرهایی که در ایران پایگاه مهمی برای پیروان این مکتب به شمار می‌رفت، قزوین بود، زیرا در عصر رواج اخباریگری بیشتر بخش غربی این شهر، جایگاه اخباریان بود که از شاگردان و مریدان ملاخلیل قزوینی (د ۱۰۸۹ق) به شمار می‌آمدند (صالحی، ۲۶/۱)، اما پس از مبارزات اصولیان با اخباریان و ضعف روزافزون اخباریگری، دامنهٔ نفوذ این مکتب نیز بسیار محدود گردید. امروزه تنها جایی که آثار اخباریگری به شکل آشکار در آنجا دیده می‌شود، برخی از مناطق خوزستان (به ویژه خرمشهر و آبادان) است.

سید نعمت الله جزایری در *منبع الحیاة* و ملا رضی قزوینی در *لسان الخواص* اختلافات عمده میان اخباریان و اصولیان را ذکر کرده‌اند. همچنین عبدالله بن صالح سماهیجی بحرانی در *منیة الممارسین* ۴۰ فرق میان اخباریان و اصولیان را بر شمرده است. شیخ جعفر کاشف الغطاء نیز در *الحق المبین* فرقهای میان اخباریان و اصولیان را مورد بررسی قرار داده، و نیز میرزا محمد اخباری در کتاب *الطهر الفاصل* به ۵۹ فرق اشاره کرده است. سیدمحمد دزفولی در *فاروق الحق* اختلافات را به ۸۶ رسانیده است و حر عاملی نیز در فائدهٔ ۹۲ از *الفوائد الطوسیه*، به ذکر اختلافات این دو گروه پرداخته است.

اینک به برخی از عمده‌ترین این اختلافات اشاره می‌شود: اخباریان اجتهاد را حرام می‌دانند، اما اصولیان آن را واجب کفایی و حتی برخی از آنان واجب عینی می‌دانند، چنانکه ملامحمدامین استرابادی در کتاب *الفوائد المدنیه* منکر اجتهاد شده، و گفته است که روش علمای پیشین اجتهادی نبوده است (ص ۴۰)؛ اخباریان ادله را به کتاب و سنت منحصر می‌دانند و بر خلاف اصولیان، اجماع و عقل را حجت نمی شمارند؛ اخباریان تحصیل احکام از طریق «ظن» را منع کرده، بر خلاف مجتهدان جز «علم» را حجت نمی‌دانند؛ احادیث نزد اخباریان بر دو نوع صحیح و ضعیف است، اما در آثار مجتهدان اخبار بر ۴ نوع صحیح، موثق، حسن و ضعیف تقسیم می‌شود؛ اصولیان مردم را به دو گروه مجتهد و مقلد تقسیم می‌کنند، اما اخباریان همهٔ مردم را مقلد معصوم می‌شمارند و تقلید از غیر معصوم را مجاز نمی‌دانند؛ اصولیان ظاهر قرآن را حجت می‌دانند و آن را بر ظاهر خبر ترجیح می‌دهند، اما اخباریان تمسک به ظاهر کتاب را تنها در صورت وجود تفسیری از معصوم مجاز می‌شمارند؛ اخباریان کلیهٔ اخبار کتب اربعه را صحیح و قطعی الصدور می‌دانند، اما اصولیان همهٔ این احادیث را صحیح نمی‌دانند؛ اخباریان حسن و قبح عقلی را می‌پذیرند، اما بر خلاف اصولیان، احکام مستقل عقلی را حجت شرعی نمی‌شمارند؛ اصولیان هم در شبههٔ حکمیهٔ تحریمیه و هم در شبههٔ حکمیهٔ وجوبیه اصالت البرائه را جاری می‌دانند، اما اخباریان تنها در مورد دوم با آنان موافقند؛ اخباریان بر خلاف اصولیان در هنگام تعارض اخبار، ترجیح را با تمسک به برائت اصلیه جایز نمی‌شمارند، چنانکه استرابادی در *فوائد المدنیه* می‌گوید: من معتقدم که تمسک به برائت اصلیه به طور کلی، تا پیش از اکمال دین صحیح بود، لیکن پس از آنکه دین به سر حد کمال رسید، برای برائت مزبور محلی باقی نماند، زیرا اخبار متواتر از ائمه در هر واقعه‌ای که مردم نیازمند بدان هستند، رسیده و تا روز قیامت حقایق موضوعات ثابت گردیده و نیز برای هرگونه اختلافی که دو نفر با هم دارند، حکمی تعیین شده است (ص ۱۰۶)؛ اخباریان گونه‌هایی از قیاس چون قیاس اولویت، قیاس منصوص‌العله و نیز تنقیح مناط را که اصولیان آنها را معتبر می‌شمارند، در شمار قیاسهای نهی شده در احادیث شمرده‌اند و آن را باطل می‌انگارند (دزفولی، ۳ به بعد؛ خوانساری، ۱۲۷/۱-۱۳۰؛ نیز نک: امین، ۲۲۳/۳).

دربارهٔ ارتباط مسلک شیخیان با اخباریان نظرات گوناگونی وجود دارد. گر چه بزرگان شیخیه خود منکر هرگونه ارتباط با اخباریان هستند، اما مخالفان ایشان قائل به نوعی ارتباط ریشه‌ای میان شیخیه و اخباریه‌اند و معتقدند که پیدایی مسلک شیخیه متأثر از اندیشهٔ اخباریگری بوده است (رازی، ۱۶۸/۱). همچنین برخی معتقدند که شیخیان نه کاملاً پیرو اصولیان بوده‌اند و نه کاملاً پیرو اخباریان، بلکه مسلک آنان راهی میان اصولی و اخباری بوده است (نک: هد، شیخیه).

این نکته قابل ذکر است که در حوالی نیمهٔ دوم سدهٔ ۲۰ م تحقیقات دربارهٔ اخباریان بسیار فزونی یافت. اخباریان و در کنار آن اصولیه مورد توجه پژوهشگران اروپایی قرار گرفتند. در ۱۹۵۸م اسکارچا در مقاله‌ای با عنوان «دربارهٔ مباحثات میان اخباریان و اصولیان امامیهٔ ایران[1]» به تفصیل آراء و نظرات آنان را نقد و بررسی کرد و به بیان برخی اختلافات میان ایشان پرداخت. پس از وی مادلونگ در ۱۹۸۰م طی مقاله‌ای در ذیل «دائرة المعارف اسلام» ضمن تحقیق، به شناساندن این فرقه پرداخت (نک: EI², S). کولبرگ نیز در ۱۹۸۵م مقاله‌ای با عنوان «اخباریان» تألیف کرد (*ایرانیکا*).

مآخذ: استرابادی، محمدامین، *الفوائد المدنیة*، چ سنگی؛ امین، محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش محسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *المآثر و الآثار*، چ سنگی، کتابخانهٔ سنائی؛ بحرانی، یوسف، *لؤلؤة البحرین*، به کوشش محمد صادق بحرالعلوم، قم، مؤسسهٔ آل البیت؛ تنکابنی، محمد، *قصص العلماء*، تهران، ۱۳۶۹ق؛ حائری، عبدالهادی، *تشیع و مشروطیت ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ حر عاملی، محمد، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، نجف، ۱۳۸۵ق؛ همو، *وسائل الشیعة*، بیروت، ۱۳۸۹ق؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، قم، ۱۳۹۱ق؛ دزفولی، فرج الله، «فاروق الحق»، در حاشیهٔ *حق المبین*؛ رازی، محمد، *آثار الحجة*، قم، ۱۳۳۲ق؛ سید مرتضی، علی، «رسالة فی الرد علی اصحاب العدد»، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۲؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد بن فتح‌الله بدرانی، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۶م؛ صالحی، عبدالحسین، مقدمه بر *غنیمة المعاد فی شرح الارشاد (موسوعة)* برغانی، تهران، مطبعة احمدی؛ فیض کاشانی، محسن، ده رساله، به کوشش رسول جعفریان، اصفهان، ۱۳۷۱ش؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ق؛ کشمیری، محمدعلی، نجوم

1. Scarcia, G., «Intorno alle controversie tra Aḫbārī e Uṣūlī...», RSO, XXXIII/211-250.

السماء، چاپخانۀ جعفری، ۱۳۰۲ق؛ مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، نجف، ۱۳۵۰ق؛ مدرس، محمد علی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ق؛ مدرسی طباطبایی، حسین، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه*، ترجمۀ محمدآصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ مفید، محمد، *اوائل المقالات*، قم، ۱۴۱۳ق؛ نفیسی، سعید، *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دورۀ معاصر*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ نیز: EI², S; *Iranica.*

احسان قیصری

آختاجی، نک: آخورسالار.

اَخْتَر، احمد بیک گرجی (د ۱۲۳۲ق/۱۸۱۷م)، شاعر، تذکره نویس، خطاط و ستایشگر لطفعلی خان زند و فتحعلی شاه قاجار.

پدر اختر، فرامرز بیک از خدمتگزاران معتبر دولت زندیه و مادرش از بازماندگان حسن پاشای ترکمان بود (اختر، ۲۴۹/۱) و اجداد او از نژاد ترکان گرجستان و در شمار غلامان صفویه بودند (وامق، ۵۶؛ دیوان بیگی، ۹۰/۱؛ محمود قاجار، ۱۵۹/۱). اختر چنانکه خود می‌نویسد، در تبریز زاده شد (همانجا)، ولی بسمل شیرازی که با وی سابقۀ همنشینی داشته، اصفهان را مولد او دانسته است (ص ۴۳۰، ۴۳۱). دوران رشدش در شیراز و اصفهان سپری شد و در جوانی به خدمت آخرین حاکم زندیه، لطفعلی خان درآمد (اختر، وامق، همانجاها) و تا انقراض خاندان زندیه به دست آقا محمد خان قاجار با آنان ارتباط داشت.

اختر تا بر تخت نشستن فتحعلی شاه از دستگاه حکومت دور بود و در خراسان به انزوا به سر می‌برد، تا آنکه به پایمردی سلیمان خان قاجار، و سرودن چکامه‌ای در ستایش شاه، بخشوده شد و به خدمت سلیمان خان درآمد (وامق، ۵۷؛ دیوان بیگی، همانجا)، ولی چندی بعد به سبب ارتکاب گناهی زبانش بریده، و از پیشگاه سلیمان خان رانده شد (بسمل، همانجاها؛ مفتون، ۱۶۸/۱-۱۶۹؛ دیوان بیگی، همانجا). پس وی روی به سفر نهاد و حدود دو سال در یزد اقامت گزید. در این مدت کسانی چون جلالی، قضایی، صفایی و وامق پیش او به شاگردی پرداختند (اختر، ۴۸/۱، ۵۲؛ نیز، نک: مفتون، ۱۶۹/۱؛ دیوان بیگی، همانجا). سرانجام، وی پس از گشت و گذار بسیار در اصفهان مقیم شد و همانجا درگذشت (مفتون، وامق، همانجاها؛ بسمل، ۴۳۱). اختر شاعری شعر شناس و در نثر و نظم ماهر بود و خط شکسته را خوب می‌نوشت (همانجا؛ رشحه، ۱۵).

آثار:

۱. *تذکرۀ انجمن آرا*. این تذکره که نتیجۀ سفر اختر به اصفهان، شیراز، یزد، تهران، خراسان و نشست و برخاست وی با شاعران است، مشتمل بر زندگی نامۀ ۱۲۹ شاعر همعصر او و بررسی و گزینش برخی از آثار آنان است (۲۱/۱-۲۲، ۲۷، ۴۸، جم؛ نیز نک: گلچین، *تاریخ*، ۴۶/۱-۴۸). وی ضمن معرفی هر شاعر، ویژگیهای هنری او را در زمینۀ خوش نویسی، تذهیب و موسیقی یادآور می‌شود. اختر در این تذکره که آن را هنگام اقامت در اصفهان تألیف کرده (۲۴/۱، ۳۱، ۴۰؛ بسمل، مفتون، همانجاها)، به شاعران اصفهان و شیراز بیش از سخنوران دیگر شهرها پرداخته است (۲۷/۱، ۴۴، ۱۵۷، جم).

تاریخ تألیف این تذکره به درستی روشن نیست. به گفتۀ خود مؤلف، وی در ۱۲۲۵ق به فکر تألیف این تذکره افتاده است (۲۴۹/۱) و در ۱۲۲۷ق قصد داشته است که نسخه‌ای از آن را به فتحعلی شاه تقدیم کند (۱۳/۱-۱۵؛ قس: گلچین، *تذکره*، ۶۱؛ نک: خیامپور، «د»). با مرگ اختر در ۱۲۳۲ق، این تذکره ناتمام ماند و محمد باقر بیگ متخلص به نشاطی برادر کوچک او که خود قادر به اتمام این اثر نبود، به منظور تکمیل آن از اصفهان به تهران آمد و با عرضۀ کتاب به چند تن از درباریان از جمله محمد فاضل خان گروسی، توانست نظر فتحعلی شاه را نسبت به اتمام آن جلب کند، اما با درگذشت نشاطی در ۱۲۳۴ق، تذکره همچنان ناتمام ماند (بسمل، وامق، مفتون، همانجاها؛ گلچین، همان، ۶۳) و تکمیل آن به امر فتحعلی شاه به فاضل خان گروسی سپرده شد (گروسی، ۱-۲؛ مفتون، وامق، همانجاها؛ گلچین، *تاریخ*، ۶۰/۱-۶۱، *تذکره*، ۶۱). گروسی با اعتماد به نوشته‌های *انجمن آرا* به ادامۀ کار پرداخت (وامق، همانجا) و با افزودن بخشهایی از زندگی نامۀ فتحعلی شاه و برخی از شاهزادگان قاجار، شمار زندگی نامه‌ها را به ۱۷۶ رساند و عنوان *انجمن خاقان* بر آن نهاد (بسمل، همانجا؛ نک: گلچین معانی، *تاریخ*، ۶۱/۱-۶۵). او با آنکه در تدوین این اثر از دست نوشته‌های اختر و نشاطی بهرۀ کافی گرفته (وامق، همانجا)، نسبت بی‌دانشی به آن دو داده، و آنان را فاقد «پایه و مایۀ» کافی برای «فهم کلام معاصرین» دانسته است (گروسی، ۱۷۵).

تذکرۀ انجمن آرا در ۱۳۴۳ش، با استفاده از دست نوشتۀ نشاطی - نگارش دوم (خیامپور، «ه»)، در تبریز، به کوشش عبدالرسول خیامپور با نام *تذکرۀ اختر* به چاپ رسیده است.

۲. *دیوان*. این کتاب که شامل قصاید، رباعیات، ترکیب‌بند، ساقی‌نامه و هزلیات اوست، هنوز به چاپ نرسیده، و به صورت دست نوشته در کتابخانۀ ملی ملک به شمارۀ ۴۹۲۸، موجود است (ملک، ۲۵۸/۲-۲۵۹) و تنها بخشی از ساقی نامۀ آن در ۱۳۵۹ش، همراه با *تذکرۀ پیمانه*، به کوشش احمد گلچین معانی در مشهد به چاپ رسیده‌است.

مآخذ: اختر، احمد بیک، *تذکره*، به کوشش عبدالرسول خیامپور، تبریز، ۱۳۴۳ش؛ بسمل شیرازی، علی‌اکبر، *تذکرۀ دلگشا*، به کوشش منصور رستگار فسایی، شیراز، ۱۳۷۱ش؛ خیامپور، عبدالرسول، مقدمه بر تذکرۀ اختر (نک: هم، اختر)؛ دیوان بیگی، احمد، *حدیقة الشعراء*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ رشحه، محمد باقر، *تذکرۀ منظوم*، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ گروسی، فاضل، *انجمن خاقان*، نسخۀ خطی کتابخانۀ مرکزی دانشگاه تهران، شم ۸۶۰۸؛ گلچین معانی، احمد، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ همو، *تذکرۀ پیمانه*، مشهد، ۱۳۵۹ش؛ محمود قاجار، *سفینة المحمود*، به کوشش عبدالرسول خیامپور، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، *نگارستان دارا*، به کوشش عبدالرسول خیامپور، تبریز، ۱۳۴۲ش؛ ملک، خطی؛ وامق، محمد علی، *تذکرۀ میکده*، به کوشش حسین مسرت، تهران، ۱۳۷۱ش.

علی میرانصاری - پیرایه یغمایی

اَخْتَر، محمد صادق‌خان (۱۲۰۱- ۱۲۷۵ق/۱۷۸۷- ۱۸۵۹م)، فرزند قاضی محمد لعل، نویسنده و شاعر فارسی و اردو زبان شبه قارۀ هند. نسب او به خواجه ناصرالدین عبیدالله احرار (ه‌م) می‌رسد (سری

رام، ۲۰۰/۱؛ صبا، ۵۹۱؛ ناصر، ۳۰۱/۱). نیاکان او از ترکستان به دهلی و سپس به بنگاله رفتند و در آنجا به منصب قضا و «صدر الصدوری» رسیدند (ناصر، همانجا).

اختر در هوگلی از توابع کلکته به دنیا آمد. لفظ «اختر» ماده تاریخ ولادت و نیز تخلص اوست (صبا، ۴۰؛ ناصر، ۳۰۲/۱). وی مقدمات ادب را از میرزا محمدحسن قتیل فرا گرفت (همانجا) و نزد برخی از مشایخ طریقت و علمای دین چون میرزا محمد خضرحی لکهنوی و مولوی محمد تقی لکهنوی نیز به تحصیل و تعلم پرداخت (صبا، ۲۲۲، ۳۸۸). سپس از هوگلی به لکهنو رفت و در آنجا منشی عامل انگلیسی لکهنو شد (ناصر، همانجا)، اما پس از چندی به هوگلی بازگشت. در ۱۲۳۵ق غازی‌الدین‌حیدرشاه‌اوده(حک ۱۲۲۹-۱۲۴۳ق)به‌فکر تأسیس چاپخانه‌ای با حروف سربی در لکهنو افتاد و شماری از دانشمندان و ماهران فن را به لکهنو دعوت کرد که اختر نیز از آن جمله بود. وی در دربار غازی الدین حیدر، لقب ملک الشعرایی یافت و به تألیف و تصنیف مأمور شد (صدیق حسن، ۶۳؛ ظهیر بلگرامی، ۴؛ ناصر، همانجا). اختر در این مدت چندین کتاب تألیف کرد که برخی از آنها در همان چاپخانه که نخست مطبع مرتضوی و سپس مطبع سلطانی نامیده شد، به چاپ رسید (نک: دنبالهٔ مقاله). یکی از مقربان غازی‌الدین حیدر، قمرالدین احمد، معروف به میرزا حاجی نیز شاعرها را می‌نواخت و اختر در مجالس ادبی او شرکت می‌کرد (عبدالحی، گل رعنا، ۲۷۹-۲۸۰). پس از انقراض دولت غازی الدین حیدر، اختر به مدت ۱۹ سال در حوالی کانپور در دستگاه حکام انگلیسی به خدمت «تحصیلداری» مشغول شد (ناصر، همانجا؛ قادربخش، ۲۵۹/۱)، ولی در اواخر عمر به لکهنو بازگشت و همانجا ساکن شد و به ملازمت واجد علی شاه اوده (حک ۱۲۶۳-۱۲۷۲ق) درآمد (صبا، ۴۰).

واجد علی شاه با پرداخت انعامی گزاف تخلص «اختر» را از او برای خود گرفت و تخلص «خوش‌تر» بدو داد (سکسینه، ۲۳۵). اختر بعد از شورش هند در ۱۲۷۵ق در لکهنو درگذشت (صبا، ۴۰-۴۱؛ دیوان بیگی، ۹۶/۱).

در روزگاری که اختر در لکهنو و توابع آن به سر می‌برد، در شاعری و ترسل شهرت فراوان یافت؛ در مجالس مشاعره و مباحثات ادبی شرکت می‌کرد (مثلاً نک: صبا، ۶۷) و بسیاری از شاعران و ادیبان با او دوستی و مصاحبت داشتند. شرح احوال دوستان و شاگردان او در *آفتاب عالمتاب*، و به نقل از آنجا در روز روشن آمده است.

اختر از لحاظ خصایل انسانی و فضایل علمی در میان معاصران خود ممتاز بود و از دقایق علوم ادبی آگاهی تمام داشت. نظم و نثر فارسی را به کمال لطافت و پاکیزگی می‌نوشت و شعر اردو نیز نیکو می‌سرود (سری رام، همانجا؛ صبا، ۴۰؛ صدیق حسن، همانجا؛ قادربخش، ۲۶۰/۱). وی از معاصران خود گله داشت که قدر او را نمی‌شناختند (قاسمی، «تذکره...»، ۲۳۲). اسدالله خان غالب دهلوی کلام فارسی اختر را ناقص و مغایر با معیارها و اسلوبهای شعر قدیم دانسته است. به قول او شیوهٔ کلام اختر فارسی نیست، بلکه هندی است (ص ۱۱۸-۱۱۹). ممکن است بدگویی غالب از آن روی بوده باشد که اختر از شاگردان قتیل بوده، و غالب با قتیل مناقشات ادبی و شعری داشته است. با وجود این اختر به بلندی مقام غالب در شعر و سخن معترف بوده (سری رام، ۲۰۱/۱) و در *آفتاب عالمتاب* ازو به نیکی یاد کرده است (قاسمی، همان، ۲۲۶).

آثار:

الف. فارسی:

۱. *آفتاب عالمتاب*، تذکرهٔ ۴٬۲۶۴ شاعر فارسی گوی است که از لحاظ شمار تراجم شعرا یکی از پر حجم‌ترین تذکره‌هاست. اختر در ۱۲۳۸ق تألیف آن را آغاز کرده، و در رمضان ۱۲۶۹ به پایان رسانیده است، و به قول صبا تا آن زمان «به این جامعیت و نظافت و بلاغت کتابی در این فن زیب تألیف نیافته» بود (ص ۴۱). شرح احوال شاعران به ترتیب الفبا درج شده، و مؤلف در انتخاب اشعار بیشتر به مضامین عاشقانه توجه داشته است. وی در مقدمه مآخذ خود را ذکر کرده، و از ۶۲ کتاب نام برده است که برخی از آنها امروز در دست نیست (قاسمی، همان، ۲۱۸-۲۲۱). ارزش این تذکره بیشتر به سبب تراجم شعرای معاصر و نقد و بررسی شیوهٔ کلام برخی از آنهاست. اختر می‌خواست نسخه‌ای از این تذکره را به ایران هم بفرستد (همان، ۲۳۲)، اما ظاهراً این آرزو تحقق نیافت، زیرا نسخه‌ای از *آفتاب عالمتاب* در فهارس نسخه‌های خطی کتابخانه‌های ایران ذکر نشده است. یگانه نسخهٔ خطی این تذکره در کتابخانهٔ نواب شمس آباد از توابع فرخ آباد هند موجود است (همان، ۲۱۵) و این ظاهراً همان نسخه‌ای است که صبا به هنگام تألیف روز روشن (۱۲۹۵ق) در دست داشته، و می‌گوید که برخی از حواشی آن به خط مؤلف است (همانجا). این تذکره تاکنون به چاپ نرسیده است، اما در اواخر سدهٔ ۱۳ق مورد توجه تذکره نویسان شبه قاره بوده، و علی حسن خان در *صبح گلشن*، صبا در روز روشن و ابوالقاسم محتشم در *اختر تابان* از آن بسیار استفاده کرده‌اند.

۲. *بهار بی‌خزان*، مجموعهٔ نثر و نظم اختر است که در ۱۲۵۷ق تألیف شده است. اختر در ابتدای کتاب از توانایی خود در شعرگویی و نثر نویسی سخن گفته، و به ناقدان نظم و نثر خود پاسخ داده است. دو تن از بزرگان معاصر او، نواب غلام حسین خان شاهجهان پوری و غلام اعظم محمدی افضل، نوهٔ شاه اجمل الله آبادی، بر آن تقریظ نوشته‌اند. نسخهٔ خطی این کتاب در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (شم ۸۰۱۲) موجود است (نک: مرکزی، ۷/۱۷، که در ضبط نام کتاب و تاریخ تألیف آن سهوی رخ داده است).

۳. *حدیقة الارشاد*، شامل نمونه‌هایی در انشا و ترسل و القاب و خطابات است که در نامه‌نگاری به کار می‌آید. مؤلف این کتاب را به دستور نواب محمدعلی خان بهادر سپهدار جنگ در ۱۲۲۶ق تألیف کرده است. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ خدابخش پتنه (شم ۸۸۷) موجود است (بانکیپور، IX/123).

۴. *دیوان* غزلیات. ایوانف (ص 220) احتمال داده است که این *دیوان*، از آنِ اکبرعلی اخترسرهندی باشد، اما قاسمی آن را از محمدصادق خان اختر می‌داند، زیرا شاعر در آن به محمد لعل و استاد خود قتیل و به شهر لکهنو اشاره کرده است («دیوان...»، ۱۶۷ـ۱۶۸). نسخهٔ خطی این *دیوان* در مجموعهٔ کرزن، انجمن آسیایی بنگال کلکته (شم ۲۱۰ـ۲) موجود است (همان، ۱۶۶).

۵. *صبح صادق*، سرگذشت مؤلف است که پیش از ۱۲۶۷ق تألیف شده است. مؤلف در آن آزردگی خاطر خود را از وضع زمانه و مردم روزگار خود بیان داشته است. این کتاب در ۱۲۹۲ق در مطبع چشمهٔ فیض میرت، چاپ شده است.

۶. *گلدستهٔ محبت*، گزارش سفر لرد هیستینگز از کلکته به لکهنو و دیدار او با غازی الدین حیدر در ربیع الآخر ۱۲۳۰ است. این کتاب در ۱۲۳۹ق در مطبع سلطانی لکهنو چاپ شده است.

۷. *محامد حیدریه*، که آن را در اوصاف و محامد غازی‌الدین حیدر نوشته، و بدو پیشکش کرده است. در این کتاب، علاوه بر مطالبی دربارهٔ نویسنده و ممدوح او، اطلاعات ارزشمند جغرافیایی دربارهٔ لکهنو نیز دیده می‌شود. این کتاب در ۱۲۳۸ق در مطبع مرتضوی لکهنو به طبع رسیده است.

۸. *مخزن الجواهر*، در شرح حال فرمانروایان هفت اقلیم از آغاز تا عهد بابریان شبه قاره در عصر مؤلف است. اختر این کتاب را پس از ملاقات با هنری الیوت در علیگره به درخواست وی، در ۱۲۶۳ق نوشته، و بدو تقدیم کرده است. نسخه‌های خطی آن در موزهٔ ملی پاکستان (شم N.M۱۹۶۲ـ۱۵۲) و موزهٔ بریتانیا (شم or.۱۷۸۴) موجود است (نوشاهی، ۷۴۳؛ ریو، III/900).

مطابق یادداشتی که اختر در حاشیهٔ مثنوی *سراپاسوز* (نک: دنبالهٔ مقاله)، نسخهٔ خطی دانشگاه هندوی بنارس دارد، وی تا آن زمان ۱۹ کتاب تألیف کرده، و نسخه‌هایی از آنها به کشمیر و کابل رسیده بوده است (قاسمی، «تذکره...»، ۲۳۲). عنوانهای برخی از دیگر آثار او اینهاست: *بهار اقبال*، *تاریخ مآثر الملوک*، *گلزار خسروی*، *گنج نیرنگ*، *شمس المدایح*، *لوامع النور فی وجوه المنثور*، *مفید المستفید*، *نقود الحکم*، *نورالانشاء*، *هفت اختر* و *هفت دانش* (صدیق حسن، ۶۳؛ سکسینه، ۲۳۵؛ عبدالحی، *نزهة...*، ۲۲۴/۷؛ قاسمی، همان، ۲۱۵؛ استوری، I/707؛ ناصر، ۳۰۱/۱).

ب. اردو: ۱. *سراپاسوز*. اختر این مثنوی بزمی را در ۱۲۳۱ق در ۶۵۰ بیت سروده بود، اما جواد علی جواد آن را در ۱۳۱۱ق به نام خود چاپ کرده است (نک: زیدی، ۱۰۶). ۲. *دیوان*. نسخه‌ای خطی از آن در دانشگاه بنارس موجود است (قاسمی، همان، ۲۳۱). تذکره نویسان برخی از اشعار او را نقل کرده‌اند (نک: صدیق حسن، همانجا؛ عبدالحی، همانجا؛ ناصر، ۳۰۲/۱؛ محمد حسین، ۳۹؛ قادربخش، ۲۶۰/۱ـ۲۶۴).

مآخذ: دیوان بیگی شیرازی، احمد، *حدیقة الشعراء*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ زیدی، علی جواد، *اردو مثنوی*، لکهنو، ۱۹۸۵م؛ سری رام، *خمخانهٔ جاوید*، لکهنو، ۱۹۰۸م؛ سکسینه، رام بابو، *تاریخ ادب اردو*، ترجمهٔ میرزا محمد عسکری، کراچی، غضنفر آکادمی؛ صبا، محمد مظفرحسین، *تذکرهٔ روز روشن*، به کوشش محمدحسین رکن زاده آدمیت، تهران، ۱۳۴۳ش؛ صدیق حسن خان، محمد، *شمع انجمن*، بهوپال، ۱۲۹۳ق؛ ظهیر بلگرامی، *تقریظ مصباح الهدایت* (ترجمهٔ *عوارف المعارف*)، لکهنو، ۱۲۹۱ق؛ عبدالحی، *گل رعنا*، لاهور، ۱۹۶۴م؛ همو، *نزهة الخواطر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق؛ غالب دهلوی، اسدالله خان، *عود هندی*، به کوشش مرتضی حسین فاضل، لاهور، ۱۹۶۷م؛ قادربخش، *تذکرهٔ گلستان سخن*، لاهور، ۱۹۶۶م؛ قاسمی، شریف حسین، «تذکرهٔ آفتاب عالمتاب»، *غالب نامه*، دهلی، ۱۹۸۲م، ج ۳، شم ۲؛ همو، «دیوان قاضی محمد صادق اختر»، *بیاض*، دهلی، ۱۹۸۵م، س ۵، شم ۱ـ۲؛ محمدحسین خان، *تذکرهٔ ریاض الفردوس*، به کوشش مرتضی حسین فاضل، لاهور، ۱۹۶۸م؛ مرکزی، خطی؛ ناصر، سعادت علی خان، *تذکرهٔ خوش معرکه زیبا*، به کوشش مشفق خواجه، لاهور، ۱۹۷۰م؛ نوشاهی، عارف، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزهٔ ملی پاکستان کراچی*، اسلام آباد، ۱۳۶۲ش؛ نیز:

Bankipore; Ivanow, W., *Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Curzon Collection Asiatic Society of Bengal*, Culcutta, 1926; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1883; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1970.

عارف نوشاهی

اَخْتَر، مشهورترین روزنامهٔ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی به زبان فارسی که در استانبول منتشر می‌شد. این روزنامه به یاری میرزا محسن‌خان معین الملک، سفیر ایران و به تشویق میرزا نجفقلی‌خان نایب سفارت ایران در عثمانی، به مدیریت محمد طاهر تبریزی، در استانبول تأسیس شد و نخستین شمارهٔ آن، روز پنجشنبه ۱۶ ذیحجهٔ ۱۲۹۲ق/۱۳ ژانویهٔ ۱۸۷۶م با نویسندگی میرزا مهدی اختر، منتشر شد و نشر آن تا ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م ادامه یافت (براون، *تاریخ مطبوعات...*، ۱۴۵/۲ـ۱۴۶؛ کهن، ۱۰۱/۱؛ ساسانی، ۲۰۵).

حاج میرزا نجفقلی خان (نجفعلی) خویی متخلص به دانش، مترجم ترکی سفارت ایران در استانبول و مؤلف *میزان الموازین فی امرالدین* که مردی فاضل بود، به عنوان مؤسس، مشوق و نویسنده، در نشر روزنامهٔ *اختر* سهمی بزرگ داشت (بامداد، ۲۸۰/۶ـ۲۸۱؛ آرین پور، ۲۵۰/۱). وی با یاری میرزا مهدی تبریزی معروف به منشی اختر (۱۲۵۵ـ ۱۳۲۵ق/۱۸۳۹ـ۱۹۰۷م)، یکی از نویسندگان احتمالی کتاب *ابراهیم بیک* (صدر هاشمی، ۶۳/۱ـ۶۴؛ کسروی، ۴۱) و محمد طاهر تبریزی که فقط ادارهٔ چاپخانه را بر عهده داشت و گاه نیز مقاله می‌نوشت (فراهانی، ۳۱۵)، کار نشر روزنامه را پیش می‌برد. از نامهٔ معین الملک به وزارت خارجه برمی‌آید که سرپرستی و چاپ و نشر روزنامه در آغاز بر عهدهٔ محمد طاهر بوده، ولی از آنجا که وی به تنهایی از عهدهٔ انجام دادن همهٔ امور برنمی‌آمده است، میرزا نجفقلی خان مأمور شد تا او را در این کار یاری دهد (ساسانی، همانجا). هیأت تحریریهٔ آن که بیش از ۵ یا ۶ تن نبودند، زیر نظر محمد طاهر کار می‌کردند (فراهانی، همانجا). *اختر* در آغاز تأسیس، غیر از جمعه‌ها و یکشنبه‌ها، هر روز و پس از چندی هفته‌ای دوبار، شنبه‌ها و چهارشنبه‌ها، و در سالهای آخر هفته‌ای یک بار در ۸ صفحه و با چاپ سربی انتشار می‌یافت و در حقیقت نخستین روزنامه به زبان فارسی بود که با حروف سربی به چاپ می‌رسید (صدر هاشمی، همانجا؛ تربیت، ۵، حاشیه).

نشر مقالات بیدارگر در *اختر* که تنها روزنامهٔ خواندنی روزگار خود به شمار می‌رفت، روز به روز به نفوذ آن در میان مردم افزود و دولت ایران را بیمناک ساخت و از این روی، پخش و خواندن آن در زمان صدارت امین السلطان از سوی شخص ناصرالدین شاه ممنوع شد و به همین سبب در ۱۲۹۳ق (پس از انتشار شمارهٔ ۶۰) از نشر آن در عثمانی نیز جلوگیری شد، اما بار دیگر در ۱۲۹۴ق آغاز به کار کرد و تا ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م که به فرمان دولت عثمانی تعطیل شد، نشر آن ادامه یافت (کهن، ۱/۱۰۲-۱۰۴).

روزنامهٔ *اختر* در مدتی کوتاه در ایران، قفقاز، ترکیه، هندوستان، عراق و نقاط دیگر آنچنان نفوذ کرد که در برخی نواحی قفقاز که مردم عامی خواندن روزنامه را کفر و گناه می‌دانستند، خواص را که به خواندن این روزنامه اشتیاق می‌ورزیدند، «اختری مذهب» می‌خواندند و شهرت آن تا بدانجا رسید که روزنامه را، اختر و روزنامه‌فروش را اختری می‌نامیدند و در تمام مجالس سخن از اخبار مندرج در آن در میان بود (صالحیار، ۱۱۸؛ آرین پور، ۱/۲۵۰؛ براون، همان، ۲/۱۴۶).

اختر که آغازگر موج نوین روزنامه نگاری، و از دستاورد های آزادیخواهان مهاجر شمرده شده، با نشر مقالاتی در ستیز با استبداد و مظاهر آن، نقشی بزرگ در بیداری ایرانیان داخل و خارج کشور داشته است. مقالات و گزارشهای جسورانهٔ این روزنامه دربارهٔ موضوعاتی چون آزادی، قانون (مثلاً چاپ ترجمهٔ مقالهٔ «قانون اساسی» مدحت پاشا)، بد رفتاری پلیس با مردم، اوضاع نابسامان وزارتخانه‌های ایران، انتقاد از روزنامه‌های دولتی ایران، تفسیر محتوای فرمایشی آنها و نیز نشر نامه‌های مردم در اعتراض به این نوع مقاله‌ها، گزارش رویدادهای مهم کشوری مانند واگذاری امتیاز توتون و تنباکو، فروش سواحل جنوب شرقی بحرخزر به دولت روسیه، آشنا ساختن مردم با اوضاع جهان از طریق چاپ اخبار تلگرافی کشورهای دیگر و جز آنها، همه بیانگر گرایشهای سیاسی-اجتماعی، بی پروایی و شیوهٔ عمل گردانندگان آن بود (اعتماد السلطنه، ۱۳۱، ۱۸۰، ۲۱۷؛ بامداد، ۴/۴۹۲؛ ناطق، ۱-۴؛ کهن، همانجا؛ آدمیت، شورش...، ۱۰، *اندیشهٔ ترقی...*، ۴۰۹؛ صدرهاشمی، ۱/۶۳؛ سرداری نیا، ۵۱۵).

در کنار نشر این دست مقالات در این روزنامه، چاپ مقالات هنری مثلاً دربارهٔ تماشا و تماشاخانه، ترجمه و تلخیص *حاجی بابای اصفهانی* (به قلم میرزا حبیب اصفهانی)، چاپ اخبار مربوط به «تیاتر»ها و نیز چاپ آگهیهای تبلیغاتی اپراها و نمایش و نمایشنامه، نشان می‌دهد که دست اندرکارانش نه تنها با هنر بیگانه نبوده‌اند، بلکه در راه شناسایی و گسترش آن نیز می‌کوشیده‌اند (نک: ملک پور، ۱/۱۰۷-۱۰۸).

نویسندگان *اختر* غالباً مردانی آزادیخواه، مترقی، غیرتمند و هنر دوست بودند که از جملهٔ آنان می‌توان میرزا آقاخان کرمانی مؤلف *رضوان* و *نامهٔ باستان* را نام برد. وی که در استانبول از راه تدریس و رونویسی کتابهای خطی زندگی می‌گذراند، با چاپ مقالات تند و انتقادآمیز در این روزنامه، هویت اصلی خود را آشکار ساخت. نشر این مقالات و به ویژه مقالهٔ جسورانه‌اش دربارهٔ امتیاز تنباکو، خشم شاه ایران را چنان برانگیخت که مصرانه وی را از دولت عثمانی استرداد کرد. دولت عثمانی نیز پس از تعطیل *اختر*، وی را همراه با شیخ احمد روحی و خبیرالملک که آنان نیز از گردانندگان مؤثر روزنامه بودند به ایران گسیل داشت (ذیحجهٔ ۱۳۱۳) و دو ماه بعد هر ۳ تن در تبریز به قتل رسیدند (آدمیت، *اندیشه‌های...*، ۲۲-۲۳؛ بالایی، ۴۵-۴۶؛ صالحیار، ۱۱۹؛ آرین پور، ۱/۳۹۱).

از دیگر نویسندگان *اختر*، میرزایوسف خان مستشار الدوله بود. او که از پیشروان نظریهٔ تغییر و اصلاح خط به شمار می‌آید، برای نیل به این هدف، فتوایی از حاجی میرزا نصرت، مجتهد مشهد گرفت و با مقالهٔ خود در *اختر* به چاپ رساند. وی نیز سرانجام به اتهام نوشتن مقاله‌هایی با امضای مستعار دربارهٔ نابسامانیها در وزارتخانه‌های ایران، از خدمت دولت معزول و زندانی شد (اعتمادالسلطنه، ۲۱۷-۲۱۸؛ تربیت، ۵-۶؛ بامداد، ۴/۴۹۰-۴۹۲).

از دیگر همکاران اختر می‌توان میرزا حبیب اصفهانی مترجم *حاجی بابای اصفهانی* و نویسندهٔ *غرایب عوائد الملل* در باب مردم شناسی و نیز دستور *زبان فارسی* را نام برد (ملک پور، همانجا؛ نیز نک: آرین پور، ۱/۳۳۷؛ آدمیت، همان، ۲۲).

ابوالنصر فتح‌الله خان شیبانی نیز از شاعرانی بود که اشعار برگزیده و وطنی او در *اختر* به چاپ می‌رسید (براون، *تاریخ ادبیات...*، ۲۴۴). از دیگر نویسندگان *اختر*، محمدعلی خان کاشانی، ناشر *ثریا* و *پرورش*، و میرزا حبیب دستان را که از بدو تأسیس *اختر* با آن همکاری داشت، می‌توان نام برد (بامداد، ۱/۳۲۶؛ براون، *تاریخ مطبوعات*، ۲/۱۴۶-۱۴۷؛ کهن، ۱/۱۰۱؛ محیط طباطبایی، ۳۹).

اختر چندی جمال‌الدین اسدآبادی را به سبب همکاریش با ملکم خان در انتشار روزنامهٔ *قانون* مورد اعتراض و انتقاد قرار داد، اما هنگامی که وی در ۱۳۱۰ق به دعوت سلطان عبدالحمید برای پیش برد اندیشهٔ اتحاد اسلام از لندن به استانبول آمد، نویسندگان این روزنامه نیز بدو نزدیک شدند و به انتشار عقاید او پرداختند، تا بدانجا که با اقدامات علاء الملک، سفیر ایران، *اختر* که نزدیک به ۲۰ سال آیینهٔ اندیشه‌های ایرانیانی بود که به قصد و امید ایجاد دگرگونی در اوضاع نابسامان وطن خویش دل به غربت سپرده بودند، در ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م توقیف و تعطیل شد (همو، ۳۹-۴۰).

مآخذ: آدمیت، فریدون، *اندیشهٔ ترقی و حکومت قانون*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، *شورش بر امتیازنامهٔ رژی*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ آرین پور، یحیی، *از صبا تا نیما*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ اعتمادالسلطنه، محمد حسن، *روزنامهٔ خاطرات*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ بامداد، محمود، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بالایی، کریستف و میشل کویی پرس، *سرچشمه‌های داستان کوتاه فارسی*، ترجمهٔ احمد کریمی حکاک، تهران، ۱۳۶۶ش؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبیات ایران*، ترجمهٔ رشید یاسمی، ۱۳۲۹ش؛ همو، *تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دورهٔ مشروطیت*، ترجمهٔ محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ تربیت، محمدعلی، *دانشمندان آذربایجان*، تهران، ۱۳۱۴ش؛ ساسانی، خان ملک، *یادبود های سفارت استانبول*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ سرداری نیا، صمد، *مشاهیر آذربایجان*، تبریز، انتشارات

ذوقی؛ صالحیار، غلامحسین، چشم انداز جهانی و ویژگیهای ایرانی مطبوعات، تهران، ۱۳۵۵ش؛ صدرهاشمی، محمد، تاریخ جراید و مجلات ایران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فراهانی، میرزا حسین، سفرنامه، به کوشش حافظ فرمانفرمائیان، تهران، ۱۳۴۲ش؛ کسروی، احمد، تاریخ مشروطهٔ ایران، تهران، ۱۳۴۴ش؛ کهن، گوئل، تاریخ سانسور در مطبوعات ایران، تهران، ۱۳۶۰ش؛ محیط طباطبایی، محمد، تاریخ تحلیلی مطبوعات، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ملک پور، جمشید، ادبیات نمایشی در ایران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ناطق، هما، مقدمه بر روزنامهٔ قانون میرزا ملکم خان، تهران، ۱۳۵۵ش.

پیرایه یغمایی

اَخْتَری، مصلح‌الدین مصطفی‌بن شمس‌الدین احمد (د ح ۹۶۸ق/ ۱۵۶۱م)، فقیه و لغت شناس ترک. وی در قره حصارِ افیون زاده شد و به‌همین جهت او را قره حصاری نیز می‌نامند (اختری، ۲؛ بغدادی، ۴۳۴/۲؛ «دائرة المعارف...[1]»، II/184). از تاریخ تولد، حوادث زندگانی و استادان وی مطلبی در منابع نیامده است. او از زادگاه خود به کوتاهیه کوچ کرده، و تا پایان عمر در همانجا به مدرسی مشغول بوده است (ثریا، ۳۷۳/۴).

اختری از علمای عهد سلطان سلیمان قانونی (حک ۹۲۶-۹۷۴ق/ ۱۵۲۰-۱۵۶۶م) است (حاجی خلیفه، ۳۱/۱؛ سامی، ۸۰۳/۲) و در ادبیات عرب، علم لغت و علوم دینی تبحر داشته (YA, I/327؛ عطایی، ۲۰). تاریخ درگذشت او را به اختلاف ۹۶۱ق (ثریا، همانجا)، ۹۶۸ق (عطایی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۵۷۴/۱) و ۹۸۶ق (بروسه‌لی، ۲۲۵/۱) آورده‌اند.

آثار:

الف- چاپی: اختری کبیر، مهم‌ترین اثر وی، فرهنگی عربی- ترکی است که به گفتهٔ خود او بر پایهٔ فرهنگهای مهم عربی چون *صحاح* جوهری، *الدستور*، *التکمله*، *المجمل*، *المغرب* و *المتقدمة* (ظاهراً *مقدمة الادب* زمخشری) و جز اینها تألیف شده است و در آن واژه‌های دشوار و لغاتی که کاربرد بیشتری دارند، فراهم آمده، و بر حسب حروف کلمات ــ نه ریشهٔ آنها ــ و به ترتیب حروف تهجی (در ۲۸ باب و هر باب در ۲۸ فصل) تدوین شده است (نک: ص ۲-۳). اختری اثر خود را در سه حجم مختلف کبیر، متوسط (اوسط) و صغیر تنظیم و تألیف کرده است (عطایی، همانجا؛ اولیا چلبی، IX/27).

اختری کبیر که حاوی ۴۰ هزار کلمه است، به نوشتهٔ مؤلف در ۹۵۲ق در کوتاهیه پایان یافته (نک: ص ۱۲۰۳) و نخستین بار در ۱۲۴۲ق/ ۱۸۲۶م در استانبول به چاپ رسیده است. پس از آن نیز بارها در ترکیه، مصر، ایران، هند و کریمه در قطعهای مختلف و در یک یا دو مجلد چاپ شده است. این فرهنگ به سبب در برداشتن گویشهای محلی نواحی قره حصار افیون و کوتاهیه و نیز از نظر زبان شناسی دارای اهمیت است (IA, I/228).

ب- خطی: ۱. *تاریخ اختری*، به زبان عربی، در شرح حال پیامبران از آدم تا خاتم و خلفای راشدین و نیز برخی از بزرگان اسلام (بروسه‌لی، همانجا؛ بغدادی، ۴۳۴/۲-۴۳۵) که یک نسخه از آن در کتابخانهٔ فاتح استانبول (دفتر...، ۲۴۱) و نسخه‌ای دیگر در پاریس موجود است (بلوشه، شم 5880). ۲. *جامع المسائل*، دربارهٔ برخی از مسائل فقهی که به *ام الفتاوی* نیز معروف است (بغدادی، همانجا؛ زرکلی، ۲۲۸/۷). نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های سلیمانیه، و قلیچ علی پاشا موجود است («دائرة المعارف»، همانجا). ۳. *شرح الرسالة الکفوی فی الادب*. از این اثر فقط یک نسخه در کتابخانهٔ سلیمانیهٔ استانبول وجود دارد (همانجا).

ج- آثار یافت نشده: ۱. *جامع اللسان*، اثری است در باب مسائل فقهی (بروسه‌لی، همانجا)؛ ۲. *حامل المحاضرات* (بغدادی، همانجا).

مآخذ: اختری، مصطفی، *اختری کبیر*، استانبول، ۱۳۱۱ق؛ بغدادی، *هدیه*؛ بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ ثریا، محمد، *سجل عثمانی*، (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۱۶ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ *دفتر فاتح کتبخانه‌سی*، استانبول، ۱۱۵۵ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ سامی، شمس الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ عطایی، عطاءالله، *حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق*، استانبول، ۱۹۸۹م؛ نیز:

Blochet; Evliya Çelebi, *Seyahetname*, Istanbul, 1935; IA; *Türkiye diyanet vakfı Islâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1989; YA.

جلال خسروشاهی

اَخْتَسان، یا اِخْتِسان، تاج‌الدین محمد بن صدر بن علایی عبدوسی، ادیب پارسی‌گوی هند و رئیس دارالانشای غیاث‌الدین تغلق (حک ۷۲۰-۷۲۵ق/ ۱۳۲۰-۱۳۲۵م) و جانشین وی محمد بن تغلق (حک ۷۲۵-۷۵۲ق). از وی با عنوان آخْتِتان نیز یاد شده است (ظهورالدین، ۳(۱)/۱۷۷)، اما از آنجا که تقریباً در تمامی نسخه‌های موجود کتاب وی *بساتین الانس*، نام او به صورت اختسان آمده، این صورت درست نمی‌نماید. همچنین وی را با عنوان عبدوسی (خیامپور، ۱۷۱؛ دانش پژوه، ۲۳)، عیدروسی (جالبی، ۴۸۷/۱) و عیدوسی (ریو، TS: II/752، شم 877) نیز آورده‌اند که به‌نظر می‌رسد دو شکل اخیر تصحیف شدهٔ عبدوسی باشد. اختسان چنانکه خود می‌گوید، در دهلی زاده شد و پدرش نیز از اهالی دهلی بود (گ ۱۸ الف)؛ از این‌رو وی را دهلوی (تقی‌الدین، گ ۳۰۹ الف) و هندی نیز خوانده‌اند (فصیح، ۷۸/۳). از آنجا که اختسان تاریخ تألیف *بساتین الانس* را ۷۲۶ق، و در ۲۶ سالگی خود ذکر کرده است (همانجا)، می‌توان گفت که ولادت وی در ۷۰۰ق/ ۱۳۰۱م روی داده است.

اختسان در ۲۰ سالگی به ریاست دارالانشای دربار غیاث‌الدین تغلق گمارده شد (فرشته، ۱۳۰/۱؛ EI², S, 409) و در لشکرکشی به بنگال در این منصب ملازم وی بود و هنگام تسخیر تیروت بیمار شد و مدتی نسبتاً طولانی در این شهر در بستر افتاد (TS، همانجا؛ ریو، EI², S: II/753، همانجا). در همین ایام بود که *بساتین الانس* را تألیف کرد (همانجاها؛ ظهورالدین، همانجا). اختسان یک‌بار به عنوان سفیر به ایران گسیل شد، اما از تاریخ سفر و مدت اقامت وی در ایران و نیز نام سلطانی که وی به دربارش فرستاده شده بود، اطلاعی در دست نیست.

1. Türkiye ...

محمد بهامد خانی می‌نویسد: اختسان را در بازپسین سالهای سلطنت محمد بن تغلق به دربار سلطان ابوسعید ایلخانی در تبریز فرستادند و وی در راه بازگشت به هند در تهاتهٔ سند خبر درگذشت سلطان محمد را شنید و در همانجا ماند و اندکی بعد درگذشت (گ ۴۰۵ ب)؛ اما از آنجا که ابوسعید ایلخانی در ۷۳۶ق درگذشته است و اختسان در بازپسین سالهای سلطنت محمد، یعنی اندکی پیش از ۷۵۲ق به ایران فرستاده شده بود، سفارت وی در دربار ابوسعید قابل پذیرش نیست.

کتاب *بساتین الانس* حکایت عشق شاه کشورگیر و شاهزاده خانم ملک آرای از داستانهای هندی است. اختسان این داستان عاشقانه را که توسط یکی از دوستانش از سنسکریت به فارسی ساده ترجمه شده بود، به‌خواهش وی به نثر فاخر فارسی درآورد و در خلال آن ابیات بسیاری به فارسی و عربی از جمله قصیده‌ای در ستایش از محمدشاه گنجاند. او این اثر را به سلطان محمد بن تغلق تقدیم کرد. کتاب با ستایش غیاث‌الدین تغلق و محمد تغلق آغاز می‌شود و با سپاس از یاریهای محمد به شاعر، پایان می‌یابد. *بساتین* دارای ۱۵ حکایت متداخل به سبک *کلیله و دمنه* و *مرزبان‌نامه* است و در اغلب حکایتهای آن رویدادهایی چون بلبل شدن عاشق و گل شدن معشوق، یا حلول روح در کالبد دیگری چون طوطی و جز آن دیده می‌شود. نویسنده در خلال این داستانها به بیان مسائل سیاسی و امور کشورداری پرداخته است. مهم‌ترین بخش این اثر مقدمهٔ مفصل آن است که آگاهیهایی دربارهٔ مؤلف و نیز وقایع دورهٔ غیاث‌الدین تغلق، به‌ویژه لشکرکشی وی به بنگال و تیروت و نیز رویدادهای دورهٔ محمدشاه به‌دست می‌دهد. به‌سبب اهمیتی که این مقدمه از نظر تاریخی دارد، آن‌را مکمل *تاریخ فیروزشاهی* تألیف برنی دانسته‌اند. در مقدمهٔ آن، نظریات اصلاح طلبانهٔ محمدشاه نیز آمده است. از آنجا که مقدمهٔ *بساتین الانس* اطلاعات فراوانی از دوران سلطنت تغلق به‌دست می‌دهد، آن را *تاریخ تغلق شاه* نیز نامیده‌اند (مرکزی، ۵/۵۶۰؛ ریو، EI², S; II/752-753 ، همانجا).

مؤلف در مقدمه تمایل خویش را به تألیف کتابی دربارهٔ پیروزیهای سلطان بیان داشته است، اما اشتغالات حرفه‌ای و التزام در رکاب سلطان را مانع از آن دانسته، و افزوده است که سلطان نیز به وی اجازهٔ چنین تألیف عظیمی را نمی‌دهد.

اختسان در این کتاب که از آثار نادر ادبی به زبان فارسی پیش از دورهٔ گورکانیان است، نه‌تنها به وقایع تاریخی، که به بیان نکات فرهنگی و آداب و رسوم زمان خویش نیز پرداخته است و در آن اشاراتی به نقاشی، چهره‌پردازی، موسیقی و آلات آن، چوگان و شطرنج، نیز اعیاد و آیینهای مربوط به آنها، مراسم روز عاشورا، آداب و رسوم مختلف و جز آن به‌چشم می‌خورد.

از این کتاب نسخه‌هایی در موزهٔ بریتانیا به شمارهٔ ۷۷۱۷ (ریو، II/752)، در کتابخانهٔ تکلو اوغلوی ترکیه به‌شمارهٔ ۳۹۶۸ («فهرست...»[1]، 252-251)، در توپکاپی‌سرایی (TS، شم 877) و در آکادمی علوم لنین‌گراد به‌شمارهٔ ۹۹۷ب (منزوی، ۵/۳۵۳۲) موجود است. *بساتین الانس* توسط شیخ فخرالدین ابن نشاطی در ۱۰۶۶ق/۱۶۵۵م به زبان اردوی دکنی ترجمه، و به نظم کشیده شده (جالبی، ۱/۴۸۷)، و محمدقاسم هندوشاه مؤلف *تاریخ فرشته* نیز آن‌را خلاصه کرده است (فرشته، ۱/۱۳۰).

مآخذ: اختسان، محمد، *بساتین‌الانس*، نسخهٔ خطی لکهنو، شم ۱۵-۲۹۷؛ بهامد خانی، محمد، *تاریخ محمدی*، نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا، شم ۱۳۷ or؛ تقی‌الدین کاشی، *خلاصة الاشعار*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ خدابخش پتنه، شم ۶۸۴؛ جالبی، جمیل، *تاریخ ادب اردو*، لاهور، ۱۹۷۵م؛ خیام‌پور، عبدالرسول، «چند کتاب خطی مهم فارسی در گوشه‌ای از آسیای صغیر»، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز*، تبریز، ۱۳۲۹ش، شم ۳-۴؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های اتحاد جماهیر شوروی»، *نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، تهران، ۱۳۵۸ش، دفتر هشتم؛ ظهورالدین احمد، «اس دورگی شاعری»، *تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند*، به‌کوشش محمدباقر و وحید میرزا، لاهور، ۱۹۷۱م؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۴م؛ فصیح خوافی، *مجمل فصیحی*، به‌کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۲۹ش؛ مرکزی، خطی؛ منزوی، خطی؛ نیز:

EI², S; Rieu, C., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1966; TS, farsçe; *Türkiye yazmaları toplu kataloğu*, Istanbul, 1984.

نذیر احمد

اِخْتِلافُ الْحَدیث، شاخه‌ای از علوم حدیث که در آن به مقایسهٔ محتوایی احادیث پرداخته می‌شود و وجوه تعارض میان آنها مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در عصر صحابه، اختلافاتی در نقل سنت پیامبر(ص) و احادیث آن حضرت روی داد که گفت و گوهایی را در تبیین علل این اختلاف و روش درست برخورد با آن ایجاب کرد (مثلاً نک: دارمی، عبدالله، ۱/۱۹۴؛ ابن ماجه، ۱/۱۹۹-۲۰۰). در عصر تابعین این موارد دامنه‌ای گسترده‌تر یافت، تا جایی که در سدهٔ ۱ ق، بخش عمده‌ای از اختلافات فقهی میان مکاتب بومی حجاز و عراق، به اختلاف میان روایات مورد استناد آنان بازمی‌گشت. در پایان همان سده، سخن از روشهایی برای برخورد با احادیث «مختلف» در میان بود، چنانکه به عنوان نمونه ابن سیرین به صورت یک روش کلی، درصورت امکان جمع بین دو حدیث با رعایت احتیاط، به حدیث احوط عمل می‌کرد و با این وجود، عمل به حدیث دیگر را نیز جایز می‌شمرد (نک: ابن سعد، ۷(۱)/۱۴۴).

در استنادات روایی ابوحنیفه، سخن از ترجیح سنت ثابت بر سنت غیرثابت در موارد تعارض به میان آمده است (نک: خوارزمی، ۱/۳۵۲-۳۵۴؛ برای تعدیلی از این روش توسط ابویوسف، نک: ه د، ۶/۴۴۵). پافشاری نداشتن ابوحنیفه و حنفیان متقدم بر جمع میان دو حدیث مختلف، برخلاف شیوهٔ معمول نزد اصحاب حدیث، از آنجاست که بسیاری از روایات منسوب به پیامبر(ص) را نامعتبر می‌شناختند (نک: *العالم*...، ۴۳-۴۵؛ دارمی، عثمان، ۱۲۷ به بعد؛ دمیری، ۱/۳۹۹). شافعی در جهت استوار ساختن موضع اصحاب حدیث، روشهایی را برای

---

1. *Türkiye*...

جمع بین دو حدیث مختلف تا حد امکان تدوین کرده (نک: *الرسالة*، ۲۱۶-۲۱۷، ۲۸۲ به بعد)، و به طبقه‌بندی احادیث مختلف پرداخته، گاه آنها را از قبیل ناسخ و منسوخ یا مُجمَل و مفسّر شمرده، و گاه از روشهایی برای ترجیح بین دو روایت سخن گفته است (نک: *اختلاف...*، ۴۰، جم). ابن خزیمه فقیهی دیگر از اصحاب حدیث، به این نظر شهره بود که هرگز دو حدیث با اسانید صحیح با یکدیگر در تضاد نخواهند بود و برای رفع هرگونه تضاد ظاهری، راهی برای تألیف وجود دارد (ابن صلاح، ۲۸۵).

در بازگشت به پایان سدۀ ۲ق، باید گفت که برخی از قدمای معتزله چون ابراهیم نظّام نیز به سختی به اصحاب حدیث تاخته، و بسیاری از روایات آنان را برساخته دانسته‌اند (نک: ابن قتیبه، ۲۷-۲۸؛ بغدادی، ۸۹، ۱۹۲)؛ گویا همو ست که در یکی از آثار خود مجموعه‌ای از روایات اصحاب حدیث را گرد آورده، و دو به دو به بیان تضاد بین آنها پرداخته است (نک: ابن قتیبه، ۸۷ به بعد). نظیر چنین گزینشی از احادیث متضاد در روایات اصحاب حدیث، در کتاب *الایضاح* فضل ابن شاذان نیشابوری (د ۲۶۰ق) از متکلمان امامیه نیز دیده می‌شود (نک: ص ۲۶ به بعد). در میان امامیه باید کهن‌ترین گفتار در باب اختلاف الحدیث را روایت بلند ابان بن ابی عیاش (د ۱۳۸ق) به نقل از سُلَیم از امام علی(ع) دانست که در آن، وجود احادیث بر ساخته، احادیث ناشی از وهم صحابی، و نیز وجود ناسخ و منسوخ، عام و خاص و محکم و متشابه در احادیث نبوی عوامل تعارض میان احادیث دانسته شده‌اند (نک: *کتاب سلیم...*، ۱۰۳-۱۰۷؛ کلینی، ۶۲/۱-۶۴؛ نعمانی، ۴۹-۵۲؛ نیز برای مختصری از آن به روایت شعبی، نک: ابن جوزی، ۱۴۲-۱۴۳). از زبان امامان باقر، صادق، کاظم و رضا(ع) در سدۀ ۲ق نیز احادیث پرشماری در شیوۀ برخورد با احادیث مختلف و جمع یا ترجیح میان آنها نقل شده است (نک: حر عاملی، ۷۵/۱۸ به بعد؛ نوری، ۱۸۵/۳-۱۸۶).

از نیمۀ دوم سدۀ ۲ق، اختلافات پیش آمده در احادیث مروی از امامان باقر و صادق(ع) نیز به مسأله‌ای مهم در محافل امامیه تبدیل شده بود (مثلاً نک: طوسی، *تهذیب...*، ۲۲۸/۳) و بدین‌ترتیب در دوره‌های بعد عملاً بخش قابل ملاحظه‌ای از مباحث اختلاف حدیث در میان امامیه را این موارد تشکیل می‌داد. به هر روی اختلاف الحدیث با تمامی جوانب آن در این برهه از مسائل موردبحث در محافل امامی بوده است و برپایۀ آنچه از عنوان یکی از آثار نایافتۀ عبدالله بن جعفر حمیری برمی‌آید (*کتاب ما بین هشام بن الحکم و هشام بن سالم و القیاس و الارواح و الجنة و النار و الحدیثین المختلفین*، نک: نجاشی، ۲۲۰)، میان دو صاحب نظر بزرگ امامی: هشام بن حکم و هشام بن سالم در مسألۀ دو حدیث مختلف، اختلاف‌نظرهایی بوده است؛ به‌علاوه در میان آثار هشام بن حکم، ذکر کتابی با عنوان *الاخبار* آمده است (نک: همو، ۴۳۳؛ طوسی، *الفهرست*، ۱۷۵؛ قس: ابن ندیم، ۲۲۴؛ برای روایات موجود از طریق آن دو در این باره، نک: کلینی، ۶۹/۱، ۲۱۸/۲؛ کشی، ۲۲۴). در همان نیم سده، متنی کوتاه در روشهای ترجیح میان دو حدیث مختلف به روایت عالم واقفی داوود بن حصین از عمر بن حنظله رواج یافت که نزد حدیث گرایان امامیه مقبولیتی فراوان یافت و در دوره‌های بعد نیز با عنوان «مقبولۀ عمر بن حنظله» پذیرشی فراگیر یافت (برای متن روایت، نک: کلینی، ۶۷/۱؛ ابن بابویه، *من لا یحضره...*، ۵/۳-۶؛ طوسی، *تهذیب*، ۳۰۱/۶-۳۰۲؛ برای نقدهای آن، نک: صاحب معالم، ۲۴۷، ۲۷۲).

در سده‌های بعد نیز مسألۀ اختلاف الحدیث، به عنوان مسأله‌ای حساس هم از سوی محدثان و هم متکلمان امامیه موردبررسی قرار گرفت و علاوه بر کتب مستقل، برخی از علما چون کلینی در *الکافی* (۶۲/۱ به بعد)، ابن بابویه در *الاعتقادات* (ص ۱۷ به بعد) و مفید در *تصحیح الاعتقاد* (ص ۱۴۶-۱۴۷) بابی را بدین موضوع اختصاص دادند. آثار مستقل در این زمینه از مذاهب گوناگون، عمدتاً به سده‌های ۲-۵ق تعلق دارند و از سدۀ ۵ق به بعد این موضوع به‌صورت بابی از مباحث اخبار در کتب اصول فقه (مثلاً ابوالحسین بصری، ۶۷۲/۲ به بعد؛ سرخسی، ۱۲/۲ به بعد؛ محقق حلی، ۱۵۴ به بعد)، یا به عنوان بابی در کتب علوم الحدیث (مثلاً ابن صلاح، ۲۸۴ به بعد؛ ابن جماعه، ۶۰ به بعد؛ ابن حجر، ۶۹ به بعد) مطرح شده است.

آنچه از تألیفات مستقل مذاهب گوناگون اسلامی در موضوع اختلاف الحدیث شناخته شده، عبارتند از:

۱. *اختلاف الحدیث*، تألیف یونس بن عبدالرحمان (ح ۱۲۵-بعد از ۲۰۰ق/ح ۷۴۳-بعد از ۸۱۶م)، فقیه و متکلم نامدار امامی (نک: طوسی، *الفهرست*، ۱۸۱؛ قس: ابن ندیم، ۲۷۶؛ نجاشی، ۴۴۷). اکنون تنها روایاتی چند در باب اختلاف الحدیث از یونس بن عبدالرحمان در دست است (نک: کلینی، ۴۰/۱، ۶۷؛ کشی، همانجا؛ طوسی، *امالی*، ۲۳۶/۱-۲۳۷؛ نیز حر عاملی، ۸۵/۱۸، شم ۳۰، به نقل راوندی). ۲. *اختلاف الحدیث*، اثر ابوعبدالله محمد بن ادریس شافعی (۱۵۰-۲۰۴ق/۷۶۷-۸۱۹م)، که متنی در بررسی احادیث «مختلف» فقهی به روایت ربیع بن سلیمان از شافعی است و گاه بخشی از کتاب *الام* دانسته شده است (نک: سیوطی، ۱۷۵/۲-۱۷۶). این کتاب که کهن‌ترین اثر بازمانده در اختلاف الحدیث است، بارها از جمله در بیروت (۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م) به‌کوشش محمد احمد عبدالعزیز به چاپ رسیده است. ۳. *اختلاف الحدیث*، تألیف محمد بن ابی عمیر بغدادی (د ۲۱۷ق/۸۳۲م)، دیگر عالم برجستۀ امامی (نک: نجاشی، ۳۲۷). ۴. *اختلاف الحدیث*، اثر علی بن مدینی (د ۲۳۴ق/۸۴۹م)، از عالمان اصحاب حدیث بغداد (نک: ذهبی، ۶۰/۱۱). ۵. *اختلاف الحدیث*، تألیف احمد بن ابی عبدالله برقی (د ۲۷۴ یا ۲۸۰ق/۸۸۷ یا ۸۹۳م)، محدث امامی و گردآورندۀ مجموعۀ *المحاسن* (نک: طوسی، *الفهرست*، ۲۰). ۶. *تأویل مختلف الحدیث*، اثر عبدالله بن مسلم ابن قتیبه (د ۲۷۶ق/ ۸۸۹م)، عالم پر شهرت اصحاب حدیث که گاه با عناوینی دیگر چون *اختلاف الحدیث* نیز خوانده شده است (نک: ابن ندیم، ۸۶؛ رودانی، ۱۲۷). ابن قتیبه در این اثر، هم احادیث اعتقادی و هم فقهی را موردبررسی قرار داده است. بعدها اهل حدیث بر این کتاب انتقادهایی داشته‌اند (نک: ابن صلاح، ۲۸۵؛ نووی،

۱۷۶/۲). این کتاب بارها از جمله در بیروت (۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م) به کوشش محمد زهری نجار به چاپ رسیده است (برای کارهایی در تلخیص و ترجمهٔ آن، نک: هـ د، ۴۵۷/۴). ۷. *اختلاف الحدیث*، تألیف زکریا بن یحیی ساجی (د ۳۰۷ق/۹۱۹م)، از عالمان اصحاب حدیث و گراینده به شافعی (نک: سبکی، ۳۰۰/۳). ۸. *کتاب الحدیثین المختلفین*، اثر محمد بن احمد بن داوود قمی (د ۳۶۸ق/۹۷۹م)، از فقیهان امامیه (نجاشی، ۳۸۴). ۹. *جواب المسائل فی اختلاف الاخبار*، از محمد بن محمد بن نعمان شیخ مفید (د ۴۱۳ق/۱۰۲۲م)، فقیه و متکلم نامدار امامی (همو، ۴۰۰). ۱۰. *کتاب الحدیثین المختلفین*، تألیف احمد بن عبدالواحد ابن عبدون (د ۴۲۳هـ/۱۰۳۲م)، راوی و فقیه امامی (همو، ۸۷). ۱۱. *الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار*، اثر محمد بن حسن شیخ طوسی (د ۴۶۰ق/۱۰۶۸م)، در ۳ جزء (در برخی چاپها ۴ مجلد) که مفصل‌ترین تألیف شناخته شده در این باب است و به احادیث فقهی اختصاص دارد. *الاستبصار* که یکی از کتب اربعه در اخبار امامیه است، بارها از جمله در نجف (۱۳۷۵-۱۳۷۶ق) به طبع رسیده است (برای اطلاعات بیشتر، نک: هـ د، الاستبصار).

گفتنی است که گاه تألیفاتی چون *مشکل الآثار* طحاوی (د ۳۲۱ق/۹۳۳م)، عالم شهیر حنفی (چ حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ق، ۴ ج) نیز به مناسبت نزدیکی موضوع، با گونه‌ای از مسامحه به کتب اختلاف الحدیث ملحق شده‌اند (نک: سیوطی، ۱۷۶/۲؛ کتانی، ۱۵۸).

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *الاعتقادات*، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *من لایحضره الفقیه*، به‌کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ ابن جماعه، محمد، *المنهل الروی*، به‌کوشش محیی‌الدین عبدالرحمان رمضان، دمشق، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن جوزی، یوسف، *تذکرة الخواص*، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *نزهة النظر*، به‌کوشش عبدالسلام مدنی، بنارس، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به‌کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴- ۱۹۱۵م؛ ابن شاذان، فضل، *الایضاح*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن صلاح، عثمان، *علوم الحدیث*، به‌کوشش نورالدین عتر، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۵م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله، *تأویل مختلف الحدیث*، به‌کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ابن ماجه، محمد، *سنن*، به‌کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالحسین بصری، محمد، *المعتمد*، به‌کوشش محمد حمیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به‌کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ حر عاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ خوارزمی، محمد، *جامع مسانید ابی حنیفة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ دارمی، عثمان، *الرد علی بشر المریسی*، به‌کوشش محمد حامد فقی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ دمیری، محمد، *حیاة الحیوان الکبریٰ*، قاهره، مکتبة مصطفی البابی الحلبی؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به‌کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبریٰ*، به‌کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سرخسی، محمد، *اصول*، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق؛ سیوطی، *تدریب الراوی*، به‌کوشش احمد عمر هاشم، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ شافعی، محمد، *اختلاف الحدیث*، به‌کوشش محمد احمد عبدالعزیز، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *الرسالة*، به‌کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ صاحب معالم، حسن، *معالم الاصول*، تهران، ۱۳۷۸ق؛ طوسی، محمد، *امالی*، بغداد/نجف، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ همو، *تهذیب الاحکام*، به‌کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۱ق؛ همو، *الفهرست*، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ *العالم و المتعلم*، به‌کوشش محمد رواس قلعه‌جی و عبدالوهاب هندی ندوی، حلب، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ *کتاب سلیم بن قیس*، بیروت، مؤسسهٔ اعلمی؛ کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، استانبول، ۱۹۸۶م؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به‌کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ محقق حلی، جعفر، *معارج الاصول*، به‌کوشش محمدحسین رضوی، قم، ۱۴۰۳ق؛ مفید، محمد، *تصحیح اعتقادات الامامیة*، قم، ۱۴۱۳ق؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به‌کوشش موسیٰ شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نعمانی، محمد، *الغیبة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۸۶ق؛ نووی، یحیی، «التقریب»، همراه *تدریب الراوی* (نک: هم، سیوطی).

احمد پاکتچی

اِخْتِلافُ الْفُقَها، عنوان شاخه‌ای از علم فقه که در آن به مقایسهٔ آراء فقیهان پرداخته می‌شود. در سخن از پیشینهٔ اختلاف الفقها، باید سرآغاز آن را با پیدایش رأی و نظر در فقه همزمان دانست. برپایهٔ اشارات موجود در منابع، پاره‌ای از موضوعات فقهی وجود داشته که میان صحابه مورد بحث و اختلاف نظر بوده است (مثلاً نک: *مسند زید*...، ۱۳۵؛ صنعانی، ۳۵۶/۱، ۵۶۵/۲، ۱۱/۳)؛ گاه این اختلاف نظر به دو گروه از اصحاب، چون مهاجرین و انصار یا حجازیان و عراقیان باز می‌گشته است (مثلاً نک: همو، ۵۵۷/۱، ۴۳۵/۲). از آن میان، محمد بن ادریس شافعی، اختلاف آراء منتسب به دوتن از فقیهان بزرگ صحابه: امام علی(ع) و ابن مسعود را در کتابی گردآورده است (نک: *الام*، ۱۶۳/۷ به بعد). به طور کلی اختلافات فقهی میان صحابه و پس از آنان تابعین، در برخی از آثار تألیف شده در موضوع اختلاف الفقها، چون *الاشراف* ابن منذر و *الخلاف* طوسی (نک: سطور بعد) بازتاب یافته است.

با دور شدن از عصر پیامبر(ص)، به موازات گسترش دامنهٔ اختلاف آراء میان تابعین و فقیهان سرزمینهای گوناگون، روشهایی نیز در برخورد با این اختلافات پیشنهاد می‌شد؛ روشهایی که در طیفی وسیع، از تخییر در انتخاب یکی از دو یا چند قول، تا سختگیری بر حذف سایر اقوال و یافتن یک قول مصیب را در بر می‌گرفت (نک: ابن مقفع ۳۱۷-۳۱۸؛ ابویوسف، ۱۹، ۵۹، ۹۴-۹۵، ۱۵۶؛ شافعی، *الرسالة*، ۵۶۰ به بعد). در برابر نگرش بدبینانه از سوی نقادان «رأی» نسبت به اختلاف آراء فقیهان (مثلاً نک: ابن بابویه، ۱۵۷، به نقل از امام صادق(ع)؛ ابن مقفع، همانجا)، یک نگرش خوشبینانه در این باره غالب بود؛ این تفکر در قالب احادیثی به نقل از صحابیانی چون عمرو بن عاص و ابوهریره از زبان پیامبر(ص) در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱ ق رواج داشت که اگر فقیهی اجتهاد کند، حتی در صورت خطا کردن، سزاوار پاداش الٰهی خواهد بود (نک: هـ د، ۶۰۰/۶). در همین زمینه حدیثی دیگر نیز ــ دست کم در سدهٔ ۲ ق ــ بر سر زبانها بود که برپایهٔ آن اختلاف امت پیامبر(ص) (یا اصحاب آن حضرت) رحمتی الٰهی پنداشته می‌شد (برای حدیث، نک: ابن بابویه، همانجا؛ سیوطی، *الجامع*...، ۱۳/۱؛ مناوی، ۱۳/۱). در تفسیر این حدیث، چنین می‌گفتند که اتفاق آراء فقیهان، مردم را در تنگنا قرار می‌دهد و اختلاف آنان گونه‌ای از توسع را برای مکلفان ایجاد می‌کند. در منابع امامی، با وجود تأیید اصل حدیث،

چنین تفسیری از آن به شدت محکوم شده است (نک: ابن بابویه، همانجا؛ ابن شاذان، ۱۷؛ «تفسیر»، ۹۱).

بدون سخن از متن حدیث «اختلاف امتی رحمة»، شواهد نشان از آن دارند که تفکر ارائه شده در آن، در اواخر سدهٔ ۱ ق از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است؛ چه آن هنگام که برخی نگرانی خود را از تشتت آراء فقیهان بیان داشتند و از خلیفهٔ فقیه عمر بن عبدالعزیز درخواستند تا مردم را بر مذهبی واحد گرد آورد، او از این امر ناخرسندی نمود و با نامه‌هایی که به سرزمینهای مختلف ارسال داشت، اختلاف میان مذاهب بومی را پذیرا شد (نک: دارمی، ۱۵۱/۱). تحلیل نظری این برخورد را در گفتار عالم کوفی معاصر وی، عون بن عبدالله می‌توان یافت که اگر اختلاف آراء در میان باشد، گونه‌ای از امکان انتخاب برای مکلفان وجود خواهد داشت (نک: همانجا).

از میانهٔ سدهٔ ۲ ق، همزمان با آغاز دورهٔ تدوین در فقه و تألیف آثاری در زمینه‌های گوناگون آن، این نکته نیز به خوبی احساس می‌شد که کنار هم آوردن آراء پیشینیان می‌تواند در مسیر اجتهاد، راه را هموار نماید. قاضی ابویوسف در یکی از آثار خود با عنوان *اختلاف ابی حنیفة و ابن ابی لیلی* به بررسی اختلاف نظرهای فقهی این دو فقیه برجستهٔ مکتب کوفه، پرداخت (چ به کوشش ابوالوفا افغانی، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ نیز برای دو عنوان اثر یافت نشده از او: *اختلاف الامصار* و *الجوامع فی اختلاف الناس*، نک: ابن ندیم، ۲۵۷). محمد بن حسن شیبانی نیز در کتاب *الحجه* به تفصیل به بررسی استدلالی اختلاف آراء میان فقیهان مکتب ابوحنیفه و حجازیان پرداخت (چ لکهنو، ۱۸۸۸م؛ نیز حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۵م؛ نیز برای نوشته‌هایی از شافعی در این زمینه، نک: *الام*، ۹۶/۷ به بعد، جم: ابن ندیم، ۲۶۴؛ GAS, I/487). در اواخر سدهٔ ۲ ق، باید از نوشتهٔ مورخ پرآوازه، محمد بن عمر واقدی با عنوان کتاب *الاختلاف* یاد کرد که به گواهی ابن ندیم (ص ۱۱۱) در آن اختلاف اهل مدینه و اهل کوفه را در ابواب گوناگون فقه مورد بررسی قرار داده بود.

دوره‌ای بسیار مهم در تاریخ تدوین اختلاف فقها، نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ ق و آغاز سدهٔ ۴ ق است که روزگار تألیف مشهورترین کتب در این موضوع و غالباً با عنوان *اختلاف الفقها*ست (نک: سطور بعد). اهمیت کتاب *الجامع الصحیح* یا سنن ترمذی را که اساس آن یک جامع حدیثی است، اما به طور استطرادی در باب باب آن به مطالعهٔ مقایسه‌ای آراء فقیهان پرداخته شده است، نیز نباید نادیده گرفت (مثلاً نک: ترمذی، ۲۵/۱، ۳۱، ۴۱، جم). حرکتی که در این دوره آغاز شده بود، در سده‌های پس از آن شاید با استقبال کمتر استمرار یافت و به کوشش پیروان مذاهب گوناگون، آثاری در این رشته پدید آمد؛ این کتابها بر خلاف نوشته‌های سدهٔ ۳ ق، بیشتر عنوانهای *الخلاف* و *الخلافیات* یا عناوین استحسانی بر خود داشتند (برای نمونه‌ها، نک: سطور بعد). گفتنی است که در هزار سال گذشته، آثاری نیز پدید آمده‌اند که در آنها تنها آراء ابوحنیفه و شافعی مورد مقایسه قرار گرفته‌اند (برای معرفی مهم‌ترین آنها، نک: ه د، ۴۰۷/۵) و در سویی دیگر باید کتابهایی را علاوه کرد که در اختلافات داخلی میان فقیهان یک مذهب نوشته شده‌اند. از این دست کتابها می‌توان به *التقریب* ابوالحسین قدوری (د ۳۶۲ق) در مسائل مورد اختلاف میان ابوحنیفه و اصحابش (نک: لکنوی، ۳۰-۳۱؛ نیز برای دو عنوان مشابه، نک: حاجی خلیفه، ۳۲/۱؛ دفتر...، ۵۸)، و *مختلف الشیعهٔ* علامهٔ حلی (د ۷۲۶ق) در اختلاف آراء میان فقیهان امامیه (چ سنگی، تهران، ۱۳۲۴ق؛ چ جدید، قم، ۱۴۱۲ق به بعد) اشاره کرد.

برخی از کتابهای تألیف شده در باب اختلاف الفقها که به اعتبار تقدم در تألیف یا رواج کتاب از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند، عبارتند از:

۱. *اختلاف العلماء*، اثر محمد بن نصر مروزی (د ۲۹۴ق/۹۰۷م). نسخه‌ای مشتمل بر مجموع ابواب فقهی از این کتاب در دست است که به کوشش صبحی سامرایی در ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م در بیروت به چاپ رسیده و چنین می‌نماید که تحریر مختصر از *اختلاف الفقهاء* کبیری باشد که ابن ندیم از آن سخن گفته است (ص ۲۶۶، دربارهٔ ضبط نام مؤلف به صورت احمد به جای محمد؛ نیز نک: GAS, I/494). مؤلف که خود به مکتب اصحاب حدیث گرایش دارد، نظریات سفیان ثوری را بر دیگر فقیهان مقدم داشته است (مثلاً نک: مروزی، ۲۳، ۲۵، ۲۷؛ نیز نک: سبکی، ۲۵۳/۲).

۲. *الاختلاف و الائتلاف*، تألیف ابو مُضَر عالم معتزلی در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ ق. وی به دور از انتظار در این اثر خود، آراء فقیهان اصحاب حدیث چون اسحاق بن راهویه و احمد بن حنبل را در کنار آراء دیگر فقیهان قرار داد و همین امر اعتراض ابوعلی جبایی را برانگیخت (نک: قاضی عبدالجبار، ۳۰۱-۳۰۲).

۳. *اختلاف الفقهاء*، اثر زکریا بن یحیی ساجی (د ۳۰۷ق/۹۱۹م)، فقیهی از اصحاب حدیث که به شافعی گرایش خاص داشت و در کتاب خود نظریات او را بر دیگر فقیهان مقدم ساخت (نک: ابن ندیم، همانجا؛ ذهبی، ۱۹۸/۱۴؛ برای فهرستی از فقیهانی که او آراء آنان را گرد آورده است، نک: سبکی، ۳۰۰/۳). ساجی خود این کتاب را در یک مجلد اختصار کرده، و نسخه‌ای از این اختصار در دست سبکی بوده است (نک: همانجا). *اختلاف الفقهاء* ساجی نزد فقیهان امامی مکتب بغداد در سدهٔ ۵ ق مورد توجه بوده است (مثلاً نک: مفید، ۳۷؛ سید مرتضی، ۱۹۸؛ طوسی، *الخلاف*، ۲۷۶/۱).

۴. *اختلاف الفقهاء*، تألیف محمد بن جریر طبری (د ۳۱۰ق/۹۲۲م) پایه‌گذار فقه جریری (نک: ابن ندیم، ۲۹۲). او در کتاب خود غالباً قول مالک را بر دیگر فقیهان مقدم داشته است (مثلاً نک: ص ۲۴، ۲۷). از این کتاب تنها بخشهایی به صورت خطی محدود بر جای مانده که کرن در مقاله‌ای با عنوان «اختلاف الفقهاء طبری» به بررسی آنها پرداخته (ص 61 به بعد)، و این بخشهای بازمانده، پاره‌ای توسط همو در قاهره (۱۳۲۰ق/۱۹۰۲م) انتشار یافته، و پاره‌های دیگر را شاخت در لیدن (۱۹۳۳م) به چاپ رسانیده است.

۵. *الاشراف فی اختلاف العلماء*، اثر ابوبکر ابن منذر نیشابوری (د

۳۱۸ق/۹۳۰م) که باید او را فقیهی مستقل، اما نزدیک به مذهب شافعی به شمار آورد. اهمیت ویژه‌ای که برای آراء ابوثور (ه م) در برگ برگ *الاشراف* دیده می‌شود، شایان توجه است. بخشهای بر جای مانده از این کتاب در ابواب معاملات و حدود، به کوشش محمد بن نجیب سراج‌الدین در قطر (۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م) در دو مجلد به چاپ رسیده است. همچنین قطعه‌ای مربوط به مباحث عبادات را سیوطی در رسالهٔ «نوراللمعة» (ص ۲۰۷ به بعد) نقل کرده است. وسعت رواج این کتاب علاوه بر مذاهب گوناگون اهل سنت (مثلاً نک: ابن هبیره، ۲۱۵/۱، ۴۲۷/۲؛ قاضی عیاض، ۵۷۳/۴؛ رودانی، ۱۱۹)، محافل اباضی عمان و شمال افریقا را نیز در برمی‌گرفته است (مثلا نک: ابوسعید، ۱۲۵/۱-۱۲۶؛ کندی، ۱۰/۷، ۲۹، جم؛ درجینی، ۴۷۰/۲، ۴۹۶؛ شماخی، ۱۰۰/۲، ۱۰۶). ابوسعید کدمی از فقیهان اباضی عمان بر *الاشراف*، زیاداتی نوشته است (نک: ه د، ۵۴۸/۵؛ نیز نک: کندی، ۳۳۶/۵-۳۳۷؛ نیز برای اثری با عنوان *الاوسط من السنن و الاجماع و الاختلاف* ازابن منذر و نسخه‌های خطی آن، نک: GAS,I/496).

۶. *اختلاف الفقهاء*، تألیف ابوجعفر طحاوی (د ۳۲۱ق/۹۳۳م)، فقیه نامدار حنفی. طحاوی در این اثر به اختلاف میان ۳ مذهب حنفی، مالکی و شافعی به طور گسترده، و به نظریات دیگر فقیهان کهن در سطحی محدودتر پرداخته، و به‌طبع آراء حنفیان را بر دیگران مقدم داشته است. در این اثر پس از مذاهب سه گانه، به آراء سفیان ثوری توجه ویژه‌ای دیده می‌شود (مثلاً نک: ۴۷/۱-۵۰، ۵۳ -۵۴). بررسی اختلافات داخلی در مذهب حنفی نیز در این کتاب به تفصیل آمده است (مثلاً ۴۷/۱، ۵۱، ۶۳). جلد نخست این کتاب به کوشش محمد صغیر حسن معصومی در اسلام‌آباد پاکستان (۱۳۹۱ق) به چاپ رسیده است. ابوبکر جصاص رازی (د ۳۷۰ق/۹۸۰م) اختصاری از این کتاب فراهم آورده که بخشهایی از آن به صورت نسخه‌های خطی باقی است (نک: حاجی خلیفه، ۳۲/۱؛ GAS,I/441). عالمان امامی بغداد بـه *اختلاف الفقهاء* طحاوی توجه داشته‌اند و این اثر یکی از منابع اساسی سید مرتضی در *الانتصار* بوده است (مثلاً نک: ص ۸، ۱۰).

۷. *مختلف الروایة*، اثر ابوالليث سمرقندی (د ۳۷۳ق/۹۸۳م)، فقیه حنفی ماوراءالنهر، در باب اختلافات فقهی میان ابوحنیفه، مالک و شافعی (نک: حاجی خلیفه، ۱۶۳۶/۲؛ نیز نک: ه د، ۲۰۴/۶). نسخه‌های شایع کتاب از سوی علاءالدین سمرقندی (د ۵۵۳ق/۱۱۵۸م) تحریری دوباره است، اما نسخهٔ بدون تحریر آن نیز وجود دارد (نک: همانجا؛ نیز GAS,I/447؛ همچنین برای تألیف مختصری از ابوالليث در اختلاف الفقها با عنوان *تأسیس النظائر*، نک: همان، I/450).

۸. *مسائل الخلاف*، تألیف ابوبکر ابهری (د ۳۷۵ق/۹۸۵م)، فقیه مالکی. این اثر را باید از نخستین گامهای مالکیان در تدوین اختلاف الفقها شمرد که به پیروی از آن چند تن از شاگردان ابهری چون شاگرد خاص او ابوسعید قزوینی در *الالحاف فی مسائل الخلاف*، ابوالقاسم ابن جلاب در *مسائل الخلاف* و ابو تمام علی بن محمد بصری در *مختصر فی الخلاف* در این باره قلم زده‌اند (نک: قاضی عیاض، ۴۰۵/۴، ۴۷۳-۴۷۴، ۶۰۴، ۶۰۵؛ ابن ندیم، ۲۵۳؛ نیز نک: اثر شم ۹ در همین مقاله).

۹. *عیون الادلة فی مسائل الخلاف بین فقهاء الامصار*، اثر ابوالحسن ابن قصار بغدادی مالکی (د ۳۹۷ق/۱۰۰۸م) از شاگردان ابهری. ابواسحاق شیرازی (ص ۱۰۷) آن را بهترین تألیف مالکیان در اختلاف الفقها دانسته است (نیز نک: قاضی عیاض، ۶۰۲/۴). از این اثر نسخه‌ای خطی در جامع قرویین فاس نگهداری می‌شود (نک: GAS,I/482؛ برای استفاداتی از آن، نک: ابن هبیره، ۳۸۴/۲).

۱۰. *الاشراف*، در مسائل خلاف از قاضی عبدالوهاب بن علی مالکی (د ۴۲۲ق/۱۰۳۱م) که از آثار متداول مالکیان در این رشته بوده است (مثلاً نک: همو، ۲۱۵/۱، ۲۲۰؛ ابن خیر، ۲۴۵). گزارش شده که این کتاب در مطبعة الاداره در تونس به چاپ رسیده است (برای نسخه‌های خطی و نیز رابطهٔ آن با *عیون الادلة* ابن قصار، نک: GAS، همانجا).

۱۱. *تأسیس النظر فی الخلافات الفقهیة*، تألیف ابوزید دبوسی (د ۴۳۰ق/۱۰۳۹م) از فقیهان حنفی ماوراء النهر که در قاهره (۱۳۲۰ق) به چاپ رسیده است (برای نسخه‌های خطی آن و نیز دو نسخهٔ دیگر از ابوزید در اختلاف الفقها، نک: GAS,I/456).

۱۲. *مسائل الخلاف*، اثر سید مرتضی علی بن حسین موسوی (د ۴۳۶ق/۱۰۴۴م)، عالم شهیر امامی در بغداد. مؤلف در کتاب دیگرش *الانتصار* (ص ۱۶، ۲۰، جم) بارها بدان ارجاع کرده، و طوسی در *الفهرست* (ص ۹۹) یادآور شده که این کتاب به پایان نرسیده بوده است (نیز نک: آبی، ۱۰۵/۱؛ ذهبی، ۵۸۹/۱۷). علاوه بر این اثر یافت نشده، اطلاعات وسیعی در باب اختلاف الفقها، در *الانتصار* سید مرتضی آمده است.

۱۳. *اختلاف الفقهاء الخمسة*، تألیف ابومحمد ابن حزم اندلسی (د ۴۵۶ق/۱۰۶۴م)، احیا کنندهٔ مذهب فقهی ظاهری. به گفتهٔ ذهبی (۱۹۴/۱۸) او دراین کتاب اختلاف آراء داوود اصفهانی پیشوای ظاهریه با فقیهان چهارگانه را مورد بررسی قرار داده بوده است. علاوه بر این اثر یافت نشده، مجموعهٔ *المحلی* از ابن حزم، خود یک منبع مهم در فقه مقایسه‌ای است.

۱۴. *الخلاف*، اثر محمد بن حسن طوسی (د ۴۶۰ق/۱۰۶۸م) شیخ طایفهٔ امامیه. او دراین کتاب دیدگاه امامیه را مقدم ساخته، و سپس در مقام مقایسه به بیان آراء صحابه، تابعین و فقیهان دیگر از مذاهب مشهور و نامشهور پرداخته است. در پاره‌ای مسائل، مقایسهٔ دوگانهٔ مذهب امامیه با شافعیه دیده می‌شود (مثلاً ۱۴/۱، ۲۳) و در مسائلی به اختلافات داخلی امامیه نیز اشاره شده است (مثلاً ۱۲/۱، ۵۳). اختلافات داخلی شافعیه در سطحی گسترده (مثلاً ۳۹/۱، ۴۶) و از آن حنفیه (مثلاً ۱۳/۱، ۲۵) و مالکیه (مثلاً ۳۴/۱، ۶۰) در سطحی محدودتر دیده می‌شود. *الخلاف* طوسی در عین حال یک کتاب فقه استدلالی است و در هر مسأله، ادلهٔ مورد استناد مذاهب نیز بررسی شده‌اند. *الخلاف* بارها، از جمله در ۱۳۷۷ق در تهران به چاپ رسیده است و به

به «مجالس الملوک و منازل الاحرار» دانسته است (ص ۱).

۳. *مختار الاخیار علی مذهب المختار*، در فتوا و قضا و آداب و رسوم آنها. قاضی اختیار در دیباچهٔ این اثر می‌نویسد: به‌هنگام تصدی امور فتوا و تکفل قضای هرات از وی خواسته شد تا کتابی به فارسی دربارهٔ آداب و رسوم آن امور بنویسد و وی مطالب این نسخه را از کتابهای فتاوی بیرون کشیده، و نوشته است (منزوی، خطی، ۲۱۱۷/۳). تاریخ تألیف آن ۸۹۸ق است و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های پاکستان (همو، خطی مشترک، ۲۴۴۶/۴-۲۴۴۸: ۱۳ نسخه)، کتابخانهٔ آستان امیرالمؤمنین (ع) نجف (همو، خطی، همانجا)، انجمن آسیایی بنگال و کتابخانهٔ بودلیان (مارشال، 199) وجود دارد.

۴. *شرح قصیدهٔ معجزات*، شرحی است بر *قصیدهٔ معجزات* پیامبر اسلام (ص) سرودهٔ عبدالرحمان جامی. تاریخ تألیف آن ۹۰۰ق است و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران وجود دارد (مرکزی، ۲۰۳۳/۱۱-۲۰۳۵).

۵. *اخلاق همایونی*، در علم اخلاق به فارسی، در ۹۱۲ق برای بابر (د ۹۳۷ق) تألیف شده است. نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ ملی پاریس (بلوشه، II/37-38)، انجمن آسیایی بنگال (۳ نسخه)، کتابخانهٔ بودلیان (۲ نسخه)، کتابخانهٔ دانشگاه پرینستون و کتابخانهٔ برلین (پرچ، 323-324؛ دانش‌پژوه، نشریه...، ۲۱۴/۱؛ مارشال، 199) موجود است.

۶. *دستور الوزراء*، به‌فارسی، نگارش دیگری از *اخلاق همایونی* است که به‌نام سلطان سلیم‌خان یکم و میرزا شاه حسین، در ۹۲۶ق تألیف شده است. نسخه‌هایی از آن در کتابخانهٔ ملی پاریس (بلوشه، II/38)، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (مرکزی، ۱۷۳۶/۱۰-۱۷۳۸) موجود است.

۷. *زینة اللباس*، به‌فارسی دربارهٔ پوشاک از دیدگاه مذهبی که به نام مظفر حسین بن سلطان حسین بایقرا تألیف شده است (دانش‌پژوه، *نسخه‌ها...*، ۲۱۱). نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ تفلیس (گرجستان) وجود دارد (همانجا).

۸. *دیوان غزل اختیار*، شامل ۴۰ غزل در ۲۷۰ بیت. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران موجود است (مرکزی، ۲۳۹/۲، ۲۴۵-۲۴۶).

۹. مثنوی *عدل و جور*، به‌فارسی، شامل ۵ هزار بیت که به نام شاه اسماعیل اول صفوی سروده شده، و از آثار اواخر عمر اختیارالدین است. سام میرزا بر آن است که هزار بیت این اثر را قاضی اختیار از ریاضی زاوه‌ای (د ۹۲۱ق) دزدیده است (ص ۴۹، ۱۹۴-۱۹۵).

افزون بر آنچه گذشت، شماری ماده تاریخ از قاضی اختیارالدین در مآخذ آمده که اینهاست: دو بیت شعر با ماده تاریخ «ساقی کوثر» به مناسبت پایان ساختمان حوض پای حصار هرات در ۸۹۷ق؛ قطعه‌ای شامل ۶ بیت در مرگ مولانا شمس‌الدین محمد روحی پیشوای نقشبندیان با ماده تاریخ «مرشد عصر» برابر با سال ۹۰۴ق (علیشیر نوایی، ترکی، ذیل سیداختیار؛ همو، ترجمه، ۹۵؛ خواندمیر، *مآثر الملوک*، ۲۱۲-۲۱۳). یک دو بیتی با ماده تاریخ «منبر بسنگ مرمر» برابر با سال ۹۰۴ق به سبب پایانِ ساختن منبر مسجد جامع هرات به دستور امیر علیشیر نوایی (همو، *حبیب السیر*، ۳۵۶/۴)؛ ۳ بیت شعر با ماده تاریخ «دهم شهر ربیع‌الاول» و ۳ بیت (به عربی) با ماده تاریخ «بانی الخیر» هر دو برابر ۹۰۴ق به مناسبت مرمت مسجد جامع هرات به دستور امیر علیشیرنوایی (واصفی، ۴۹۱/۱).

مآخذ: آستان‌قدس، *فهرست*؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ اختیارالدین، حسن، *اساس الاقتباس*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ امین، محسن، *معادن الجواهر و نزهة الخواطر*، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ بابر، ظهیرالدین محمد، *بابرنامه*، بمبئی، ۱۳۰۸ق؛ بختاورخان، محمد، *مرآة العالم: تاریخ اورنگ زیب*، به‌کوشش ساجده س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ بیان اصفهانی، احمد، *خلدبرین*، اصفهان، ۱۳۲۶ش؛ بیانی، مهدی، *کارنامهٔ بزرگان ایران*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حاجی‌خلیفه، *کشف*؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به‌کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، *فصلی از خلاصة الاخبار*، به‌کوشش گویا اعتمادی، کابل، ۱۳۴۵ش؛ همو، *مآثر الملوک*، به‌کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، *نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های اتحاد جماهیر شوروی*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، *نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، نسخه‌های خطی*، تهران، ۱۳۴۰ش، دفتر نخستین؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ سام میرزا صفوی، *تحفهٔ سامی*، به‌کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، تهران، علمی؛ علیشیر نوایی، *مجالس النفایس*، (ترکی)، نسخه‌های خطی مدرسهٔ عالی سپهسالار (سابق)، شم ۱۰۰ و ۲۷۲۹؛ همو، همان، ترجمهٔ محمد فخری هراتی، به‌کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مرکزی، خطی؛ *مکاتیب سلطان حسین میرزا بایقرا*، نسخهٔ خطی کاخ ـ موزهٔ گلستان، شم ۶۵۷؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ واصفی، محمود، *بدایع الوقایع*، به‌کوشش الکساندر بلدروف، تهران، ۱۳۴۹ش؛ نیز:

Blochet; Chandrasekharan, T., *A Descriptive Catalogue of the Islamic Manuscripts*, Madras, 1950; Ethé, H., *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford, 1903; GAL; GAL, S; Marshall, D. N., *Mughals in India*, London, 1967; Mingana, A., *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the John Rylands Library*, Manchester, 1934; Pertsch, W., *Die Handschriften Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1888, vol. IV.

محمدحسن سمسار

اِختیارِ مُنْشی، خواجه اختیار بن علی گنابادی منشی، نامدارترین خوشنویس قلم تعلیق ایران (زنده در ۹۷۰ق/۱۵۶۳م).

وی در گناباد زاده شد و در هرات زیست و در برخی از رقمهایش به نسبت «جنابدی» خود و کتابت در هرات اشاره دارد (نک‍ : آثار در همین مقاله). با اینهمه، گردآورندهٔ *گلستان هنر* نه‌تنها بر هروی بودن او پای فشرده، بلکه بر آن است که وی هرگز از هرات بیرون نیامده و مدت ۳۰ سال در دستگاه حکومتی سلطان محمدمیرزا صفوی در هرات به‌کار منشی‌گری مشغول بوده و «به غایت نازک و صاف» می‌نوشته و از او آثار بسیار و قطعه‌های بی‌شمار برجا مانده است (قاضی احمد، ۴۹). در نادرستی نسبت هروی وی جای دو دلی نیست و از آثار «بسیار و بی‌شمار» او نیز جز اندکی بر جای نمانده است. این کمبود را یا باید به حساب گزافه‌گویی قاضی‌احمد گذاشت، یا به سبب رویدادهایی دانست که پس از او بر هرات گذشته است. اما آثار تاریخ‌دار وی میان سالهای ۹۴۹-۹۷۰ق نوشته شده که همزمان با سالهای حکومت سلطان محمد

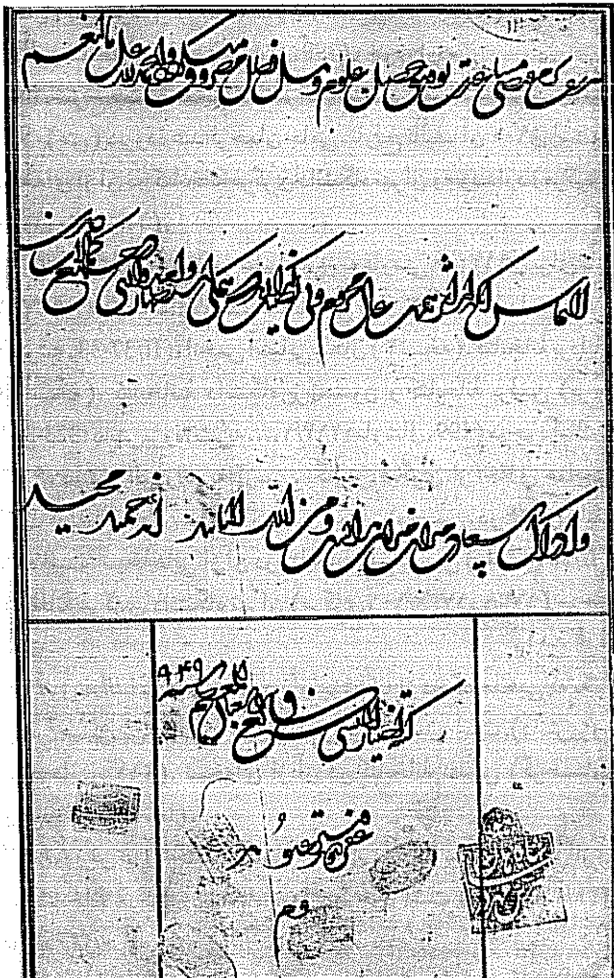
میرزا بزرگ‌ترین فرزند شاه طهماسب بر خراسان میان سالهای ۹۴۳-۹۷۹ق/۱۵۳۶-۱۵۷۱م است (نک: اسکندربیک، ۶۵/۱، ۱۲۵-۱۲۶؛ فسایی، ۴۱۰/۱).

به‌کار بردن لقب «سلطانی» یا صفت «دولتخواه» در برخی از رقمهای او می‌تواند نشانه‌ای از نزدیکی وی با دستگاه حکومتی سلطان محمد میرزا باشد (نک: آثار در همین مقاله). نوشتهٔ قاضی احمد، در نیمهٔ سدهٔ ۱۳ق بدون کم و کاست به رسالهٔ «تذکرة الخطاطین» محمد یوسف لاهیجی (ص ۲۲۹) و سپس به *تذکرهٔ خوشنویسان* سپهر منتقل شده، و او نیز تاریخ ۹۹۰ق را به عنوان سال درگذشت اختیار منشی از خود به آن افزوده است (ص ۶۳). پیش از معرفی و چاپ نسخه‌های *گلستان هنر*، تذکره‌نویسان خط یا تنها به یاد نام خواجه اختیار بسنده کرده، و یا زندگی او را با قاضی اختیارالدین تربتی (ﻫ م) درآمیخته‌اند. مصطفیٰ عالی در پایان سدهٔ ۱۰ق بدون ذکر زمان زندگی، وی را در ردهٔ ناموران قلم دیوانی [تعلیق] آورده، و او را «منشی نامدار و انشاگر بلند اشتهار» خوانده است (ص ۶۰). ابوالفضل علامی (۷۵/۱) در آغاز سدهٔ ۱۱ق و نصرآبادی (ص ۳۰۷) در پایان همان سده او را در شمار ناموران و استادان قلم تعلیق آورده‌اند.

بختاورخان در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۱ق او را در کتابت قلم تعلیق «شهرهٔ روزگار و منشی الممالک سلطان حسین میرزا» دانسته است و به سبب نزدیکی با امیرعلیشیرنوایی دارای ارج و اعتبار می‌شمارد (۴۷۵/۲-۴۷۶). ظاهراً آگاهی او آمیزه‌ای از گزارش مصطفیٰ عالی دربارهٔ اختیار منشی و میرخواند دربارهٔ قاضی اختیارالدین است. میرزا حبیب اصفهانی به پیروی از مصطفیٰ عالی نام وی را در گروه تعلیق و دیوانی و چپ‌نویسان ایرانی آورده، و او را قاضی و مؤلف نیز دانسته است (*خط و خطاطان*، ۲۵۱).

آشکار است که این لغزش از نوشتهٔ بختاورخان آغاز شده، و درآمیختگی سرگذشت اختیار منشی با قاضی اختیارالدین به آثار دیگر تذکره‌نویسان سده‌های بعد و سپس عصر حاضر راه یافته است. از معاصران، مستقیم زاده (ص ۱۱۰) و محمدشفیع (۲۰۰/۱) این اشتباه را تکرار کرده‌اند. بیانی نیز به پیروی از آنان به هنگام نوشتن نخستین شرح حال اختیار منشی، وی را با اختیارالدین تربتی یک تن پنداشته است (*فهرست ...*، ۱۰۹-۱۱۰)، اما همو ۱۱ سال بعد در *کارنامهٔ بزرگان ایران* (ص ۱۱۲-۱۱۳) و سپس در *دایرة المعارف فارسی* (که احتمالاً به قلم او است، نک: ذیل اختیارالدین حسن بن علی) شرح احوال آن دو را از هم جدا ساخته، اما قاضی را نیز در ردهٔ تعلیق‌نویسان زبردست به‌شمار آورده، و حتی نسخه‌ای از منشآت او را به قلم زیبای تعلیق در کتابخانهٔ پیشین سلطنتی تهران معرفی کرده است. این نسخه که به شمارهٔ ۶۵۷ در کتابخانهٔ یاد شده موجود است، نمی‌تواند به قلم هیچ‌یک از دو تن یاد شده باشد، زیرا:

۱. در پایان نسخه چنین نوشته شده است: «در محلی که به جهت حوادث روزگار به ولایت‌زاوه و محولات اتفاق افتاده بود، این چند کلمه مرقوم شد. کتبه علی الطریق السرعة و الاستعجال اختیارالدین حسن المنشی غفر ذنوبه و ستر عیوبه فی عاشر شهر جمادی الثانی سنة ۹۳۵» (*مکاتیب ...*، ۳۲). بیانی از وجود نسبت «جنابدی» در رقم این اثر یاد می‌کند (*فهرست*، ۱۱۰)، اما چنین نسبتی در آن دیده نمی‌شود. دیگر آنکه نسخه در ۹۳۵ق کتابت شده است، یعنی ۷ سال پس از درگذشت قاضی اختیارالدین تربتی. روشن است که این اثر نمی‌تواند به قلم قاضی باشد. همچنانکه به علتهایی چند از آن اختیار منشی نیز نمی‌تواند باشد، زیرا او همه‌جا بر آثارش «اختیار المنشی» یا «اختیار بن علی المنشی» رقم



مرقع منشآت به قلم تعلیق اختیار منشی، ۹۴۹ق
کاخ-موزهٔ گلستان

کرده است. این بدان‌معنی است که نام وی اختیار و نام پدرش علی‌بوده، در حالی که در اثر اخیر کاتب نام خود را حسن و لقبش را اختیارالدین نوشته است.

۲. خط نسخه نه‌تنها از امتیازات خط اختیار منشی بی‌بهره است، که در آن عدم رعایت قواعد خوشنویسی به‌چشم می‌خورد و نبود تناسب و یکدستی در کتابت حروف و کلمات در آن آشکار است. به‌کار بردن جملهٔ «کتبه علی الطریق السرعة و الاستعجال» در پایان نسخه از سوی

کاتب برای موجه نشان دادن همین امر به نظر می‌رسد.

۳. فاصلهٔ طولانی ۱۴ ساله میان کتابت این اثر تا نخستین اثر تاریخ‌دار او [۹۴۹ق] غیرطبیعی است. در حالی که از تاریخ اخیر تا ۹۷۰ق واپسین اثر تاریخ‌دار وی، آثار تقریباً تسلسل دارند. شاید برپایهٔ همین شواهد و دودلی در اصالت این اثر بوده که بیانی تنها در نخستین شرح حال اختیار منشی به این اثر استناد جسته، و عمر هنری او را بین سالهای ۹۳۵-۹۷۰ق دانسته است (همانجا)، اما در شرح حالهای دیگر از نسبت دادن این نسخه به او خودداری می‌کند (قس: همو، *کارنامه*، همانجا؛ *دایرة المعارف فارسی*).

بررسی آثار هنری اختیار منشی نشان می‌دهد که هر چند وی در دستگاه حکومتی سلطان محمدمیرزا در هرات به کار منشی‌گری اشتغال داشته، اما آنچه از او به عنوان دست نوشته‌های پرارزش و والای هنری برجای مانده، همگی نمایندهٔ محیط فرهنگی پایان عصر تیموریان، به ویژه دربار سلطان حسین بایقرا و امیر علیشیر نوایی است. مرقعها و قطعه‌های اندک برجای مانده از او بیشتر دربردارندهٔ مفاد منشآت و نامه‌های سلطان حسین میرزا به پادشاهان و امیران همزمان خود چون یعقوب بیک آق قویونلو، پادشاه شروان، والی هند،...، بزرگان و علمای معاصر وی، یا آثار منثور و اشعار نویسندگان و گویندگان ناموری چون خواجه عبدالله انصاری، عبدالرحمان جامی، سعدی، یا عبدالحی منشی و جز آنهاست.

آثار:

۱. مرقع، منشآت، به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز، ۲۸ صفحه، هر صفحه ۵ سطر، اندازه: ۲۹/۵×۱۷/۵ سانتی‌متر، کاغذ سمرقندی، صفحات متن و حاشیه شده، جدول زرین، حاشیه حنایی. با یک سر لوح مذهب مرصع عالی و رقم و تاریخ «کتبه اختیار المنشی فی سابع شهر شعبان المعظم سنة ۹۴۹ غفر ذنوبه و ستر عیوبه». با جلد ساغری مشکی، حاشیه زنجیرهٔ گل طلایی (بیانی، فهرست، ۱۰۹-۱۱۰؛ یادداشت مؤلف).

۲. قطعه‌ای به قلم نیم دو دانگ ممتاز بین السطور آراسته با گل و بوتهٔ زرین و رنگین، با رقم و تاریخ «مشقه العبد الفقیر الحقیر اختیار المنشی ۹۵۲». قطعهٔ چهارم از مرقع شمارهٔ ۶۵۸ به اندازهٔ ۲۰×۳۲ سانتی‌متر در کتابخانهٔ کاخ ـ موزهٔ گلستان.

۳. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با رقم و تاریخ «حرره العبد الفقیر اختیار المنشی ببلدة هراة فی شهور سنة ۹۵۳». قطعهٔ دوازدهم همان مرقع.

۴. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با رقم و تاریخ «مشقه العبد الفقیر اختیار المنشی فی شهور سنة ۹۵۴ ببلدة طیبة هراة» (حبیب، تذکره،...، ۱۷۲).

۵. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با رقم و تاریخ «مشقه الفقیر الحقیر الداعی اختیار المنشی غفر ذنوبه و ستر عیوبه ببلدة هراة فی شهور ۹۵۵ بعد از دعای نماز فطر مرقوم گشت». قطعهٔ نوزدهم از مرقع شمارهٔ ۶۵۸ در کتابخانهٔ کاخ ـ موزهٔ گلستان.

۶. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با رقم و تاریخ «مشقه العبد الفقیر الحقیر الداعی اختیار المنشی السلطانی فی شهور ۹۵۷ ببلدة هراة». قطعهٔ پنجم همان مرقع.

۷. مرقع، منشآت، به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز، رنگه‌نویسی با مرکب، زر، سفیداب محرّر به لاجورد، صفحهٔ ۱ سه سطر و بقیه ۵ سطر، به اندازهٔ ۱۴×۲۲ سانتی‌متر، کاغذ سمرقندی، ۳۴ صفحه، صفحات متن و حاشیه شده، حواشی زر افشان، با یک سر لوح مذهب مرصع. جلد ساغری قهوه‌ای سوخته، با طرح لچک ترنج معرق سر طبل دار، با رقم و تاریخ «مشقه العبد اختیار المنشی فی شهور سنة ۹۶۳». به شمارهٔ ۱۷۴ در موزهٔ رضا عباسی تهران (یادداشت مؤلف).

۸. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با رقم و تاریخ «مشقه العبد الفقیر الحقیر اختیار المنشی فی شهور سنة ۹۶۳ ببلدة هراة». قطعهٔ ششم مرقع شمارهٔ ۶۵۸.

۹. مرقع، منشآت، به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز، رنگه‌نویسی با مرکب، زر، شنگرف، لاجورد و بنفشه، هر صفحه ۴ تا ۷ سطر ساده و چلیپانویسی، اندازه ۲۴/۵×۱۵/۵ سانتی‌متر، کاغذ سمرقندی متن و حاشیه شده با جدول زرین، ۱۵ ورق، حاشیه‌ها کاغذهای رنگارنگ آراسته با طرحهای گوناگون اسلیمی و بندی زرین استادانه، با یک سر لوح مذهب مرصع عالی درون کتیبه سر لوح بسمله به قلم نستعلیق خوش محرّر به سفیداب. جلد مقوا با روکش ابری نارنجی افشان زرین. با رقم و تاریخ «حرره العبد الداعی اختیار المنشی بن علی الجنابدی فی شهور سنة ۹۶۴». در یک مجموعهٔ خصوصی در تهران (بیانی، دست نوشته‌ها؛ یادداشت مؤلف).

۱۰. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با مرکب بر زمینهٔ طلایی با رقم و تاریخ «حرره العبد الفقیر الحقیر الداعی اختیار المنشی فی سنة ۹۶۴ ببلدة طیبة هراة». قطعهٔ هفدهم مرقع شمارهٔ ۶۵۸ در کتابخانهٔ کاخ ـ موزهٔ گلستان.

۱۱. مرقع، منشآت، به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز، رنگه‌نویسی با مرکب، سفیداب، زر و شنگرف، هر صفحه ۵ یا ۶ سطر چلیپا، ۱۴/۵×۲۳ سانتی‌متر، کاغذ سمرقندی رنگین با جدول زرین، ۲۳ ورق، صفحات متن و حاشیه شده، هر صفحه دارای دو لچکی مذهب عالی با طرح اسلیمی در دو گوشه، حاشیه‌ها رنگین زرافشان، با رقم و تاریخ «حرره اختیار المنشی فی شهر جمادی‌الاولی ۹۶۵». جلد مقوا با روکش ابری زرافشان فرسوده. در یک مجموعهٔ خصوصی، تهران (بیانی، دست ـ نوشته‌ها؛ یادداشت مؤلف).

۱۲. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دودانگ ممتاز بین السطور طلا اندازی شده، با رقم و تاریخ «حرره العبد الفقیر الحقیر الداعی اختیار المنشی غفر ذنوبه... فی شهور سنة ۹۶۵». قطعهٔ ۲۲ مرقع شمارهٔ ۶۵۸.

۱۳. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دودانگ ممتاز، با رقم و تاریخ «مشقه العبد الفقیر الحقیر اختیار المنشی فی شهور سنة ۹۶۶ ببلدة هراة». قطعهٔ

یازدهم.

۱۴. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز، رنگه‌نویسی به زر بر زمینهٔ شنگرف بین السطور و حواشی طلااندازی شده، ۱۲×۶/۵ سانتی‌متر. با رقم و تاریخ «حرره اختیار المنشی ۹۶۸». در موزهٔ هنرهای تزیینی ایران، تهران (یادداشت مؤلف).

۱۵. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با رقم و تاریخ «نقل من خط حضرت استاد الخط و الانشاء خواجه تاج‌السلمانی فی شهور سنة ۹۷۰». قطعهٔ دوم همان مرقع.

۱۶. مرقع، منشآت، به‌قلم تعلیق نیم دودانگ ممتاز، ۳۰ صفحه، هر صفحه ۵ سطر ۲۱/۵×۱۳/۵ سانتی‌متر. کاغذ ختایی، صفحات متن و حاشیه شده، با جدولهای چندگانهٔ زرین و رنگی، بین السطور بیشتر سطرها طلااندازی مذهب منقش، هر صفحه دارای دو لچکی مذهب مرصع در گوشه‌ها، صفحهٔ آغاز دارای یک سر لوح مذهب مرصع عالی، جلد میشن ماشی آراسته با حاشیهٔ گل و برگ طلایی، با رقم و تاریخ «حرره العبد الفقیر الحقیر اختیار المنشی فی شهور سنة ۹۷۰». به شمارهٔ ۶۵۶ در کتابخانهٔ کاخ ـ موزهٔ گلستان (بیانی، *فهرست*، ۱۰۹؛ یادداشت مؤلف).

۱۷. مرقع، منشآت، به قلم تعلیق نیم دو دانگ عالی، ۱۲ ورق، ۹×۱۴/۵ سانتی‌متر، صفحات متن و حاشیه شده با جدولهای چند گانهٔ زرین و رنگین، حاشیه‌ها زرافشان، با یک سر لوح مذهب مرصع عالی در میان آن عنوان «کتاب التمثیل» به قلم نستعلیق. جلد روغنی مذهب، با رقم «حرره العبد الفقیر اختیار المنشی بن علی الجنابدی». موجود در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی (شورا، ۷۶/۱۵، ۱۵۹/۱۶؛ یادداشت مؤلف).

۱۸. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با رقم «العبد الفقیر الحقیر اختیار المنشی غفر ذنوبه ببلدة هراة». قطعهٔ اول از مرقع شمارهٔ ۶۵۸، در کتابخانهٔ کاخ ـ موزهٔ گلستان.

۱۹. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با رقم «بندهٔ دولتخواه داعی اختیار المنشی غفر ذنوبه و ستر عیوبه». قطعهٔ نهم از همان مرقع.

۲۰. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با رقم «مشقه العبد الحقیر اختیار المنشی». قطعهٔ دهم از همان مرقع.

۲۱. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با رقم «حرره العبد الفقیر الحقیر اختیار المنشی». قطعهٔ چهاردهم از همان مرقع.

۲۲. قطعه‌ای به قلم نیم دو دانگ ممتاز، بین السطور طلااندازی شده، با رقم «حرره العبد الفقیر الحقیر اختیار المنشی ببلدة طیبة هراة». قطعهٔ بیست و یکم از همان مرقع.

۲۳. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با رقم «مشقه العبد الفقیر الحقیر اختیار المنشی غفر ذنوبه و ستر عیوبه ببلدة هراة». از مجموعهٔ مهدی بیانی، اکنون در موزهٔ هنرهای تزیینی ایران (بیانی، *کارنامه*، ۴۷۹؛ یادداشت مؤلف).

شاگردان و پیروان: خواجه ملک محمدمنشی و ملا افضل همتی باقی را در ردهٔ شاگردان بدون واسطهٔ اختیار منشی برشمرده‌اند (قاضی احمد، ۵۳؛ نصرآبادی، ۳۰۷). شماری از خوشنویسان قلم تعلیق در سده‌های بعد نیز از پیروان شیوهٔ او بوده‌اند. از جمله علی محمد شیرازی متخلص به «مَحرَم» (زنده در ۱۲۷۵ق) که نوشته‌اند افزون بر شاعری و آگاهی بر صرف و نحو و حکمت، اقسام اقلام خط را خوش می‌نوشت (دیوان بیگی، ۱۵۴۶/۳؛ قس: فسایی، ۱۱۷۸/۲ـ۱۱۷۹)، اما در کتابت تعلیق به ویژه به شیوهٔ خواجه و نقل از او توانا بوده است (بیانی، *احوال و آثار*... ۴۸۰/۱ـ۴۸۱). دیگری محمدمحسن طباطبایی نایینی از خوشنویسان سدهٔ ۱۳ق است. از وی مرقعی شامل ۷ رقعه با قلمهای شکسته و تعلیق خوش در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی باقی است که از خطوط درویش و اختیار مشق کرده است. وی پس از نقل قطعه‌ای به قلم تعلیق از اختیار با رقم «العبد الحقیر اختیار المنشی السلطانی ببلدة هراة» می‌نویسد: «خواستم نقلی از خط استادان فن کنم نتوانستم از عهده برآیم» (همان، ۲۵۹/۴). علی اصغر باصرالدوله نیز در ۱۳۲۰ق در تبریز برای محمدعلی میرزا ولیعهد از روی آثار اختیار منشی مرقعی از منشآت به شیوهٔ خط وی نوشته است (یادداشت مؤلف).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۸۹۳م؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بختاورخان، محمد، *مرآة العالم: تاریخ اورنگ زیب*، به‌کوشش ساجده س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران، ۱۳۴۵ـ ۱۳۵۸ش؛ همو، دست‌نوشته‌های منتشر نشده؛ همو، *فهرست نمونهٔ خطوط خوش کتابخانهٔ شاهنشاهی [سابق] ایران*، تهران، ۱۳۲۹ش؛ همو، *کارنامهٔ بزرگان ایران*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حبیب اصفهانی، *تذکرهٔ خط و خطاطان*، ترجمهٔ رحیم چاوش اکبری، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، *خط و خطاطان*، قسطنطنیه، ۱۳۰۵ق؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ دیوان بیگی شیرازی، احمد، *حدیقة الشعراء*، تهران، ۱۳۶۴ـ۱۳۶۶ش؛ سپهر، هدایت‌الله، *تذکرهٔ خوشنویسان*، تهران، انتشارات یساولی؛ شورا، خطی؛ عالی، مصطفی، *مناقب هنروران*، استانبول، ۱۹۲۶م؛ فسایی، حسن، *فارس‌نامهٔ ناصری*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قاضی احمد قمی، *گلستان هنر*، به‌کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۵۲ش؛ لاهیجی، محمدیوسف، «تذکرة الخطاطین»، همراه *تذکرهٔ خط و خطاطان* (نک: هم، حبیب اصفهانی)؛ محمدشفیع، *مقالات*، به‌کوشش احمد ربانی، لاهور، ۱۹۶۷م؛ مستقیم‌زاده، سلیمان، *تحفة الخطاطین*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ مکاتیب سلطان حسین میرزا بایقرا، نسخهٔ خطی کاخ ـ موزهٔ گلستان، شم ۶۵۷؛ نصرآبادی، محمدطاهر، *تذکره*، به‌کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ یادداشتهای مؤلف.

محمدحسن سمسار

اِختیاریّه، اصطلاحی در تشکیلات نظامی واداری امپراتوری عثمانی، به ویژه در مصر که بر گروه برگزیدگان و سالخوردگان رسته‌های گوناگون اطلاق می‌شد.

اختیار در زبان ترکی به معنی پیر و کهنسال به کار رفته است (سامی، ۸۰ـ۸۱) و در اصطلاح خاص به کهنه سربازان و برگزیدگان سالمند صنف «متفرقه» در مصر اطلاق می‌شده است (حسین افندی، 38). زمان تشکیل متفرقه که اعضای آن در دستگاه دولتی، دربار و دیوان، به کارها و خدمات مختلف اشتغال داشتند، به طور دقیق روشن نیست، اما به احتمال زیاد در دوران سلطان محمد دوم (فاتح) به وجود

آمده است(پاکالین، II/637-638). اعضای این صنف با عنوانهای آقا، کاتب و اختیاریه به ریاست باش‌اختیار، یا باش متفرقه وظایف خود را انجام می‌دادند (همانجاها). وظایف اختیارها که در عین حال عضویت «دیوان عمومی» را نیز داشتند (حسین افندی، همانجا)، اغلب تشریفاتی و مشورتی بوده است (EI^2, S)، اما نگهبانی از دژهای مرزی مصر از جمله در العریش، اسکندریه، دمیاط، ابوقیر و اسوان نیز بـه آنـان سپرده می‌شد (حسین‌افندی، همانجا).

اختیارهای صنف نظامی ینی چری به نگهبانی دژهای داخل شهرها گمارده می‌شدند (اوزون چارشیلی، I/327). آنان در مراسم رسمی و نیز در معارفه‌ها نقشی مهم داشتند. همچنین در مناسبات صنوف با اولیای امور و دولتمردان به عنوان پشتیبان و بازوی قدرت رئیس صنف عمل می‌کردند. رئیس آنان از میان اعضا انتخاب می‌شد و انتخاب او می‌بایست به تأیید مقامات مسئول نیز برسد (EI^2,S). از سدهٔ ۱۹م به بعد، در مصر به رئیس این صنف «عمده» گفته می‌شد که علاوه بر اجرای وظایف پیشین، کنترل قیمت ارزاق و چگونگی مشارکت اعضای صنف در وصول مالیات را بر عهده داشت (همانجا). اختیارها و اعضای اختیاریه از خزانهٔ دولت حقوق دریافت می‌کردند (حسین افندی، همانجا؛ برای اطلاع بیشتر دربارهٔ دستمزد اختیارها، نک: ترجمهٔ رسالهٔ حرزالملوک، ۲۴-۲۶).

مآخذ: ترجمهٔ رسالهٔ حرز الملوک، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس ترکی، استانبول، ۱۳۱۷ق؛ نیز:

EI^2,S; Ḥuseyn Efendi, *Ottoman Egypt in the Age of the French Revolution*, tr.S.J. Show,Massachusetts,1966;Pakalin, M.Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1971; Uzunçarşılı, İ.H.,*Osmanlı devleti teşkilâtından kapukulu ocakları*, Ankara,1984.

علی اکبر دیانت

اَخْرَس، عبدالغفار بن عبدالواحد بن وهب (ح ۱۲۲۰-۱۲۹۰ق/ ۱۸۰۵-۱۸۷۳م)، شاعر شیعی عراق. تاریخ ولادت وی را به‌اختلاف، ۱۲۱۰ و ۱۲۱۷ و ۱۲۲۱ و ۱۲۲۵ق ذکر کرده‌اند (نک: زرکلی، ۳۱/۴؛ تیموریای، ۳۳۰؛ اعظمی، ۱۱؛ قاضی محمود، ۴۴).

دربارهٔ زندگی او، به رغم شهرت بسیار، جز اطلاعاتی اندک و غالباً تکراری چیزی در منابع یافت نمی‌شود. وی در موصل زاده شد (آلوسی، ۱۱۶/۱) و دوران کودکی را همانجا گذراند و لغت، ادب و فقه را نزد استادان آنجا آموخت (اعظمی، همانجا)، سپس به بغداد رفت و نزدیک کرخ مسکن گزید (شیخو، ۸/۲). علت مهاجرت او از موصل به بغداد روشن نیست، اما ظاهراً به سبب خطایی که از او سرزده بود، عبدالرحمان پاشا جلیلی (حک ۱۲۴۳-۱۲۴۴ق) بر وی خشم گرفت و او از ترس به بغداد مهاجرت نمود (اعظمی، ۱۱-۱۲). اخرس در بغداد به ابوثنای آلوسی پیوست و تحصیلات خود را در زمینهٔ لغت و ادب نزد وی ادامه داد (همو، ۱۱)؛ *الکتاب* سیبویه را نزد او فرا گرفت و پس از آن اجازهٔ تدریس یافت (آلوسی، همانجا).

شاعر به سبب لکنت زبانی که داشت به اخرس ملقب گردید (زیدان، *تراجم...*، ۳۴۲/۲) و این امر موجب بروز عقده‌های روانی شدیدی در او شد که در رفتار وی تأثیر فراوان گذاشت و از او مردی زودرنج و تندخو ساخت (اعظمی، ۱۲). وی در ایام جوانی قصیده‌ای در مدح داوود پاشا والی عراق سرود و از او خواست تا در امر معالجهٔ زبانش وی را یاری کند. داوود پاشا او را به یکی از ایالات هند فرستاد، اما وی تن به معالجه نداد و بی‌نتیجه بازگشت (آلوسی، ۱۱۷/۱؛ اعظمی، همانجا).

اخرس بسیار مورد حمایت داوود پاشا بود و با بزرگانی همچون محمد سعید طبقجلی، شیخ عبدالغنی آل جمیل، ابوثنای آلوسی و آل نقیب پیوندی استوار داشت (همو، ۱۳). با این حال، زندگی او هنوز سر و سامان نیافته بود و حرفه‌ای جهت امرار معاش نداشت و اغلب اوقاتش را در قهوه‌خانه‌ها می‌گذراند (همو، ۱۴) و یا به شهرهای مختلف عراق رفت و آمد می‌کرد (عطاءالله، ۳۲۴/۲). وی که سخاوت و غریب‌نوازی بسیاری از مردم بصره، به ویژه ادیبان آن شهر دیده بود، بیشتر بدانجا می‌رفت و بسیاری از بزرگان و اشراف آنجا را می‌ستود.

اخرس یک سال پیش از مرگ عزم سفر حج کرد، اما در بصره بیمار شد و به بغداد بازگشت. سال بعد باردیگر به بصره رهسپار شد، اما بیماری وی شدت گرفت و در همانجا درگذشت (آلوسی، ۱۱۷/۱-۱۲۰؛ اعظمی، همانجا).

عصر داوود پاشا سرآغاز نهضت ادبی جدیدی در عراق محسوب می‌شود و اخرس یکی از پیشگامان این نهضت بود و پس از او شاعران بسیاری همچون رصافی، زهاوی، اثری و شبیبی از سبک شعری وی پیروی کردند، هر چند که هیچ یک به پای او نرسیدند (همو، ۱۸؛ خفاجی، ۸۵؛ وردی، ۲۵۳/۱). شهرت اخرس به زودی از مرزهای عراق فراتر رفت و به کشورهای عرب و غیرعرب مجاور نیز نفوذ کرد و اشعارش زینت بخش محافل ادبی شد (زیدان، همان، ۳۴۱/۲، *تاریخ...*، ۲۱۶/۴). شکیب ارسلان (۴۳۸/۱۵) می‌گوید: ۳ یا ۴ شاعر عراقی بودند که در سرزمین ما شهرت داشتند که یکی از آنان اخرس بود. مطالع زیبا، ترکیبها و تعابیر دلنشین، لطافت و استواری واژگان و موسیقی دلنواز و طرب انگیز از ویژگیهای شعر اخرس به شمار می‌روند (اعظمی، ۱۵). از مطالعهٔ دیوانش چنین برمی‌آید که وی از هوشمندی و قدرت تخیل ممتازی برخوردار بوده، و در ابداع معانی زیبا مهارت داشته است (زیدان، *تراجم*، ۳۴۳/۲). بـا این حـال، همانند اغلب شاعران هـم روزگارش شعر را وسیله‌ای برای گذراندن زندگی قرار داد و به مدیحه سرایی حاکمان وقت پرداخت و به عقیدهٔ برخی معاصران، این امر سبب شد که مجال چندانی برای باروری قریحهٔ شعری وی باقی نماند (صائغ، ۲۳۸/۲؛ زیدان، همانجا)، اما در *دیوان* وی از مجموع ۳۷۸ قصیده، تنها ۲۶ قصیده به مـدح قـاضیان و حاکمان و دیگر بزرگـان اختصاص یافته است (اعظمی، ۱۷) و بیشتر شهرت وی به سبب غزلیات، خمریات و موشحات اوست. وی در غزل سرایی و وصف باده چنان مهارتی داشته است که او را ابونواس قرن ۱۹ خوانده‌اند (EI^2). البته مشکلات زندگی و نداشتن حرفهٔ مشخص و

عقب ماندن از همگنان (قاضی محمود، ۴۵) و به ویژه ناراحتی از لکنت زبان موجب شد که بخش درخور توجهی از اشعار وی به مسائل شخصی و خصوصی خود او اختصاص یابد.

وی در اغلب قصاید خود از قالبهای شعر کهن پیروی می‌کند و گاه به شیوهٔ شاعران جاهلی در آغاز اشعار خود به وصف دیار معشوق و گریه بر ویرانه‌ها می‌پردازد (اعظمی، ۱۶). استفادهٔ فراوان از صنایع بدیعی و ادبی به ویژه طباق، جناس، توریه، توجیه و ... از خصوصیات بارز سبک شعر اوست، بدون اینکه بر تکلف شعر او بیفزاید (همو، ۱۵). اخرس سخت تحت تأثیر اشعار شاعرانی برجسته همچون بحتری، متنبی، مهیار دیلمی و شریف رضی بوده است (همانجا). برخی اشعار وی حکایت از تعصبات قومی در میان ادیبان آن روزگار دارد و شاعر از تمایل عراقیان نسبت به بیگانگان و متفرق شدن آنان به گروهها و احزاب متخاصم سخت انتقاد کرده است (نوار، ۳۱۵).

یکی از ویژگیهایی که در سرتاسر *دیوان* اخرس مشهود است، استفادهٔ فراوان او از آیات و مضامین *قرآن* کریم و احادیث نبوی است (نک: ۱۲۸-۱۲۹، ۲۹۱، ۳۶۱، جم؛ اعظمی، ۱۷). وی قصیده‌ای در مدح امام موسی کاظم(ع) و امام محمدجواد(ع) سروده (ص ۸۷-۸۸) و به صراحت به شیعی بودن خویش بالیده است (ص ۴۹۲، ۶۰۴). با اینهمه، قصیده‌ای در مدح ابوحنیفه نعمان بن ثابت سروده (ص ۲۷۱) که شاید نشانهٔ عدم تعصب او باشد.

از اخرس چند رساله نیز باقی مانده که در پاسخ به ایرادات یکی از دانشمندان مسیحی به مسائل مسلمانان نگاشته شده است (آلوسی، ۱۱۹/۱). نثر این رسائل مسجع و متصنع و در عین حال دلنشین است (نک: دجیلی، ۹۴-۹۶).

اخرس خود به جمع آوری اشعارش چندان عنایت نداشت (جواد، ۳۴۱/۱۰) و پس از مرگ او، شاعر دیگری به‌نام احمد عزت پاشا فاروقی آن را گردآوری نمود و *الطراز الانفس فی شعر الاخرس* نامید و به سال ۱۳۰۴ق در استانبول به چاپ رسانید. این مجموعه مشتمل بر ۳۳۸ قصیده و متجاوز از ۱۰ هزار بیت است (زیدان، همان، ۳۴۲/۲؛ اعظمی، ۱۹). بعدها خطاط ولید اعظمی ۴۰ قصیدهٔ دیگر بدان افزود و شمار قصاید را به ۳۷۸ رساند و با عنوان *دیوان الاخرس* چاپ کرد (همانجا).

مآخذ: آلوسی، محمود شکری، *المسک الاذفر*، بغداد، ۱۳۴۸ق/۱۹۳۰م؛ اخرس، عبدالغفار، *دیوان*، به کوشش خطاط ولید اعظمی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ اعظمی، خطاط ولید، مقدمه بر *دیوان* اخرس (هم)؛ تیموربای، احمد، *اعلام الفکر الاسلامی*، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ جواد، مصطفی، «مخطوطة شعر الاخرس»، *مجلة المجمع العلمی العراقی*، بغداد، ۱۹۶۲م، ج ۱۰؛ خفاجی، محمد عبدالمنعم، *الادب العربی الحدیث*، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ دجیلی، عبدالکریم، *البند فی الادب العربی*، بغداد، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ زرکلی، *اعلام*؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، قاهره، ۱۹۵۷م؛ همو، *تراجم مشاهیر الشرق*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ شکیب ارسلان، «نهضة العرب العلمیة فی القرن الاخیر»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۹۳۷م، ج ۱۵؛ شیخو، لویس، *الآداب العربیة فی القرن التاسع عشر*، بیروت، ۱۹۱۰م؛ صائغ، سلیمان، *تاریخ الموصل*، بیروت، ۱۹۲۸م؛ عطاءالله، رشید یوسف، *تاریخ الآداب العربیة*، به کوشش علی نجیب عطوی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ قاضی محمود، *موجز الادب العربی فی العصر الحدیث*، بغداد، ۱۹۴۵م؛ نوار، عبدالعزیز سلیمان، *داود باشا والی بغداد*، قاهره، ۱۹۶۸م؛ وردی، علی، *لمحات اجتماعیة من تاریخ العراق الحدیث*، بغداد، ۱۹۶۹م؛ نیز: EI[2].

زهرا موسوی جهان آبادی

اُخرید، شهر و دریاچه‌ای در جمهوری مقدونیه، جنوب یوگسلاوی سابق و شرق جمهوری آلبانی. از اخرید در مآخذ سدهٔ ۳ق‌م با نام یونانی لوخنیدُس و لاتینی لیخنیدوس یاد شده است (*پاولی*، XXVI/2111؛ BSE[2], XXXI/480؛ خوری، ۳۶۰). پولیبیوس این نام را به‌صورت لوخْنیدا (لیخْنیدوس) (VI/332-333) و لیخْنیس (V/193) و استرابو، لوخْنیدا نوشته است (III/292-293). پروکوپیوس این نام را به صورت لیخنیدُن (لیخنیدوس) ذکر کرده است (VI/224-225) و در مآخذ دیگر به گونه‌های لیخنیتوس، لیگنیدو، لیسینیوم و جز آن نیز آمده است (*پاولی*، همانجا). بعدها این‌شهر و دریاچه، اخرید نامیده شد (همان، XXVI/2115؛ BSE[2]، همانجا) و در نوشته‌های مؤلفان بیزانسی نیز به صورت آخریدا (نک: «دائرة المعارف ایتالیا[1]»، ذیل اُخریدا[2]) آمده است. اخرید در منابع به‌صورتهای مختلف دیده می‌شود (نک: *بروکهاوس*، XIII/658؛ استروگورسکی، 279؛ *دایرةالمعارف فارسی*، ۳۰۵/۱؛ اولیاچلبی، ۷۳۵/۸؛ EUE, XXXIX/935؛ تورسون بیگ، 142؛ BSE[3], XIX/44؛ *مایر*، XVII/550). در مآخذ یوگسلاوی نام مزبور به صورت اهرید ذکر شده است («راهنمای...[3]»، 24).

دریاچهٔ اخرید: در زبان اسلاویان دریاچهٔ اخرید را اهریدسکو یزرو[4] و در زبان مقدونیه‌ای لیگنی‌ای اوهریت[5] می‌نامند (BSE[3], XIX/44). این دریاچه در سرزمین یوگسلاوی سابق و آلبانیا (آلبانی) در وسط کوهستانهای تکتونیک و به ارتفاع ۶۹۵ تا ۶۹۸ متر از سطح دریا قرار گرفته و حاصل آتشفشانیهاست (همانجا؛ BSE[2], XXXI/481؛ لاروس بزرگ، ذیل اُهرید). مساحت آن ۳۴۸ کم۲ و عمق آن حداکثر ۲۸۶ متر است (همان، نیز BSE[3]، همانجاها). محیط دریاچه ۱۰۰ کم، طول آن از شمال به جنوب ۲۸ کم و عرض آن از شرق به غرب ۱۲ کم است (سامی، ۱۰۶۶/۲). کرانه‌های شمالی وجنوبی دریاچه به تقریب صاف و دارای شیبهای اندکی است. ولی کرانه‌های شرقی و غربی آن کوهستانی و دارای شیبهای تند است (همو، نیز BSE[3]، همانجاها). آبهای چندین رودخانهٔ کوهستانی به این دریاچه می‌ریزند (همانجا). از این دریاچه رودی به نام چرنی درین (درین سیاه) جریان دارد که به دریای آدریاتیک می‌ریزد (همانجا؛ «فرهنگ...[6]»، 953). آب این دریاچهٔ کوهستانی در بهار و پاییز بالا می‌آید و بسیار شفاف است. درجهٔ گرمای آن در تابستان ۱۸ تا ۲۴ سانتی‌گراد است. این دریاچه قابل کشتیرانی و دارای انواع ماهیهاست که از جملهٔ آنها قزل‌آلا، کپور، مارماهی و غیره

1. *Enciclopedia*... 2. Ochrida 3. *Handbook*... 4. Ohridsko Jezero 5. Legeni i Ohrit 6. *Sovetskii*...

صید می‌شود (BSE[3]، همانجا).

شهر اخرید: این شهر در مقدونیه و ساحل شمالی دریاچهٔ اخرید واقع است. جمعیت آن در ۱۹۷۱م، ۲۶ هزار نفر (همانجا)، و در ۱۹۸۱م، ۳۹ هزار نفر («فرهنگ»، همانجا) بوده است. اولیا چلبی بنای این شهر را به رجعم بن سلیمان (ع) نسبت داده است. وی با تکیه به قول مؤلفان لاتین که مأخذ آن مشخص نشده است، حکیمی به نام اخری را بنیان گذار قلعهٔ اخری دانسته است (همانجا). تا سدهٔ ۳ق‌م اطلاعی از این شهر به دست نیامده است. از این شهر نخستین بار در جریان جنگ رومیان با مقدونیان یاد شده است. طی نخستین پیکارهای روم و مقدونیه شخصی به نام إروپوس در قیام بر ضد فیلیپ در ۲۰۸ق‌م این شهر را به تصرف آورد (*پاولی*، XXVI/2112). در ۱۹۶ق‌م پلوراتوس این شهر را تصرف کرد (همانجا؛ پولیبیوس، V/193). محتمل است در نیمهٔ دوم سدهٔ ۹م پس از تصرف شهر و منطقه از سوی بلغارها نام اخرید بر آن نهاده شده باشد (BSE[2], XXXI/480).

وضع جغرافیایی قدیم این شهر را استرابو به تفضیل آورده است. وی می‌نویسد لوخنیدس (لیخنیدوس) شهری است در ناحیهٔ پولونوس (پیلون) که مرز میان ایلیریا[1] (ایلوریدا) و مقدونیه است. این شهر بر سر راه کانداویا قرار دارد که کوهی در ایلیریاست (III/292-295). به هنگام سلطهٔ رومیان بر شبه جزیرهٔ بالکان، اخرید یکی از شهرهای عمده بر سر راه ساحلی دریای آدریاتیک به کنستانتینوپولیس (قسطنطنیه) بود. اخرید در اواخر سدهٔ ۳م به یکی از مراکز مهم مسیحی و اسقف نشین بالکان بدل گردید. در سدهٔ ۶ و اوایل سدهٔ ۷م گروههایی از اسلاوها به منطقهٔ اخرید کوچ کردند و در آنجا سکنیٰ گزیدند. اخرید در نیمهٔ دوم سدهٔ ۹م تابع دولت بلغار شد. پس از سقوط دولت بلغارستان غربی در ۱۰۱۸م، به صورت بخشی از توابع دولت بیزانس درآمد و در سده‌های ۱۲ و ۱۳م به یکی از مراکز بازرگانی عمده بدل گشت. در روزگار فرمانروایی ایوان آسین (۱۲۱۸-۱۲۴۱م) مجدداً به صورت بخشی از توابع دولت احیا شدهٔ بلغارستان درآمد (BSE[2]، همانجا). در ۱۳۳۳م استفان دوشن[2] پادشاه صربستان (۱۳۳۱-۱۳۵۵م) مقدونیهٔ غربی را به تصرف آورد (اوزون چارشیلی، I(4)/195). با مرگ استفان حکومت وی متلاشی شد.

در ۱۳۹۴م زمان سلطنت ایلدرم بایزید اول (۷۹۱-۸۰۵ق) ترکان عثمانی اخرید را متصرف شدند. از این پس اخرید رونق پیشین را از دست داد (BSE[2]، همانجا). پس از نخستین جنگ بالکان (۱۹۱۲-۱۹۱۳م)، اخرید زیر سلطهٔ صربها قرار گرفت و با تأسیس دولت یوگسلاوی، به صورت بخشی از آن کشور درآمد، ولی با فروپاشی دولت مذکور و تأسیس جمهوری مقدونیه، جزو این جمهوری گردید.

شهر اخرید دارای بناهای زیبا و خوش منظره‌ای است که از سده‌های میانه برجا مانده است. بر فراز کوه اخرید قلعهٔ ساموئیل (شموئیل)، شاه بلغار، قرار دارد که در ابتدا دژی بیزانسی بود. بنای این دژ را در سدهٔ ۵م دانسته‌اند که در اوایل سدهٔ ۱۱م (۵ق) تجدید ساختمان شده است. صومعهٔ پانتِلمون مقدس بر فراز کوه نیز از آثار قدیم اخرید است که در سدهٔ ۹م تجدید بنا شد و بعدها به مسجد بدل گشت. دیگر از آثار کهن اخرید کاخ صوفیای مقدس است که در سالهای ۱۰۳۷-۱۰۵۰م تجدید بنا شد. نقش و نگارهای این بنا متعلق به سده‌های ۱۱-۱۴م است (BSE[3], XIX/44). بعدها این بنا نیز تبدیل به مسجد شد. اولیاچلبی از این بنا با عنوان مسجد ایاصوفیه یاد کرده است (۷۳۷/۸). کلیسای صلیبی شکل کلمنتِ مقدس که بنای آن متعلق به ۱۲۹۵م بوده، در سده‌های ۱۴ و ۱۹ م مرمت شده است. نقش و نگارهای دیوار این کلیسا متعلق به اواخر سدهٔ ۱۳م بوده، و توسط دو استاد به نامهای میخائیل و اوتیخیوس[3] صورت پذیرفته است. دیگر از بناهای شهر، بیمارستان نیکلای مقدس است که بنای آن در ۱۳۱۳م و نقش و نگارهای آن در سدهٔ ۱۴م (۸ق) انجام گرفته است. بنای بیمارستان دیگری به نام بوگوردیتسا متعلق به سدهٔ ۱۴م و نقش و نگار دیوارهای آن مربوط به سده‌های ۱۴-۱۷م است. دیگر کلیسای کوچک کلمنت مقدس است که تاریخ بنای آن در ۱۳۷۸م و نقش و نگارهای آن متعلق به اواخر سدهٔ ۱۴م است (BSE[3]، همانجا).

اولیا چلبی از بناهای مهم شهر چون پاشا سرایی (کاخ پاشا) و جامع اخری زاده یاد کرده که در آن نماز جمعه برگذار می‌شده است (۷۳۷/۸، ۷۳۸). در مورد محله‌های اخرید، وی از ۱۷ محلهٔ آباد و آراسته خبر داده که از آن جمله بوده است: محله‌های اخری زاده، تکیه، قول اوغلی، حیدرپاشا، مدرسهٔ قوجه سیاوش پاشا، حاجی حمزه، مسجد اسکندربیگ، کوجی بیگ، امین محمود و قره خوجه (۷۳۹/۸). وی از وجود ۱۷ مسجد شهر نیز خبر داده که از آن جمله است: جامع حاجی قاسم با مناره‌ای زیبا به شیوهٔ قدیم و مساجد سلطان سلیمان خان، حاجی حمزه، ایاصوفیهٔ بزرگ، اسکندربیگ، کوجی بیگ، چارشو، چنارلی و قره خوجه (همانجا). دو مدرسهٔ عمدهٔ شهر عبارت بودند از مدرسهٔ سیاووش پاشاو مدرسهٔ تکیهٔ سلیمان خان. شمار مکتبهای اخرید ۷ ذکر شده که از آن جمله است: مکتب اخری زاده و مکتب آغا (همو، ۷۴۰/۸). همچنین اولیاچلبی از گرمابه‌های شهر (همانجا) و نیز از وجود ۳ دارالضیافه (مهمان‌سرا) برای بی‌نوایان (۷۴۱/۸) و ۱۲ تفرجگاه در چهارسوی شهر یاد کرده است (۷۴۲/۸).

پس از پایان جنگ جهانی دوم در ۱۹۴۵م شهر اخرید به تقریب بازسازی شد و در آن استراحتگاهها، منازل و مهمانخانه‌های متعدد احداث گردید. شهر دارای ایستگاه راه آهن و فرودگاه است و یکی از مراکز مهم جهانگردی است. از جملهٔ صنایع دستی محلی اخرید منبت کاری است (BSE[3], XIX/44). شهر مرکز بازرگانی و دارای کارگاههای تولیدی، مؤسسات باغداری و تأسیسات صید ماهی پیشرفته است (BSE[2], XXXI/480). اولیاچلبی در *سیاحت‌نامهٔ* خود از صید انواع ماهی توسط زورقهای بادبانی و نیز وفور پرندگانی چون غاز و اردک یاد

1. Illyria 2. S. Dushan 3. Eutichius

کرده است. همو دربارهٔ زبان مردم اخرید می‌نویسد که مردم به زبانهای بلغاری و رومی (یونانی) سخن می‌گویند (همانجا).

از مشاهیر مسلمانی که در اخرید اقامت داشته، یا اهل آن ناحیه بوده‌اند، می‌توان به مولی حسام‌الدین (عطایی، ۴۳۳-۴۳۴)، حسین‌پاشا (همو، ۶۵۸)، سیاوش‌پاشا، گورجی محمد پاشا (شیخی، ۶۰۰/۱) و علی پاشا (همو، ۱۰۱/۲) اشاره کرد.

مآخذ: اولیاچلبی، محمد، سیاحت‌نامه، استانبول، ۱۹۲۸م؛ خوری، سلیم جبرائیل و سلیم میخائیل شحاده، *آثار الادهار*، بیروت، ۱۲۹۱ق/۱۸۱۵م؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ شیخی محمد افندی، *وقایع الفضلاء* (ذیل *شقائق النعمانیة*)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ عطایی، عطاءالله، *حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق*، استانبول، ۱۹۸۹م؛ نیز: *Brockhaus;* BSE[2]; BSE[3]; *Enciclopedia Italiana*, Rome, 1949; EUE; *Grand Larousse; Handbook on Yugoslavia*, Belgrad; *Meyer;* Ostrogorsky, Georg, *Bizans devleti tarihi*, tr. Fikret Işıltan, Ankara, 1981; *Pauly;* Polybius, *The Histories*, tr. W. R. Paton, London, vol. V, 1968, vol. VI, 1975; *Procopius*, tr. H. B. Dewing, London, 1969; *Sovetskii entsiklopedicheskii slovar*, Moscow, 1987; Strabo, *The Geography*, tr. Horace Leonard Jones, London, 1961; Tursun Bey, *Tārīḫ-i Ebū'l-Feth*, Istanbul, 1977; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982.

عنایت‌الله رضا

اَخْسَتانِ اَوَّل، ابوالمظفر جلال الدنیا و الدولة و الدین، ابن منوچهر بن فریدون، معروف به خاقان کبیر (حک ح ۵۵۶-۵۹۷ق/۱۱۶۱-۱۲۰۱م)، از مشهورترین امیران سلسله‌ای از شروانشاهان معروف به کسرانیان، و ممدوح خاقانی شروانی.

پراکندگی و قلّت اطلاعات دربارهٔ این امیر شروانشاه، همچون غالب امیران این سلسله، تنظیم سرگذشت او و روزگار حکومتش را دشوار می‌سازد. وی ظاهراً بلافاصله پس از مرگ پدر به حکومت قلمرو شروانشاهان (شروان، مغان، باکو و شماخی) رسید و همانند پدر روزگاری دراز فرمان راند (حسن، 31). کهن‌ترین سکهٔ به دست آمده از دوران حکومت او، به صراحت روشن می‌سازد که در ۵۵۶ ق حکمران شروان بوده است (همو، 31-30). تاریخهای مقدم بر این سال را به عنوان تاریخ جلوس او، باید با احتیاط تلقی کرد. گرچه گفته‌اند خاقانی در ۵۵۱ ق از او برای سفر حج اجازه گرفت (خانیکوف، 164؛ سجادی، مقدمه برگزیده، ۱۲)، اما از آنجا که سدّ باقلانی در ۵۵۰ ق (همو، مقدمه بر *دیوان*، ۱۶)، و به تصریح خاقانی به روزگار منوچهر پدر اخستان ساخته شده (*دیوان*، ۱۹)، و نیز بنابر قولی مرگ منوچهر در فاصلهٔ سالهای ۵۵۴-۵۵۷ق رخ داده است (ریپکا، ۵۴۰)، به نظر می‌رسد که تلقی تاریخ سکهٔ مذکور به عنوان آغاز حکومت اخستان درست‌تر باشد.

نام غریب و بی‌سابقهٔ او (مینورسکی، «خاقانی...»، 560) نیز موجب مباحث بسیار گردیده است. این نام را محققان معاصر به صورتهای اَخِشتان، اَخْسِتان و اَخْسَتان (حسن، 26؛ خانیکوف، 162) آورده‌اند، در برخی مآخذ به شکل اَخْتَسان (نظامی، *کلیات*، ۵۰۸، *لیلی و مجنون*، ۳۰؛ نیز نک: حسن، همانجا)، و نیز به صورت اَخْتَشان ضبط شده است (ریو، II/558-559؛ حسن، همانجا)، اما از اشعار خاقانی به قرینهٔ واژه‌های «گلستان» و «ظفرستان» (فروزانفر، ۶۳۲؛ سجادی، همان، ۳۸؛ نیز نک: نظامی، *شرفنامه*، ۳۳۵) و نیز ۴ نوع مسکوک به دست آمده از زمان اخستان که اکنون در موزهٔ ارمیتاژ نگهداری می‌شود و متعلق به سالهای ۵۵۶ تا کمی بعد از ۵۹۰ ق است، صورت دقیق نام او و حدود زمانی حکومتش روشن می‌شود (حسن، 31-29).

اخستان را نامی در زبان اوستی (آسی) دانسته‌اند که دومین شوهر مادر گرجی اخستان، ملکه تمر (تامارا)، از آن قوم بوده است. در واقع این نام با تلفظ اقسرتان در میان حکام کاختیه در شمال شرقی گرجستان در سدهٔ ۶ق شناخته شده بود، هر چند آن را نامی بیگانه می‌انگاشتند که با حماسه‌های قفقاز شمالی ارتباط داشت. این نام ظاهراً با کلمهٔ آخسرت یا آخسر اوستی هم ریشه بوده است (مینورسکی، همانجا). نام اخستان در «تاریخ گرجستان[1]» بروسه به صورت اقسرطان آمده است (حسن، 26).

از مهم‌ترین رویدادهای دورهٔ حکمروایی اخستان، برخورد وی با مهاجمان روسی، برودنیکها، بود که برای دفع آنان از خویشاوندان مادری خود، خاندان بَگراتیانِ گرجستان یاری خواست. مهاجمان روسی با بیش از ۷۰ کشتی به قلمرو اخستان حمله کردند و تا لمبران در مسیر شماخی به شوشه پیش رفتند. در همین هنگام اقوام خزر نیز به ابتکار خود یا به تحریک مهاجمان روسی دربند را اشغال کردند. اما اخستان با کمک گئورگی سوم، شاه گرجستان، مهاجمان خزر و روس را عقب راند و قلعهٔ شابران را که اکنون خرابه‌های آن در میان باکو و کوبه قرار دارد، باز پس گرفت (همو، 37؛ خانیکوف، همانجا). این واقعه ظاهراً همزمان با اقامت آندرونیکوس کُمنِنوس نزد گئورگی سوم بود که گرجیان را در ورود به قلمرو اخستان در ۵۶۹ق/۱۱۷۳م، برای دفع تجاوز روسها همراهی کرد. قصیدهٔ ترسائیهٔ خاقانی از زندان خطاب به او و در همین ایام سروده شده است (حسن، 39-37؛ مینورسکی، همان، 561؛ ریپکا، ۵۴۱؛ سجادی، مقدمه برگزیده، ۱۳).

دومین حادثهٔ مهم روزگار حکومت اخستان، برخورد وی با قزل ارسلان، از اتابکان آذربایجان (بنی ایلدگز) بود. پس از آنکه قزل ارسلان شماخی را تصرف کرد، اخستان ناگزیر پایتخت خود را به باکو برد (مینورسکی، «تاریخ...[2]»، 85، به نقل از بارتولد). ظاهراً اخستان خود با اتابکان درگیری مستقیم نداشته، و یا اگر داشته، جزئیات و کیفیت آن نامشخص است (حسن، 35). فقط در *زبدة التواریخ* آمده است که چون میرمیران و اینانج قتلغ، رقیبان و برادران ابوبکر [نصرة الدین] ایلدگز از او شکست خوردند، میرمیران به اخستان پناه برد و اخستان نیز او را گرامی داشت و دخترش را به او به زنی داد (حسینی، ۳۰۳).

از ویژگیهای شخصیت اخستان علاقهٔ وی به ادب پارسی و پیوند با شعرای نامدار عصر خود است و بخش مهمی از ماندگاری نام وی در تاریخ، مرهون این علاقه و پیوند است. او ممدوح خاقانی شاعر نامی است که به قولی تخلص خود را نیز از پدر اخستان گرفته است (هدایت،

1. *Histoire de la Géorgie.* 2. *A History...*

۵۰۸؛ فروزانفر، ۶۱۲). گرچه روابط اخستان و خاقانی توأم با فراز و نشیب و سوءِ ظن بسیار بوده، و شاعر چند ماهی را نیز به دستور وی در زندان شابران (یا شماخی یا باکو) (همو، ۶۳۰؛ مینورسکی، «خاقانی»، همانجا؛ سجادی، مقدمه بر *دیوان*، ۲۱) گذرانده است (ح ۵۶۹ق/ ۱۱۷۴م)، با اینهمه، خاقانی اخستان، بانویش صفوت الدین و عمهٔ او، عصمت‌الدین را در بیش از ۲۳ قصیده و ترکیب بند ستوده است و در منشآت خود با تکریم و القاب بسیار از اخستان یاد کرده است (نک: *دیوان* ۶۸، ۷۲، ۴۵۰ - ۴۵۷، ۴۶۵ - ۴۷۲، *گزیده*، ۶۲ - ۶۵، ۹۴-۹۷، *منشآت*، ۵۱-۶۲، ۲۲۳- ۲۲۹، ۲۶۲- ۲۶۸؛ مینورسکی، همان، 560). اخستان نیز او را بسی بزرگ می‌داشت و به سلطان الشعرا ملقبش ساخت (فروزانفر، ۶۱۲). همچنین اخستان، نظامی را به رغم بی‌میلی شاعر به سرودن داستان غم‌انگیز لیلی و مجنون، به نظم این داستان تشویق کرد و شاعر با تکیه بر حمایت شروانشاه سرودن آن را در ۵۸۴ق/۱۱۸۸م پس از ۴ ماه به پایان رساند (نک: نظامی، *کلیات*، ۵۰۳ - ۵۰۸). ظهیر فاریابی نیز شاعر معاصر و ستایشگر اوست (حسن، 40).

تاریخ مرگ اخستان مبهم است. آخرین مسکوک باقی مانده از او مربوط به پس از ۵۹۰ق است (همو، 32). کتیبهٔ مردگان در باکو نشان می‌دهد که در ۶۰۰ق/۱۲۰۴م، فرخزاد بن منوچهر بر قلمرو شروانشاهان حکومت می‌کرده است (همو، 31) و نیز نظامی هنگام سرودن *شرفنامه* در فاصلهٔ سالهای ۵۹۰ - ۵۹۷ق به مرگ اخستان اشاره کرده است (*شرفنامه*، ۳۳۵). بنابراین مرگ او باید در فاصلهٔ همین سالها رخ داده باشد (سجادی، مقدمه برگزیده، ۱۴؛ حسن، 32).

دو فرزند اخستان به نام فریبرز و ایلجیک به ترتیب در جوانی درگذشتند (همو، 35). پس از اخستان برادرانش شاهنشاه و فرخزاد جانشین او شدند (همو، 40).

مآخذ: حسینی، علی، *زبدة التواریخ*، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ خاقانی، بدیل، *دیوان*، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، *گزیدهٔ اشعار*، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، *منشآت*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۴۹ش؛ ریپکا، یان، «شعرا و نثرنویسان اواخر عهد سلجوقی و دورهٔ مغول»، *تاریخ ایران کمبریج*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سجادی، ضیاءالدین، مقدمه بر *دیوان* خاقانی (هم)؛ همو، مقدمه بر *گزیدهٔ اشعار* خاقانی (هم)؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، *سخن و سخنوران*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ نظامی گنجوی، *شرفنامه*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ همو، *کلیات خمسه*، به کوشش م.درویش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *لیلی و مجنون*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Hasan, Hādi, *Falaki-i-Shirwāni*, London, 1929; Khanikof, N., «Mémoire sur Khâcâni», JA, 1894, vol. IV; Minorsky, V., *A History of Sharwan and Darband in the 10th - 11th Centuries*, Cambridge, 1958; id, «Khāqānī and Andronicus Comnenus», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Liechtenstein, 1974, vol. XI; Rieu, Charles, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1966.

افسانه منفرد

اَخْسیکَث، نام یکی از شهرهای ماوراءالنهر در منطقهٔ فرغانه که روزگاری مرکز آنجا بود و اکنون ویرانه‌هایی از آن برجاست.

نام اخسیکث در منابع به گونه‌های مختلف آمده است: اخسیکث (خوارزمی، ۲۸)، خشکث (بلاذری، ۴۲۰)، خشیکث (قدامه، ۴۰۷) و اخشیکث (بیرونی، ۵۷۷/۲). در سده‌های بعد، تاریخ نویسان بخش اول آن یعنی اخسی و اخشی را به عنوان نام شهر ذکر کرده‌اند (بابر، ۴، ۵؛ روملو، ۳۱۲).

اخسیکث مانند بسیاری از نامهای شهرهای ماوراءالنهر از دو بخش فراهم آمده است: بخش نخست به شکلهای اخسی، اخشی و خشی و بخش دوم آن هم به گونهٔ «کث» و «کث». بخش اول واژه‌ای است سغدی که از اَخْشیذ و خْشیذ به معنی سرور گرفته شده است و خود ریشه‌ای اوستایی از کلمهٔ خْشَیَته به معنی توانا دارد (بارتولمه، 551؛ گرشویچ، 42). بخش دوم «کث» نیز ریشه‌ای سغدی دارد و گاهی به شکلهای کند و قند هم درآمده، به معنی شهر و یا روستاست (یاقوت، ۴۰۴/۱؛ رشیدی، ۱۲۰۸/۲؛ نیز نک: گرشویچ، 51). این شهر را با توجه به معانی دو بخش یاد شده، می‌توان «امیرنشین» و یا «شاه نشین» دانست (EI^2, II/790). در *حدود العالم* این شهر محل استقرار امیر و کارگزاران او ذکر شده (ص ۱۱۲) که تأییدی بر این موضوع است.

ویژگی و حدود جغرافیایی: اخسیکث شهری بود با طول جغرافیایی ۹۶° و ۳۰' و عرض ۳۶° و ۴۰' که شهرهایی چون خجند، اوزکند، خواقند و قبا، پیرامون آن بودند (خوارزمی، همانجا؛ مقدسی، ۴۹۹- ۵۰۰، ۵۰۶). اخسیکث بر زمینی هموار و بر کنارهٔ چپ و شمالی رود چاچ (سیحون) واقع شده بود (اصطخری، ۲۶۵؛ ابن‌حوقل، ۲۳۷؛ *حدود العالم*، ۴۳، ۱۱۲، ۱۱۴؛ یاقوت، ۱۶۲/۱)، به گونه‌ای که رود از کنار شهر عبور می‌کرد. همجواری اخسیکث و رود چاچ سبب شده بود تا این شهر از آبادانی ویژه‌ای برخوردار شود و از سرسبزترین شهرهای فرغانه به شمار آید، چنانکه در بخش شارستان اخسیکث و اطراف آن آبگیرهای فراوان و آبهای روان وجود داشت (جیهانی، ۱۹۴؛ ادریسی، ۷۰۶/۲). این شهر، دارای ۶ دروازه به نامهای کین، مرقشه، کاسان، جامع، رهابه و بجیر بوده است که یکی از آنها بر کرانهٔ رود چاچ قرار داشت (اصطخری، ۲۶۵، ۲۷۵؛ ابن حوقل، ۲۳۸؛ جیهانی، همانجا).

ساختار شهری اخسیکث با ساختار شهرها در سده‌های نخستین اسلامی سازگاری بسیاری داشت، چنانکه کهندژ ویژهٔ کارگزاران دولتی، شارستان محل حضور مردم و مسجد آدینه و ربض مخصوص بازار بود و تمامی دروازه‌های شهر نیز به باغ و کشتزارهای مردم باز می‌شد (اصطخری، ۲۶۵؛ جیهانی، همانجا؛ ابن حوقل، ۲۳۷؛ مقدسی، ۳۹۱؛ یاقوت، همانجا؛ نیز نک: اشرف، ۱۰).

بیشتر جغرافی نویسان اسلامی این شهر را قصبه و یا مدینهٔ فرغانه نامیده‌اند (ابن خردادبه، ۲۰۷؛ *حدود العالم*، نیز ادریسی، همانجاها). در تعریف قصبه و مدینه نظر اشرف قابل تأمل است. او با استناد به گفته‌های مؤلفان اسلامی، تعریفی نزدیک به هم از این دو مکان ارائه کرده است. او قصبه را مرکز هر یک از تقسیمات اصلی کشور و مدینه را نیز مرکز قدرت سیاسی، یعنی جایگاه دولت و کارگزاران آن می‌داند، با

دو ویژگی عمده یعنی دارا بودن جامع (مسجد آدینه) و بازار که نشان از فزونی مردم و رونق اقتصادی دارد(ص ۱۱ـ۱۴، ۲۴). تمام‌خصوصیاتی که برای قصبه و مدینه اشاره شد، کاملاً با ویژگیهایی که برای اخسیکت بیان کرده‌اند، سازگاری دارد. از جمله آنکه سرای امیر و کارگزاران او در این شهر بوده، مسجد آدینه در شارستان، نمازگاه عید بر کنارهٔ رود چاچ و بازار در ربض قرار داشته است (اصطخری، جیهانی، ابن حوقل، یاقوت، همانجاها). بر پایهٔ این ویژگیها بود که اخسیکت در دوره‌ای خاص به عنوان مرکز فرغانه شناخته می‌شد.

پیشینهٔ تاریخی: اخسیکت همواره به عنوان مرکز و یا یکی از بخشهای مهم فرغانه به شمار آمده است و رویدادهای این شهر با حوادثی که در این منطقه رخ می‌داد، مربوط بوده است. از این رو در بررسی سابقهٔ تاریخی اخسیکت می‌باید رخدادهای تاریخی فرغانه را هم در نظر داشت.

کهن‌ترین اخباری که از درهٔ فرغانه و اخسیکت در دست است، مربوط به مسافران و یا مورخان چینی است که به این منطقه پا گذاشته‌اند. در ۱۲۸ق‌م سفیری از چین، فرغانه را منطقه‌ای با ۶۰ هزار خانوار و ۷۰ شهر که مردمانش به زراعت مشغول بودند، وصف کرده است (نک: بارتولد، گزیده...، ۴۵ـ۴۶). بر پایهٔ دیگر نوشته‌های چینی که اطلاعات آن مربوط به سده‌های ۵ تا ۷م است، فرغانه ۶ شهر بزرگ و ۱۰۰ شهر کوچک داشته که مرکز آن اخسیکت بوده است و خاندانی از سدهٔ ۳ تا ۷ م در آنجا حکومت می‌کرده است که در سالهای ۶۲۷ـ۶۴۹م در پی جنگ با ترکان منقرض شد و ترکان به جای آنان در کاسان (نزدیک اخسیکت) مستقر شدند. در ۶۵۸م چینیها پس از غلبه بر ترکان در این منطقه بر سر کار آمدند (همان، ۴۷ـ۴۸).

نخستین فتوحات مسلمانان در منطقهٔ شرق ایران در ۳۰ق و در زمان خلافت عثمان روی داد که گشایش شهرهای خراسان و ماوراءالنهر را یکی پس از دیگری در پی داشت، تا سرانجام اخسیکت در ۸۶ق به دست صالح بن مسلم و نصر بن سیار گشوده شد (بلاذری، ۴۲۰؛ قدامه، ۴۰۷؛ ابن اثیر، ۵۲۴/۴).

پس از ورود عربها به درهٔ فرغانه حوادث بی‌شماری در این منطقه روی داد که از یک سو درگیری امیران محلی فرغانه (اخشیدها) با یکدیگر بود که پیشینهٔ آن به پیش از اسلام باز می‌گشت و از سوی دیگر شورشهایی بود پیاپی که ظاهراً به بیرون راندن عربها از این منطقه منجر شد (همو، ۴۴۹/۵؛ ذهبی، ۷۶/۱؛ ابن خلدون، ۳(۲)/۳۸۰؛ نیز نک: بارتولد، همان، ۴۷، ۴۹ـ۵۰).

به هنگام خلافت مأمون، ۴ نفر از خاندان سامانی از طرف وی بر بخشهایی از ماوراءالنهر گمارده شدند. یکی از آنان احمد بن اسد بود که در ۲۰۴ق/۸۱۹م بر حکومت فرغانه دست یافت. پس از مرگ احمد (۲۵۰ق/۸۶۴م)، فرزندش نصر بر جای او نشست (فرای، ۱۱۹، ۱۲۰). ظاهراً نصر در این زمان اسد برادر خود را از میان دیگر برادرانش، یعنی اسماعیل و اسحاق که با وی مخالف بودند، برکشید و حکومت اخسیکت را بدو سپرد. سکه‌هایی که به نام اسد در ۲۶۴ق/۸۷۸م در فرغانه و اخسیکت ضرب شده، تأییدی است بر این موضوع («سکه‌شناسی...»[1]، 60). چندی نپایید که میان نصر و اسد از یک سو و اسماعیل و اسحاق از سوی دیگر، درگیریهایی روی داد که سرانجام در ۲۷۵ق/۸۸۸م به پیروزی اسماعیل و دست یابی او به حکومت سامانیان منجر شد و اسماعیل هم به پاس جانبداری اسحاق، حکومت فرغانه را به وی واگذار کرد (نرشخی، ۱۱۵ـ ۱۱۸؛ مدرس، ۲۶۶). اسحاق پس از استقرار در این منطقه، سکه‌هایی را در ۲۸۴ و ۲۹۰ق به نام خود در اخسیکت ضرب کرد («سکه شناسی»، 61-60). حکومت اسحاق بر فرغانه تا ۳۰۱ق/۹۱۴م ادامه یافت. در این سال اسحاق بر نصر بن احمد (نصر دوم) شورید، اما به زودی شورش او سرکوب شد (گردیزی، ۳۳۰ـ۳۳۱؛ ابن اثیر، ۸۰/۸) و نصر بر مناطق تحت سلطهٔ او یعنی فرغانه و اخسیکت دست یافت و در ۳۰۷ق سکه‌ای به نام خود در اخسیکت ضرب کرد (لین پول، 96).

پس از فروپاشی دودمان سامانی به دست محمود غزنوی (نک: ابن اثیر، ۱۴۸/۹؛ بارتولد، گزیده، ۳۳۶ـ ۳۳۸)، یکی از ایلک خانیان به نام علی تگین و برادرش طغان به مخالفت با محمود پرداختند، ولی به دست محمود و هم پیمان او قدرخان از شهرهای خود بیرون رانده شدند (گردیزی، ۴۰۴ـ۴۱۰). سکه‌هایی در ۴۱۷ و ۴۱۸ق در اخسیکت به نام طغان ضرب شده است (نک: بارتولد، ترکستان *نامه*، ۶۰۴/۱) که نشان می‌دهد ظاهراً طغان پس از گریز از مقابل محمود و قدرخان به اخسیکت پناه برده و بر آنجا تسلط یافته است. از نوشتهٔ بیهقی بر می‌آید که پس از بازگشت محمود از سومنات، قدرخان بار دیگر بر علی تگین و طغان تاخته و بر شهرهای آنان دست یافته است (ص ۹۱، ۵۲۶)، زیرا سکه‌ای در ۴۲۰ق به نام قدرخان در اخسیکت ضرب شده (نک: بارتولد، همانجا) که نشان می‌دهد اخسیکت از دست طغان خارج شده است. در این زمان ماوراءالنهر با دوره‌ای پر آشوب رویاروی بود و تاخت و تاز غزنویان، سلجوقیان و ایلک‌خانیان به ویژه پس از مرگ محمود (۴۲۰ق) وارد مرحله‌ای تازه شده بود. در ۴۲۹ق ابراهیم بن نصر (ایلک خان) که به بوری تگین مشهور بود و بعدها طمغاج خان لقب یافت، پس از فرار از دست پسران علی تگین و جنگ و گریز فراوان توانست بر بخشهایی از ماوراءالنهر که پیش تر در دست قدرخان بود، تسلط یابد. او حکومت خود را در این منطقه تا ۴۶۰ق ادامه داد و در این سال به نفع پسرش شمس‌الملک نصر از حکومت کناره گرفت. از جملهٔ شهرهایی که طمغاج خان و پسرش بر آن تسلط داشتند، اخسیکت بود و این دو سکه‌هایی به نام خویش در این شهر ضرب کردند. تسلط شمس الملک بر اخسیکت تا ۴۶۵ق ادامه یافت، اما او در این سال حکومت این شهر را به طغرل و بغراخان هارون، پسران قدرخان واگذار کرد و بدین ترتیب سرزمینهای شرقی سیحون مانند اخسیکت در اختیار پسران قدرخان و

---

1. *Numismatic...*

بخش غربی آن در اختیار شمس الملک قرار گرفت. از این تاریخ به بعد نام پسران قدرخان و نوهٔ او طغرل تگین بر سکه‌هایی که در اخسیکت ضرب شده است، دیده می‌شود (نک: بارتولد، همان، ۶۳۲/۱-۶۴۲، ۶۵۸-۶۵۹).

در اواخر دورهٔ سلجوقیان، درگیریها در این سرزمین به دو قدرت نوظهور یعنی قراختاییان که پیش تر تمامی ماوراءالنهر و درهٔ فرغانه را تصرف کرده بودند و خوارزمشاهیان منتقل شد (نک: گروسه، ۲۷۰-۲۸۵). با ضعف قراختاییان، سازشی بین یکی از سرداران این خاندان به نام کوچلک خان نایمانی و محمد خوارزمشاه به وجود آمد و در ۶۰۹ق سرزمینهای شرقی سیحون مانند اخسیکت و کاسان به کوچلک خان داده شد.

قدرت یافتن چنگیز خان در چین و بروز اختلاف بین او و محمد خوارزمشاه منجر به یورش مغول به ماوراءالنهر و خراسان شد. در این زمان حاکم اخسیکت با مغولان از در سازش درآمد و مغولان به یاری او توانستند کوچلک را از میان بردارند (نک: بارتولد، ترکستان نامه، ۸۳۷/۲-۸۴۰).

ظاهراً در جنگهای محمد خوارزمشاه و نیز در فتنهٔ مغول، اخسیکت رو به ویرانی نهاد و به تدریج جای خود را به عنوان مرکز فرغانه به شهر اندیجان سپرد (لسترنج، ۵۰۸). منابع تاریخی هم با وجود رخدادهای فراوان در دورهٔ تیموریان و حکومت ازبکان، به اشاراتی کوتاه و گذرا از اخسیکت بسنده کرده‌اند (منجم، ۱۷۸؛ روملو، ۳۱۲؛ شرف الدین، ۹۵۱).

در این میان، در دوره‌ای کوتاه، یعنی به هنگام حکومت عمر شیخ میرزا، از نوادگان تیمور، بار دیگر اخسیکت به عنوان پایتخت مطرح شد، اما با مرگ او در این شهر (۸۹۹ق/۱۴۹۴م)، پسرش بابر پایتخت را به اندیجان منتقل ساخت (بابر، ۲، ۴، ۵؛ گنبو، ۲۱/۱). به گفتهٔ لسترنج (همانجا) از شهر اخسیکت اکنون ویرانه‌هایی باقی مانده است.

رجال بسیاری در زمینه‌های ادب، شعر، حدیث، فقه و تفسیر از اخسیکت برخاسته‌اند که از جملهٔ آنان این افراد را می‌توان نام برد: ابوعلی حسین بن ابی یعلی اخسیکتی، فقیه که در ۳۹۵ق/۱۰۰۵م حیات داشت؛ ابورشاد احمد بن محمد بن قاسم اخسیکتی، ملقب به ذوالفضائل (د ۵۲۸ق/۱۱۳۴م)، ادیب، محدث و تاریخ‌نویس؛ اثیرالدین اخسیکتی (زنده در ۵۹۳ق/۱۱۹۷م)، شاعر پارسی‌گوی؛ ابوالوفا حسام‌الدین محمد بن محمد بن عمر اخسیکتی (د ۶۴۴ق/۱۲۴۶م)، فقیه حنفی و اصولی؛ ابوعبدالله محمد بن محمد (د ۶۴۴ق/۱۲۴۶م)، فقیه (سمعانی، ۱۳۲/۱-۱۳۳؛ عوفی، ۲۲۴/۲-۲۲۵؛ ابن قطلوبغا، ۱۶، ۵۷؛ تمیمی، ۱۷۰/۳؛ آذر، ۳۲۵-۳۲۶).

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، سفرنامه، ترجمهٔ جعفر شعار، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن قطلوبغا، قاسم، *تاج التراجم*، به کوشش صبحی سامرائی، بغداد، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۷۸م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، پورت سعید، مکتبة الثقافة الدینیه؛ اشرف، احمد، «ویژگیهای تاریخی شهر نشینی در ایران، دورهٔ اسلامی»، *نامهٔ علوم اجتماعی*، تهران، ۱۳۵۳ش، شم ۴؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ بابر، محمد، *بابر نامه* (توزک بابری)، بمبئی، ۱۳۰۸ق؛ بارتولد، و.و.، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *گزیدهٔ مقالات تحقیقی*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بیرونی، ابوریحان، *قانون مسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش قاسم غنی و علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۲۴ش؛ تمیمی، تقی الدین، *الطبقات السنیة*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، ریاض، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ جیهانی، ابوالقاسم، *اشکال العالم*، ترجمهٔ علی ابن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خوارزمی، محمد، *صورة الارض*، به کوشش هانس فون مزیک، وین، ۱۹۲۶م؛ ذهبی، محمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رشیدی، عبدالرشید، *فرهنگ رشیدی*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ شرف الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۱ق/۱۹۰۳م؛ فرای، ریچارد ن.، «سامانیان»، *تاریخ ایران*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳ش، ج ۴؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ گروسه، رنه، *امپراطوری صحرانوردان*، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۳ش؛ گنبو، محمد صالح، *عمل صالح* (*شاه جهان نامه*)، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹۶۷م؛ لسترنج، گ.، *جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مدرس رضوی، محمدتقی، حواشی و تعلیقات بر *تاریخ بخارا* (نک: هم، نرشخی)؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، ترجمهٔ علینقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ منجم یزدی، محمد، *تاریخ عباسی*، به کوشش سیف الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ احمد بن محمد قباوی، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Bartholomae, Christian, *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; EI²; Gershevitch, Ilya, *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford, 1954; Lane Poole, Stanley, *The Coins of the Mohammadan Dyansties*, London, 1876, Classes III-X; *Numismatic Literature*, New York, 1972.

علی میرانصاری

اَخْسیکَتی، ابورشاد احمد بن محمد بن قاسم بن خدیو، ملقب به ذوالفضائل (د ۵۲۸ق/۱۱۳۴م)، محدث و ادیب. ابن قطلوبغا (ص ۱۶) وی را در شمار حنفیان آورده است. او در حدود سال ۴۶۰ق در اخسیکت (هم) به دنیا آمد و از ابوالقاسم محمود بن محمد صوفی حدیث آموخت، سپس به مرو رفت و نزد ابوالمظفر منصور نیای عبدالکریم سمعانی به کار حدیث ادامه داد و چون بر زبان و نظم و نثر عرب احاطه داشت، در این شهر با بزرگان ادب به مناظره و مشاعره می‌پرداخت (سمعانی، *المنتخب*، گ ۲۹ الف).

اخسیکتی و برادرش محمد، ملقب به ذوالمناقب که در دورهٔ تحصیل در اخسیکت و سفر به مرو همراه او بود، هر دو در میان ادیبان مرو به چیرگی شهره بودند (نک: همو، *الانساب*، ۱۳۳/۱؛ یاقوت، *ادبا*، ۵۳/۵). سمعانی می‌گوید بیشتر فضلای خراسان نزد ابو رشاد ادب می‌آموختند (*المنتخب*، همانجا)، اما از شاگردانش کسی را جز خود سمعانی نمی‌شناسیم (نک: همانجا).

اخسیکتی در مرو به کتابت در دیوان حکومت اشتغال داشت و در همان شهر درگذشت (یاقوت، همانجا). بیشتر منابع تاریخ وفات او را ۵۲۸ق نوشته‌اند (سمعانی، یاقوت، همانجاها؛ قفطی، ۱۳۲/۱)، بجز سیوطی (۳۷۴/۱) که تاریخ ۵۲۶ق و سمعانی در *الانساب* (همانجا) که ۵۳۰ق را یاد کرده‌اند.

همهٔ آنچه از اخسیکتی در دست است، ابیاتی بیش نیست: چند بیتی دربارهٔ سمعانی سروده، و به خود او داده است (نک: همو، *المنتخب*، همانجا)، و دو پاره شعر (نک: یاقوت، همان، ۵۳/۵-۵۴، *بلدان*، ۱۶۲/۱) که یکی را یاقوت از روی *دیوان* شعر او بازگو کرده است. این شعر پاسخی است به دو بیت از ابوالعلای معری که در آن مردم دنیا را از دو گروه بیرون نمی‌داند: عاقل بی دین و دیندار بی عقل. وی در پاسخ، دیندار را به هر حال رستگار و بی دین را گمراه می‌داند و ابوالعلا را سرگردان در این وادی (نک: *ادبا*، همانجا).

منابع مجموعاً ۴ اثر به وی نسبت داده‌اند که هیچ کدام بر جای نمانده است: ۱. *دیوان شعر*؛ ۲. *زوائد فی شرح سقط الزند* ابوالعلای معری؛ ۳. کتابی در تاریخ (یاقوت، همان، ۵۳/۵) که به *تاریخ ابی رشاد* نیز معروف بوده است (حاجی خلیفه، ۲۸۰/۱)؛ ۴. *کتاب فی قولهم کذب علیک کذا* (یاقوت، همانجا).

مآخذ: ابن قطلوبغا، قاسم، *تاج التراجم*، به کوشش صبحی سامرایی، بغداد، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان معلمی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ همو، *المنتخب*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ احمد ثالث استانبول، شم ۲۹۵۳؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ یاقوت، *ادبا*؛ همو، *بلدان*. محمدجواد انواری

اَخْسیکَتی، ابوالوفا حسام‌الدین محمدبن محمدبن عمر (د ۶۴۴ق/۱۲۴۶م)، معروف به ابن ابی المناقب، فقیه حنفی و اصولی. وی به قصبهٔ اَخْسیکَث (اَخْسیکَث) در ناحیهٔ فرغانه از ماوراءالنهر (نک: یاقوت، ۱۶۲/۱) انتساب داشته است. کنیهٔ وی را ابوعبدالله نیز آورده‌اند (عبدالقادر، ۱۳۰/۲). از زندگانی او اطلاع چندانی در دست نیست و حتی استادان او را نیز نمی‌شناسیم؛ تنها نام دو تن از شاگردان او یعنی محمد بن عمر نوحابادی و محمد بن محمد بخاری (قس: طاش کوپری‌زاده، ۱۰۸: محمد بن محمد عبیدی) در دست است (لکهنوی، ۱۸۸).

شهرت اخسیکتی تنها به سبب تألیف کتاب *المنتخب فی اصول المذهب* است که به منتخب *حسامی* و *المختصر* نیز معروف است. از این‌رو او را صاحب *المختصر* نیز می‌خوانده‌اند. کتاب *المنتخب* نزد فقیهان اصولی به عنوان کتابی معتبر شناخته می‌شده است و اعتبار آن از همان آغاز، چنان بود که در فاصله‌ای کمتر از یک سده، فقیهان متعدد به تألیف شروح و حواشی بر آن پرداختند (لکهنوی، همانجا). حاجی خلیفه (۱۸۴۹/۲) و بروکلمان (GAL, I/474; GAL,S,I/654) برخی از این شروح را آورده‌اند. بروکلمان از نسخه‌های خطی این شرحها نیز خبر داده است. معروف‌ترین شروح *المنتخب* اینهاست: ۱. *الوافی*، از حسام‌الدین حسین بن علی سغناقی (د ۷۱۰ق) که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های قاهره و پاریس موجود است؛ ۲. *التحقیق*، یا *غایة التحقیق* از عبدالعزیز بن احمد بخاری (د ۷۳۰ق) که در لکهنو (۱۸۷۱ و ۱۸۷۶م) منتشر شده است؛ ۳. *التبیین*، از قوام‌الدین امیر کاتب بن امیرعمر إتقانی (د ۷۵۸ق).

مآخذ: حاجی‌خلیفه، *کشف*؛ طاش کوپری‌زاده، احمد، *طبقات الفقهاء*، موصل، ۱۹۶۱م؛ عبدالقادر قرشی، *الجواهر المضیئة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ لکهنوی، محمد، *الفوائد البهیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۴ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: GAL; GAL,S. محمدآصف فکرت

اُخْشُنْبه، نک: اکشونبه.

اِخْشید، نک: آل اخشید.

اَخْضَری، ابوزید عبدالرحمان بن سیدی محمد الصغیر بن عامر (د ۹۸۳ق/۱۵۷۵م)، منطق‌دان، ادیب و فقیه مالکی الجزایری. وی از خاندانی دانشمند و پرهیزگار بوده است و کشف قبر پیامبری به نام خالد ابن سنان عبسی (هم؛ نیز نک: ابن ابی دینار، ۲۲) را به وی نسبت داده‌اند (نک: مخلوف، ۲۸۵). برخی معاصران، ولادت وی را در ۹۱۰ یا ۹۱۸ق دانسته‌اند (نک: نویهض، ۹۰؛ کحاله، ۱۸۷/۵؛ *بستانی*)، اما از آنجا که در ۹۴۱ق (سال نظم *السلم*)، ۲۱ سال بیش نداشته (نک: حاجی خلیفه، ۹۹۸/۲)، می‌توان چنین دریافت که وی در ۹۲۰ق زاده شده است.

مقبرهٔ اخضری در زاویهٔ بن طیوس (بنثیوس امروزی) در جنوب غربی بِسْکِره هنوز زیارتگاه زائران است (*بستانی*؛ مخلوف، همانجا).

اخضری در علوم مختلف از جمله در منطق، معانی و بیان، فقه، نجوم و اخلاق تبحر داشته، و آثار بسیاری از خود بر جای گذاشته است. وی بیشتر این کتابها را، بنابر سنت مرسوم در تدوین کتابهای درسی، ابتدا به نظم و در بحر رجز سروده، و سپس خود به شرح آنها پرداخته است.

آثار چاپی:

۱. *السلم المنورق*، رساله‌ای است منظوم که مشهورترین اثر اخضری است و بیش از ۸۰ نسخهٔ خطی از شرح آن تنها در کتابخانهٔ ازهریه موجود است (ازهریه، ۴۰۷/۳-۴۱۱). این رساله بیشتر به *السلم المرونق* شهرت یافته است، اما مؤلف خود آن را *السلم المنورق* خوانده (ص ۲۶۳) و باجوری نیز در حاشیهٔ خود بر *السلم*، همین را ترجیح داده است (ص ۲۲).

گروهی این اثر را خلاصه‌ای از *ایساغوجی* اثیرالدین ابهری (د ح ۶۶۳ق) پنداشته‌اند (GAL,S, I/841, 843 ,II/706 ;EI2)، در حالی که از بررسی و مقایسهٔ این دو متن چنین برمی‌آید که این اثر نه تنها خلاصهٔ *ایساغوجی* نیست، بلکه خود رساله‌ای مستقل و حاوی مباحثی افزون بر آن است؛ بدین قرار: تعریف منطق و بیان و فائده آن (ص ۲۶۲-۲۶۳)، اقسام علم [تصور و تصدیق] (ص ۲۶۳)، نسبت الفاظ با معانی (ص ۲۶۴)، رابطهٔ کلی و جزئی و کل و جزء (ص ۲۶۴)، شروط معرِّف (ص

۲۶۵)، لواحق قیاس [استقراء و تمثیل] (ص ۲۶۹)، شرائط صحت برهان (ص ۲۷۰).

اخضری مباحث مهم و پیچیدهٔ منطقی را در این منظومهٔ کوتاه به گونه‌ای شیوا و استوار به نظم کشیده است و از همین روی، این اثر در محافل علمی بسیار مورد توجه واقع شده است، چنانکه مدتها از متون درسی دانشجویان در الازهر بوده، و مبتدیان ملزم به حفظ آن بوده‌اند (واندیک، ۲۰۵؛ حفناوی، ۶۷/۱).

السلم نخستین بار در ۱۲۴۱ق در بولاق منتشر شده، و از آن پس بارها در قاهره، فاس و لکهنو تجدید چاپ شده است. لوسیانی[1] این اثر را به فرانسه ترجمه، و در الجزایر (۱۹۲۱م) منتشر کرده است (GAL,S, II/705-706). بر این اثر شرحهای بسیاری نوشته‌اند: اول بار مؤلف خود به شرح آن پرداخته که همراه با شرح احمد دمنهوری (د ۱۲۹۲ق) به نام *ایضاح المبهم مما فی السلم (... من معانی السلم)* (قس: سرکیس، ۴۰۷) در قاهره (۱۳۰۸ق) به چاپ رسیده است. شرح دیگر آن از احمد ملوی (د ۱۱۸۱ق) است که به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید در قاهره (۱۹۷۶م) منتشر شده است. ابراهیم باجوری (د ۱۲۷۷ ق) نیز با بررسی شروح و تقریرات مختلف *السلم*، حاشیهٔ محققانه‌ای بر آن نوشته که در قاهره (۱۲۸۲ق) به‌چاپ رسیده است (GAL,S,II/705؛ الیس، I/78).

۲. *الجوهر المکنون فی صدف الثلاثة الفنون*، رسالهٔ منظومی است در ۲۹۱ بیت در معانی و بیان و بدیع که اقتباسی است از *تلخیص المفتاح* قزوینی (اخضری، «الجوهر المکنون»، ۷۱۸). وی این منظومه را در ۹۵۰ق به درخواست یکی از شاگردانش، در بحر رجز، سروده است (نک: همانجا؛ سرکیس، همانجا). این اثر نیز بسیار زود مورد توجه قرار گرفت و شروح متعددی بر آن نگاشته شد. نخستین شرح را مؤلف خود در ۹۵۰ق/۱۵۴۳م نوشته است. احمد دمنهوری نیز شرحی به نام *حلیة اللب المصون بشرح الجوهر المکنون* بر آن نوشته که در قاهره (۱۲۸۵ق) به‌چاپ رسیده است (قس: بغدادی، هدیه، ۵۴۷/۱، که به‌خطا *حلیه* را از آن اخضری دانسته است). بغدادی (*ایضاح*، ۳۸۴/۱) شرح شیخ ابراهیم توزری تونسی (د ۱۳۰۳ق) را از بزرگ‌ترین شروح آن دانسته است (برای سایر شروح و چاپهای آن، نک: GAL,S، همانجا).

۳. *الدرة البیضاء فی احسن الفنون و الاشیاء*، رساله‌ای منظوم در علم حساب و فرائض است که در ۹۴۰ق/۱۵۳۳م نگاشته شده، و همراه با شرح مؤلف در قاهره (۱۳۱۰ق) به چاپ رسیده است.

۴. *رسالة فی الحساب*، منظومه‌ای است در علم حساب که دانسته نیست آیا بخشی از همان *الدرة البیضاء* است، یا رساله‌ای است مستقل. بروکلمان این دو را یکی دانسته است (همانجا).

۵. *مختصر فی العبادات*، رساله‌ای عملیه است بر اساس مذهب مالکی که بارها از جمله در ۱۳۲۴ق در الجزایر چاپ شده است.

۶. *نظم السراج فی علم الفلک*، رساله‌ای است منظوم در علم نجوم که در ۹۳۹ق/۱۵۳۲م تألیف گردیده، و همراه با شرح ونشریسی به نام *مفید المحتاج* در قاهره (۱۳۱۴ق) منتشر شده است (GAL,S,II/ 706؛ EI²).

آثار خطی: ۱. *زهر المطالب فی علم هیئة الافلاک و الکواکب* (نک: حجی، ۴۵۶)؛ ۲. *اسماء الله الحسنیٰ* (نک: GAL,S، همانجا؛ *کاتالوگوس*، شم 770(3))؛ ۳. *شروط الصلاة*، نامی است که بروکلمان بر اثری از اخضری که در باب طهارت و صلات نگاشته، نهاده است (GAL,S، همانجا؛ آومر، 39)؛ ۴. *مقدمة فی الفقه* (علوش، ۳۲۰/۱؛ مخلوف، ۲۸۵)؛ ۵. منظومه‌ای در باب فطرت الٰهی روح انسان که در ۹۴۴ق/۱۵۳۷م سروده شده است (GAL,S، همانجا؛ *کاتالوگوس*، شم 770(2))؛ ۶. *موصل الطلاب الی قواعد الاعراب* (GAL,S، همانجا).

آثار یافت نشده: ۱. *التحذیر من البدع*؛ ۲. *المنظومة القدسیة فی طریق السنة* (نک: حفناوی، ۶۷/۱).

مآخذ: ابن ابی دینار، محمد، *المؤنس*، به کوشش محمد شتام، تونس، ۱۳۸۷ق؛ اخضری، عبدالرحمان، «الجوهر المکنون»، «السلم المنورق»، *مجموع مهمات المتون*، به کوشش احمد سعد علی، قاهره، ۱۳۶۹ق؛ ازهریه، *فهرست*؛ باجوری، ابراهیم، *حاشیة علی متن السلم*، قاهره، مطبعة حجازی؛ بستانی؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حجی، محمد، *فهرس الخزانة العلمیة الصبیحیة بسلا*، کویت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۵م؛ حفناوی، محمد، *تعریف الخلف برجال السلف*، تونس، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات*، قاهره، ۱۹۲۸م؛ علوش، ی. س. و عبدالله رجراجی، *فهرست المخطوطات العربیة المحفوظة فی الخزانة العامة برباط الفتح*، پاریس، ۱۹۵۴م؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزکیه*، بیروت، ۱۳۰۵ق؛ نویهض، عادل، *معجم اعلام الجزائر*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ واندیک، ادوارد، *اکتفاء القنوع بما هو مطبوع*، قاهره، ۱۸۹۶م؛ نیز: Aumer, Joseph, *Die arabischen Handschriften der K. hof - und Staatsbibliothek in Muenchen*, Wiesbaden, 1970; *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium...*, London, 1852; EI²; Ellis, A.G., *Catalogue of Arabic Books in the British Museum*, London, 1967; GAL,S.

فاطمه رحمتی

اَخْطَبِ خوارَزْم، نک: موفق خوارزمی.

اَخْطَل، غیاث بن غوث (و نیز غویث بن مغیث) بن صلت تغلبی (د ح ۹۲ق/۷۱۱م)، شاعر عصر اموی. مداینی نیای وی را سلمة بن طارقه، از دلاوران معاصر نعمان بن منذر دانسته است (نک: ابوالفرج، ۲۸۰/۸؛ کوسن دوپرسوال، 292).

اخطل القاب چندی داشته است: دَوْبَل (خر کوتاه دم)، ذوالعبایه و ذوالصلیب. اما آنچه بر او باقی ماند، همانا اخطل (بد زبان، گستاخ، یا کسی که گوشهای پهن فرو افتاده دارد) بود (یزیدی، ۱؛ ابوتمام، ۲۰۷-۲۰۸؛ بطلیوسی، ۱۲۴، ۱۲۵؛ سیوطی، ۴۳۰/۲؛ بغدادی، ۴۶۱/۱؛ بستانی، ۳۱۵؛ قباوه، ۱۲-۱۳) که گویا شاعرِ هم قبیله‌اش، کعب بن جعیل به وی داده بود، همچنان که دو لقب دیگر را رقیبش جریر برایش ساخته بود (ابوتمام، ۶۶، ۲۰۷-۲۰۸؛ قالی، *الامالی*، ۲۳۱/۲؛ بطلیوسی، همانجا؛ نیز نک: ابوالفرج، ۲۸۰/۸-۲۸۱، که دربارهٔ وجه تسمیهٔ شاعر به

---

1. J.D.Luciani

اخطل روایات گوناگونی نقل کرده است). چنین به نظر می‌رسد که لقب اخطل چندان هم برای وی ناخوشایند نبوده، زیرا خود، آن را در اشعارش به کار برده است (ص ۱۷۷).

اخطل در حیره در میان قبیلهٔ مسیحی تغلب به دنیا آمد. مادرش لیلا نیز از قبیلهٔ مسیحی ایاد بود (ابوالفرج، ۲۸۲/۸؛ بروکلمان، ۲۰۴/۱). تاریخ ولادت اخطل به درستی روشن نیست. برخی از معاصران، ولادت وی را به تخمین در ۱۹ یا ۲۰ ق دانسته‌اند (ضیف، ۱۳۲؛ خفاجی، ۱۸۵؛ کحاله، ۴۲/۸)، اما برخی دیگر، با توجه به اینکه او از فرزدق (ز ۱۰ق) بزرگ‌تر بوده، آن تاریخ را چند سال عقب تر نهاده‌اند (قس: صالحانی، ۸۴۱، که ولادت وی را در ۸ق تخمین زده است). اخطل هنوز کودک بود که مادرش درگذشت و پدر، همسر دیگری اختیار کرد و این امر ــ مانند موارد مشابه دیگر ــ به راویان و افسانه پردازان فرصت آن داد تا در بیان بی‌مهریهای نامادری و رنجهای کودک نابغه و ظهور نخستین بارقه‌های نبوغ در هجای آن زن، داستانها پردازند (نک: ابوالفرج، ۳۰۱/۸-۳۰۲؛ حاوی، ۱۹-۲۱). به گفتهٔ ابن سکیت، وی نخستین ابیات هجو آمیز خود را خطاب به همسر پدرش سرود (نک: ابوالفرج، ۳۰۲/۸). اما بر پایهٔ همین روایات نیم افسانه‌ای، آنچه نخستین بار سبب شهرت وی شد، اشعار هجو آمیزی بود که دربارهٔ شاعر هم قبیله‌اش، کعب بن جعیل سرود. کعب در مقام شاعر بنی تغلب ــ چون دیگر شاعران قبایل جاهلی ــ منزلتی در خور داشت. گویند روزی بر بنی مالک (تیره‌ای از تغلب که اخطل از آنان بود) وارد شد و ایشان برایش خیمه‌ای بر پا کردند و ارمغانها آوردند، اما اخطل که در آن هنگام کودکی بیش نبود، با او گستاخی و بی‌حرمتی روا داشت. کعب بر آشفت و او را کودکی بی‌خرد خواند و اخطل ابیاتی گزنده و استوار در هجای او سرود. این امر حیرت همگان و بیش از همه کعب را برانگیخت ــ چون به گفتهٔ خود کعب، هیچ شاعری تا آن روز وی را این چنین هجو نکرده بود ــ و از آن پس نام وی در میان قبیله بر سر زبانها افتاد (همو، ۲۸۰/۸-۲۸۲).

اخطل دوران جوانی را در حیره و در میان قبیلهٔ تغلب پشت سر نهاد. نخست دختری به نام عبله را به زنی گرفت که مالک را برای او بزاد. اما بعدها او را رها ساخت و با زنی دیگر ازدواج کرد (همو، ۲۹۸/۸؛ قباوه، ۲۲-۲۳). از آغاز جوانی وی تا حدود سال ۴۰ ق، جز دو روایت دربارهٔ او، آگاهی بیشتری در دست نیست. هر دو روایت نشان می‌دهد که اخطل از همان آغاز، تعصب شدیدی نسبت به پیوندهای خونی و قبیله‌ای و حفظ سنتهای کهن داشته، و همواره در راه خدمت به اهداف و آرمانهای قبیلهٔ خود کوشیده است. وی هنگامی که منافع قبیلهٔ خود را در خطر می‌بیند، کینه‌های دیرینه‌اش با کعب بن جعیل را به فراموشی می‌سپارد و در کنار وی به دفاع از قبیلهٔ تغلب برمی‌خیزد. چنانکه آن دو، دوبار در بصره به اتهام دامن زدن به تعصبات قبیله‌ای دستگیر شدند و به زندان افتادند: یک بار در زمان عبدالله بن عامر حاکم بصره (۲۹-۳۵ ق) و بار دیگر به دست مالک بن مسمع (د ۷۳ ق) رئیس قبیلهٔ بنی بکر (نک: اخطل، ۲۹۰، ۳۰۲؛ قباوه، ۵۲-۵۳).

اخطل در دوران حکومت معاویه به دستگاه خلافت بنی امیه پیوست و با سرودن اشعاری در مدح امویان و هجو دشمنان آنان، عملاً پا به میدان کشمکشهای سیاسی نهاد. البته تعصبات قبیله‌ای در موضع گیری اخطل نقش عمده داشت، چه در جنگ صفین قبیلهٔ تغلب از حضرت علی(ع) دست کشیده، و به جناح معاویه پیوسته بود (نک: ضیف، همانجا). ازاین رو شاعر قبیله نیز به رسم سنت کهن می‌بایست تمام هنر شاعری خود را در خدمت اهداف قبیله به کار گیرد. نخستین تجربهٔ سیاسی شاعر قصیدهٔ معروفی است که به اشارهٔ یزید بن معاویه در هجو انصار سرود. به روایتی عبدالرحمان بن حسان شاعر انصار، در رقابت با عبدالرحمان بن حکم شاعر اموی، در اشعاری امویان را به سختی هجو کرده بود. یزید که از این امر سخت خشمناک بود، از کعب بن جعیل خواست تا به تلافی آن، انصار را هجو کند. کعب که از عاقبت این کار بیم داشت، اخطل جوان را به وی پیشنهاد کرد. اخطل که از خشم معاویه بیمناک بود، عاقبت به اصرار یزید و به پشتیبانی او، به آن کار تن در داد و در قصیده‌ای انصار را به تلخی هجو کرد. همینکه این قصیده بر سر زبانها افتاد، نعمان بن بشیر انصاری به شکایت نزد معاویه رفت. معاویه با اینکه از این هجو چندان ناخشنود نبود، از بیم انصار دستور داد که زبان شاعر را از کامش بیرون کشند، اما یزید نزد پدر شفاعت کرد و خشنودی انصار را نیز به دست آورد (جاحظ، *البیان*...، ۱۵۲/۱-۱۵۳؛ ابن قتیبه، *الشعر*...، ۳۹۴/۱-۳۹۵؛ ابن عبدربه، ۳۲۱/۵-۳۲۲؛ قس: ابوالفرج، ۱۰۶/۱۵-۱۰۹، که غزل سرایی ابن حسان برای رمله دختر معاویه را عامل خشم یزید دانسته است).

پس از این ماجرا، اخطل قصیده‌ای بلند در ستایش یزید سرود و از اینکه وی را از مهلکه‌ای سخت خطرناک رهانیده، سپاس گفت (ص ۹۰-۹۷). با اینهمه، چنانکه از برخی اشعار او بر می‌آید (ص ۱۴۷-۱۴۸)، گویی تا مدتها خشم مسلمانان نسبت به وی فرو ننشست، چه آنان هنوز فداکاریهای انصار را در صدر اسلام ازیاد نبرده بودند و مسلماً نمی‌توانستند اهانت شاعری مسیحی را نسبت به یاران پیامبر(ص) تحمل کنند. اخطل که پایگاه خود را در میان مسلمانان از دست داده بود، تنها امیدش یزید بود. با روی کار آمدن یزید در ۶۰ ق، اخطل در زمرهٔ ندیمان او درآمد و رسماً شاعر دربار وی شد (نک: ابوالعلاء، ۳۴۷-۳۴۹، که پیوند دوستی میان یزید و شاعر را به خوبی روشن ساخته است). دوران حکومت ۴ سالهٔ یزید سخت بحرانی و پر آشوب بود: واقعهٔ کربلا، به منجنیق بستن کعبه و قتل عام مردم مدینه در روزگار وی اتفاق افتاد (نک: ابن اثیر، ۴۶/۴-۹۰، ۱۱۱-۱۲۴). در چنین ایامی بود که اخطل در مقابل مخالفان بنی امیه در حجاز به دفاع از امویان برخاست و قصاید بسیاری در مدح یزید و فرزندش خالد، عبدالله بن معاویه و کارگزارانش سرود. وی در یکی از این اشعار که در مدح عبیدالله بن زیاد حاکم عراق سروده است، به طور ضمنی به ماجرای مسلم بن عقیل و داستان عاشورا اشاره دارد (ص ۳۴-۳۷، ۷۶-۸۲، ۱۴۶-۱۵۱، ۲۹۳). به روایت ابوالفرج اصفهانی اخطل یک بار نیز یزید را در سفر حج همراهی کرد

(۳۰۱/۸؛ قس: قباوه، ۶۷-۶۸، که این روایت را جعلی دانسته است).

پس از یزید اخطل همچنان به جانشینان وی وفادار ماند. به خصوص در روزگار عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۶ ق)، در زمرۀ ندیمان خاص خلیفه در آمد و عبدالملک او را شاعر بنی امیه لقب داد و وی را از پاداشهای بسیار بهره‌مند ساخت (ابن سلام، چ شاکر، ۵۴۱/۲؛ جاحظ، *رسائل*، ۱۵۵/۲-۱۵۶؛ ابوالفرج، ۲۸۷/۸-۲۸۸، ۲۹۰-۲۹۱، ۲۹۴؛ عباسی، ۲۷۲/۱-۲۷۵). اخطل نیز در مقابل، زیباترین مدایحش را به وی تقدیم داشت (ص ۹۸-۱۱۲؛ ثعالبی، ۳۲۴-۳۲۵). منابع ادبی، برای اخطل نفوذ شدیدی در دربار عبدالملک قائلند. مشهورترین روایت در تأیید این امر، مربوط به زُفَر بن حارث، از بزرگان عرب است که دیر زمانی از بیعت با خلیفه سرباز می‌زد و با دشمنان وی همدستی می‌کرد، اما عاقبت تسلیم شد، از خلیفه زنهار ستاند و به دربار راه یافت (نک: بلاذری، ۳۰۵/۵ به بعد). عبدالملک که بی تردید از قبایل تابع او بیمناک بود، او را ارج می‌نهاد، اما گه گاه کینۀ دیرین را بروز می‌داد. به خصوص که درباریان نیز با آگاهی حقیقت امر، از تحریک او و تحقیر زفر باز نمی‌ایستادند (مثلاً نک: همو، ۳۰۶/۵). قهرمان یکی از این صحنه‌ها در کتب ادب، اخطل است که چون زفر را در کنار خلیفه بر تخت دید، شعری خواند و از او خواست «آن دشمن خدا» را کنار خود ننشاند. سرانجام خلیفه چنان بر آشفت که لگد بر سینۀ زفر کوفت و از تخت به زیرش افکند (ابوالفرج، ۲۹۷/۸). در این روزگار اخطل همچنان به آیین مسیحیت پای بند بود و به آن افتخار می‌کرد. گر چه گاه با نقض آشکار آیینهای آن به شدت تنبیه یا روانۀ زندان می‌شد (همو، ۳۰۹/۸-۳۱۰؛ ذهبی، ۳۳۷/۳-۳۳۸؛ بروکلمان، ۲۰۴/۱-۲۰۵). از سوی دیگر، او موازین اخلاقی را نادیده می‌گرفت. هم با زنان آوازه خوان آمد و شد داشت و هم تا حد افراط به شراب عشق می‌ورزید و آن را منبع الهام می‌پنداشت. این امر برای خلیفه عبدالملک چندان خوشایند نبود و از این رو سعی داشت که شاعر را به آیین اسلام درآورد. به روایتی چون یک بار خلیفه وی را به اسلام دعوت کرد، او بی درنگ دعوت وی را رد کرد و با گستاخی پاسخ داد که نه می‌تواند از شراب چشم بپوشد و نه روزۀ ماه رمضان را تحمل کند (نک: اخطل، ۱۵۴؛ یغموری، ۲۸۱؛ بغدادی، ۴۶۱/۱؛ EI[2]). البته رفتار اهانت آمیز وی نسبت به مقدسات اسلام مورد اعتراض برخی بزرگان قرار گرفت، اما در روابط میان شاعر و خلیفه هیچ خللی ایجاد نشد (ابوالفرج، ۲۹۹/۸؛ یغموری، همانجا؛ نک: قالی، *ذیل الامالی*، ۴۲-۴۳)، زیرا اولاً خلیفه از زبان وی سلاحی کشنده بر ضد دشمنان خود ساخته بود و از سوی دیگر حمایت از شاعر، حمایت قبیلۀ قدرتمند تغلب را در پی داشت و خلیفه ناچار بود پیوند نزدیک خود با تغلبیان را به هر صورت ممکن حفظ کند، چه آنان در استحکام پایه‌های قدرت وی نقشی اساسی برعهده داشتند و به خصوص در ماجرای عبدالله بن زبیر از بزرگ ترین حامیان وی بودند (نک: اخطل، ۱۰، ۱۱، ۳۸؛ ابو تمام، ۶۱-۶۳).

اخطل علاوه بر عبدالملک، کارگزاران وی به ویژه بشر بن مروان والی کوفه (۷۱-۷۴ق) را نیز بسیار ستوده است. بشر توجه خاصی به شاعران داشت و مجالس شعر خوانی ترتیب می داد تا شاعران اشعار خود را در آنجا برخوانند. اخطل چندین بار به کوفه رفت و مدایحی به بشر تقدیم داشت و مورد استقبال وی قرار گرفت. ظاهراً در دستگاه وی بود که اخطل نخستین بار فرزدق و جریر را دید و نقایض آن دو از همین جا آغاز شد (ابن سلام، چ یوزف هل، ۱۶۱؛ ابن قتیبه، عیون...، ۳۴/۴؛ بلاذری، ۱۶۷/۵-۱۶۸، ۱۷۱؛ ابن کثیر، ۲۶۱/۹؛ دربارۀ نقایض، نک: دنبالۀ مقاله).

اخطل در مدح حجاج بن یوسف حاکم بصره نیز اشعاری سروده است. به روایتی چون شهرت اخطل بر سر زبانها افتاد، حجاج از خلیفه عبدالملک خواست تا شاعر را نزد وی فرستد. خلیفه ۱۰ هزار درهم به اخطل داد و او را به همراه فرزند خود روانۀ بصره کرد (اخطل، ۷۳-۷۶، ۸۲-۹۰؛ ابوالفرج، ۲۹۰/۸-۲۹۱).

در همین روزگار (ح ۷۰ ق) اختلافات بین دو قبیلۀ قیس و تغلب به اوج رسید و منجر به جنگهایی خونین شد. در نتیجه، اخطل دربار امویان را فرو گذاشت و به سوی قبیلۀ خویش شتافت، تا همچون شاعران کهن، به زبان شعر، جنگاوران را یاری دهد. از آن پس وی در شرح دلاوریها و سلحشوریهای قبیلۀ تغلب و نکوهش قبیلۀ قیس اشعار بسیاری سرود که امروزه بخش عظیمی از *دیوان* وی را تشکیل می‌دهد و از لحاظ تاریخی دارای اهمیت فراوان است (نک: اخطل، ۱-۱۱، جم؛ ابوتمام، ۲۷ به بعد؛ بلاذری، ۳۱۳/۵-۳۳۱؛ ابن اثیر، ۳۰۶/۴-۳۲۲). قبیلۀ تغلب بسیاری از پیروزیهای خود را مدیون قصاید حماسی وی بود، اما گاه اشعار او زیانهای جبران ناپذیری نیز برای قبیله به همراه داشت، چه ممکن بود شاعر با برخواندن قطعه شعری، کینه‌های دیرینه را در دلها زنده کند و این نبردها را شدت بیشتری بخشد، یا حتی جنگی تازه برافروزد. چنانکه به گفتۀ منابع کهن، جنگ بشر را در واقع او به راه انداخت. به روایت بلاذری (۳۲۸/۵-۳۳۱)، اخطل در حضور عبدالملک، یکی از سران قبیلۀ قیس به نام جحاف بن حکیم را هجو کرد. جحاف خشمگین بیرون رفت و چندی بعد با ۳۰۰ تن از افراد خود به قبیلۀ اخطل تاخت و گروه بسیاری از آنان را به قتل رساند. در آغاز این جنگ اخطل اسیر شد، اما چون لباسی ژنده بر تن داشت او را نشناختند و به گمان اینکه از بردگان است، وی را آزاد ساختند و او تا پایان جنگ خود را در چاهی پنهان کرد و بدین سان از مهلکه جان سالم به در برد. گفته‌اند که پدرش یا فرزندش ابوغیاث در این جنگ به قتل رسید. پس از این ماجرا اخطل بر خلیفه عبدالملک وارد شد و در قصیده‌ای به شرح این واقعه پرداخت و از وی خواست تا جحاف را مجازات کند (نک: ابن قتیبه، *الشعر*، ۳۹۵/۱-۳۹۶؛ ابن اثیر، ۳۱۹/۴-۳۲۲). شاعر در این قصیده کشتار قبیله‌اش به دست جحاف را از چشم خلیفه می‌بیند. از این رو، وی را مورد سرزنش قرار می‌دهد و چون احساس می‌کند که پیوند بین خلیفه و تغلبیان توسط جحاف به سستی گراییده، حمایتهای تغلب و فداکاریهای آنان را در جهت استحکام پایه‌های قدرت وی یادآوری

می‌کند (نک: ص ۱۰-۱۱؛ ابوتمام، ۶۱-۶۳). سرانجام در ۷۳ ق اختلافات دو قبیلهٔ قیس و تغلب با میانجیگری عبدالملک پایان یافت و اخطل دوباره به عرصهٔ سیاست بازگشت و به مدح امویان و کارگزاران آنان پرداخت، گرچه گویی هرگز وی با قبیلهٔ قیس دل صاف نکرد و تا پایان عمر در اشعار خود از آنان به بدی یاد کرد (ص ۲۰۲-۲۰۷؛ بروکلمان، ۲۰۶/۱).

با روی کار آمدن ولید بن عبدالملک (حک ۸۶-۹۶)، دوران کامیابی اخطل نیز پایان یافت. ولید برخلاف پدر چندان عنایتی به شاعران نداشت و توجه به جنگها و فتوحات را بیشتر خوش می‌داشت و از سوی دیگر بر مسیحیان سخت می‌گرفت و آنان را به پرداخت مالیاتهای سنگین وا می‌داشت. با این حال، طبیعی است که شاعری مسیحی چون اخطل نمی‌توانست در دربار وی پایگاهی داشته باشد. از همین رو شاعر مورد بی‌مهری بسیار قرار گرفت و خلیفهٔ جدید ترجیح داد تا عدی بن رقاع عاملی، شاعر مسلمان، را جایگزین وی کند (نک: ابوالفرج، ۷۹/۸-۸۰؛ ابن اثیر، ۹/۵-۱۰؛ قباوه، ۹۹-۱۰۰). با این حال، اخطل گاه در دربار دمشق ظاهر می‌شد و مدایحی به ولید و کارگزارانش تقدیم می‌داشت. از اشعار وی ۵ قصیده در مدح ولید بر جای مانده است (نک: ص ۱۸۲-۱۸۹، ۲۰۲-۲۰۷، ۲۱۶-۲۱۹، ۲۳۲، ۲۶۴-۲۶۷). شاعر در برخی از این مدایح به شرح دلاوریها و جنگاوریهای خلیفه در نبرد با رومیان پرداخته، و گاه نیز از مشکلاتی که برای مسیحیان و به ویژه قبیله‌اش فراهم آمده و مالیاتهای سنگینی که بر آنان بسته شده، زبان به شکوه گشوده است (نک: ص ۲۰۴، ابیات ۱۰ و ۱۱، ص ۲۳۲، ابیات ۵ و ۶؛ نیز نک: حاوی، ۱۸۷).

از آن پس اخطل بیشتر به امیران و حاکمان روی آورد، چنانکه در حدود سال ۹۰ ق با جریر و فرزدق به حضور هشام که در آن هنگام ۱۹ سال بیش نداشت، رسید و مدایحی به وی تقدیم داشت، اما پاداشهای اندک هشام شاعر را خشنود نساخت (نک: ابوالفرج، ۳۰۳/۸-۳۰۴).

اخطل در روزگار ولید وفات یافته، و از میان منابع کهن تنها ابن کثیر (۸۴/۹) صریحاً مرگ وی را در ۹۲ ق دانسته است. با این حال، برخی از معاصران، ۹۰ ق و برخی دیگر ۹۵ق را ترجیح داده‌اند (زیدان، ۲۸۴/۱)؛ زیات، ۱۶۱، ۱۶۲؛ کحاله، ۴۲/۸؛ قس: قباوه، ۱۰۴-۱۰۹).

نقایض: در حدود سال ۶۵ ق اختلافات قومی میان دو طایفهٔ بنی هذیل و بنی مجاشع از قبیلهٔ تمیم شدت یافت و به دنبال آن پای شاعران این دو قبیله یعنی جریر (از بنی هذیل) و فرزدق (از بنی مجاشع) به میان کشیده شد (نک: EI^2، ذیل جریر). پس از آن، این دو شاعر با هم به دشمنی برخاستند و اشعار هجوآمیز بسیاری با یکدیگر مبادله کردند. در زمان حکومت بشر بن مروان بر بصره، اخطل نیز پای در این وادی خطرناک نهاد و از آن پس میان این ۳ شاعر بزرگ مبارزه‌ای پایان ناپذیر درگرفت و سیل دشنامهایی که نه حد و حصر می‌شناخت و نه تابع قانون و اخلاقی بود، در اشعارشان جریان یافت. هر شاعر سعی داشت با همهٔ توان پیروزیها و افتخارات گذشتهٔ قبیله‌اش را به رخ دیگری کشد و زشت ترین دشنامها را نثار رقیب خود و قبیلهٔ او کند. در نتیجهٔ این امر انبوهی اشعار پدید آمد که بعدها به «نقایض» معروف شد و در تاریخ ادبیات عرب جایگاهی ویژه یافت.

دربارهٔ آغاز خصومت میان اخطل و جریر، روایات مختلفی در منابع کهن گرد آمده است. به روایت ابن سلام وقتی خبر مشاجرهٔ شعری جریر و فرزدق به اخطل رسید، وی فرزندش مالک را روانهٔ عراق کرد تا به درستی از چگونگی ماجرا آگاه شود. همینکه مالک باز آمد و ماجرای آن دو را باز گفت، اخطل روانهٔ کوفه شد و چون به حضور بشر بن مروان حاکم آنجا رسید، شخصی به نام محمد بن عمیر بن عطارد یا به گفته‌ای، شبة بن عقال مجاشعی از بزرگان کوفه با هدایای بسیار نزد وی آمد و از او خواست تا در دفاع از قبیلهٔ مجاشع به هجو جریر پردازد و فرزدق را بر وی برتری بخشد. اخطل بی‌درنگ پذیرفت و نخستین هجویهٔ خود را خطاب به جریر سرود و در آن از افتخارات مجاشع یاد کرد و قبیلهٔ جریر را هجو گفت. جریر نیز اشعار وی را بی‌پاسخ نگذاشت و بدین سان اختلاف میان اخطل و جریر آغاز شد (چ شاکر، ۴۵۱/۱-۴۵۳؛ نیز نک: جاحظ، *البیان*، ۲۱۵/۲). جریر در اشعاری، به اینکه قبیلهٔ مجاشع اخطل را رشوه دادند تا وی را هجو کند، اشاره کرده، و اخطل را سخت مورد سرزنش قرار داده است (نک: ابن سلام، همان، ۴۵۵/۱؛ ابوالفرج، ۱۷/۸). به روایت دیگری چون اخطل در حضور بشر بن مروان، فرزدق را بر جریر برتری داد، جریر برآشفت و اخطل را به تلخی هجو گفت و همین امر موجب اختلاف بین آن دو شد (نک: همو، ۳۱۵/۸-۳۱۶). البته با اندکی ژرف‌نگری در نقایض جریر و اخطل، به خوبی می‌توان دریافت که اختلافات میان آن دو نه جنبهٔ شخصی داشته، و نه از نوع رقابتهای شاعرانه‌ای بوده که صرفاً به انگیزهٔ طبع‌آزمایی و هنرنمایی به وجود می‌آمده است، بلکه همانگونه که مطالعات تاریخی نشان می‌دهد، انگیزهٔ اصلی این درگیریها را باید در تعصبات قومی و قبیله‌ای، اختلافات سیاسی میان احزاب مختلف آن روزگار یعنی امویان، زبیریان و انصار و تحریکات برخی سیاستمداران جست‌وجو کرد و اینکه در برخی روایات آمده است که اخطل و جریر بی آنکه همدیگر را بشناسند، مدتها به هجو یکدیگر می‌پرداختند (نک: ابن عبدربه، ۲۹۶/۵-۲۹۷؛ ابوالفرج، ۳۱۷/۸)، خود مؤید این گفته است.

نقایض جریر و اخطل و نیز فرزدق پس از مرگ آنان تا مدتها مورد بحث ادیبان و دانشمندان بود و علاقهٔ شدید ناقدان به مقایسهٔ اشعار آنان باعث پیدایش نوعی نقد تطبیقی ــ البته به گونه‌ای ابتدایی ــ و رشد و باروری شیوهٔ نقد ادبی شد. از میان منتقدان کهن کمتر کسی است که دربارهٔ این ۳ شاعر و مقایسهٔ اشعار آنان سخنی نگفته باشد (نک: ابن سلام، چ یوزف هل، ۱۲۳؛ جاحظ، همان، ۲۷۲/۳؛ ابن قتیبه، *الشعر*، ۳۹۲/۱، ۳۹۸؛ مرزبانی، ۱۰۵، ۱۱۸؛ ابوهلال، ۲۰۵/۱؛ ابوالفرج، ۲۸۴/۸، ۲۹۹، ۳۰۵؛ یغموری، ۳۶).

راویان و نحویان سدهٔ ۳ ق همچون ابوعمرو بن علا، ابوعبیده معمر ابن مثنی، حماد راویه، ابوعمرو شیبانی و یونس نحوی همه اخطل را

برتر از فرزدق و جریر دانسته‌اند و در آثار خود به اشعار وی بسیار استناد کرده‌اند (نک: سیبویه، ۱/۱۷۷، ۱۸۶، جم؛ ابوعبیده، ۵۶_۶۴، جم؛ ابن سکیت، ۲۶۲؛ مبرد، ۷/۱، ۱۳۸، جم؛ ابوالفرج، ۲۸۳/۸، ۲۹۱_۲۹۲، ۳۰۵؛ یغموری، ۲۷). از میان شاعران، نظر بشار بن برد دربارهٔ اخطل اندکی شگفت می‌نماید. وی به هیچ روی اخطل را همسنگ جریر و فرزدق نمی‌داند و معتقد است که چون اخطل با جریر درافتاد و به هجو قبیلهٔ تمیم پرداخت، قبیلهٔ ربیعه که با بنی تمیم دشمنی داشتند، از روی تعصب اخطل را بزرگ جلوه دادند و نام او را بر سر زبانها انداخته، باعث شهرت وی و رونق اشعارش شدند. همچنین می‌گوید: اخطل هرگاه می‌خواست جریر را هجو کند، گروهی از افراد قبیله‌اش را به شراب می‌خواند و هر کدام ابیاتی می‌ساختند و او از آن ابیات قصیده‌ای می‌ساخت و برای جریر می‌فرستاد (مرزبانی، ۱۲۶). همین روایت را از قول خود جریر نیز نقل کرده‌اند (همو، ۱۲۸). البته در روایات دیگری جریر خود به برتری اخطل اعتراف کرده، می‌گوید: من هنگامی اخطل را درک کردم که یک دندان بیش نداشت و اگر یک دندان دیگر می‌داشت، بی‌شک مرا می‌خورد (نک: ابوالفرج، ۲۸۶/۸، ۳۰۶؛ مرزبانی، ۱۱۸؛ بغدادی، ۱۳۳/۱۱). فرزدق نیز در مدیحه‌سرایی وی را بزرگ ترین شاعر عرب دانسته است (ابوالفرج، ۲۸۶/۸).

شعر: اخطل شاعری است بدوی و پای بند سنتهای قبیله‌ای و گرفتار در عصبیتی جاهلی که سراسر زندگی خود را وقف خدمت به آرمانهای قبیله‌ای کرده است (بروکلمان، ۲۰۶/۱). از نظر او شعر سلاحی به حساب می‌آید که از یک سو باید در مبارزه بر ضد دشمنان به کار گرفته شود و از سوی دیگر رخدادهای شکوهمند قبیله را به خوبی به همگان بنمایاند و در زنده نگه داشتن آنها بکوشد. به همین سبب موضوع اشعار وی را بیشتر مدح و هجو تشکیل می‌دهد: مدح حامیان قبیله و هجو دشمنان آن و از آنجا که مضمون عشق و غزل تأثیری در حفظ امنیت قبیله ندارد و گرایش به عشق، گرایشی فردی است، غزل در اشعار وی به ندرت یافت می‌شود. تقریباً هیچ قصیده‌ای از اخطل نمی‌توان یافت که به مسائل قومی و قبیله‌ای اشاره‌ای نداشته باشد. از این رو اشعار وی از لحاظ تاریخی و بررسی اوضاع سیاسی آن روزگار بسیار سودمند است.

ساختمان قصاید، مفاهیم و مضامین و حتی واژگان اشعار وی کاملاً جاهلی است و در بسیاری از موارد از اشعار شاعرانی همچون اعشی، نابغهٔ ذبیانی و کعب بن زهیر الهام گرفته است (نک: ص ۱۲، ۱۳، ۱۰۱_۱۰۲؛ مرزبانی، ۱۲۶_۱۲۷؛ ابن فارس، ۱۳۸/۴)، اما آنچه او را از شاعران جاهلی متمایز ساخته، و شهرت وی را فزونی بخشیده، برخی نوآوریهای اوست. وی سنت کهن شاعران جاهلی را که بیشتر قصاید خود را با مقدمهٔ تغزلی (نسیب) آغاز می‌کردند، زیر پا نهاد و مانند عمرو ابن کلثوم در معلقهٔ مشهورش وصف باده و شراب را جایگزین آن کرد (نک: ص ۲۷، ۹۸) و شیوهٔ نوینی بنیان نهاد که بعدها مورد تقلید بسیاری از اخلاف وی قرار گرفت و الهام بخش شاعرانی باده سرا به ویژه ابونواس شد (حسین، ۶۱۵_۶۱۶). وی موضوع شراب را حتی در بسیاری از قصایدی که با تغزل آغاز شده نیز فرو ننهاده، و پس از وصف معشوق، به وصف باده پرداخته است (ص ۱۱۲_۱۱۷، ۳۲۲، ۳۲۴_۳۲۴). همچنین در *دیوان* وی قطعاتی کوتاه در وصف شراب یافت می‌شود که احتمالاً مطلع قصایدی بوده که اینک از دست رفته‌اند (نک: ص ۳۲۱_۳۲۲).

اخطل سخت پای‌بند اصلاح اشعار خود بود و اصرار داشت تا بارها در اشعار خود باز نگرد و آنها را بپیراید و چنانکه خود گفته است وی حتی از قصیده‌ای که یک سال تمام در آرایش و پیرایش آن رنج می‌برد، خشنود نبود (نک: ابوالفرج، ۲۸۴/۸، ۲۸۷_ ۲۸۸). اما چون عین این سخن دربارهٔ شاعر جاهلی زهیر نیز بسیار تکرار شده است، بعید نیست که روایت بالا جعلی باشد. *دیوان* اخطل توسط انطوان صالحانی در ۱۸۹۱م در ۴ جزء با عنوان *شعر الاخطل* به چاپ رسیده، و در ۱۹۰۹ و ۱۹۲۵ و ۱۹۶۹م با ملحقات و اضافاتی در بیروت تجدید چاپ شده‌است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن سکیت، یعقوب، *تهذیب الالفاظ*، بیروت، ۱۸۹۸م؛ ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات (فحول) الشعراء*، به کوشش یوزف هل، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ همو، همان، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ق/ ۱۹۷۴م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قم، ۱۴۰۴ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، به کوشش احسان عباس و یوسف نجم، بیروت، ۱۹۶۴م؛ همو، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابو تمام، حبیب، *نقائض جریر و الاخطل*، به کوشش انطوان صالحانی، بیروت، ۱۹۲۲م؛ ابوالعلاء معری، احمد، *رسالة الغفران*، به کوشش عائشه عبدالرحمان، قاهره، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۹م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، دارالکتب؛ ابوعبیده، معمر، *مجاز القرآن*، به کوشش محمد فؤاد سزگین، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابوهلال عسکری، حسن، *دیوان المعانی*، به کوشش احمد سلیمان معروف، دمشق، ۱۹۸۴م؛ اخطل، غیاث، *دیوان* با شرح یزیدی، به کوشش انطوان صالحانی، بیروت، ۱۹۶۹م؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ الادب العربی*، ترجمهٔ عبدالحلیم نجار، قاهره، دارالمعارف؛ بستانی، بطرس، *ادباء العرب*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ بطلیوسی، عبدالله، *الاقتضاب*، بیروت، ۱۹۷۲م؛ بغدادی، عبدالقادر، *خزانة الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش گویتین، بیت المقدس، ۱۹۳۶م؛ ثعالبی، عبدالملک، *خاص الخاص*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ همو، *رسائل*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ حاوی، ایلیا، *الاخطل*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ حسین، طه، *من تاریخ الادب العربی*، بیروت، دارالعلم للملایین؛ خفاجی، محمد عبدالمنعم، *الحیاة الادبیة*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۳۶۸ ق؛ زیات، احمد، *تاریخ الادب العربی*، قاهره، دارنهضة مصر؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سیبویه، عمرو، *الکتاب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سیوطی، *المزهر*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و دیگران، بیروت، ۱۹۸۶م؛ صالحانی، انطوان، «الاخطل و مصقلة بن هبیرة»، *المشرق*، بیروت، ۱۹۱۱م؛ ضیف، شوقی، *التطور و التجدید*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ عباسی، عبدالرحیم، *معاهد التنصیص*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۷م؛ قالی، ابوعلی، *الامالی*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، *ذیل الامالی*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ قباوه، فخرالدین، *الاخطل الکبیر*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ مرزبانی، محمد، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ یزیدی، محمد، *شرح دیوان اخطل* (هم)؛

یغموری، یوسف، *نورالقبس*، *مختصر المقتبس* محمد بن عمران مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ نیز:
Caussin de Perceval, A., «Sur les trois poètes arabes Akhtal, Farazdak et Djérir», JA, 1834, vol. XIII; EI[2].

عنایت الله فاتحی‌نژاد

إخْفاء، نک: ادغام.

اَخْفَش، نام چندین تن از نحویان که معروف‌ترین آنان ابوالحسن سعید بن مَسعَدهٔ مُجاشعی (د ح ۲۱۵ق/۸۳۰م)، معروف به اخفش اوسط، نحوی و ادیب بصری است. وی از موالی قبیلهٔ مجاشع بن دارِم بوده، و نسبت مجاشعی وی به همین سبب است (نک: سیرافی، ۵۰؛ زبیدی، ۷۲؛ مفضل، ۸۵). برخی نویسندگان کهن همچون مبرد (نک: قفطی، ۳۹/۲) و ابوطیب لغوی (ص ۶۸) او را ایرانی و اهل بلخ می‌دانند؛ اما بلخی مؤلف کتاب *فضایل خراسان*، وی را از مردم خوارزم شمرده است (نک: ابن ندیم، ۵۸؛ قفطی، ۴۱/۲). از نام عربی پدر و نسبت مجاشعی وی چنین بر می‌آید که خانوادهٔ اخفش سالها پیش از تولد وی به عراق کوچیده، و «ولاء» قبیلهٔ مجاشع را پذیرفته بوده‌اند. از آنجا که بنی مجاشع در بصره می‌زیستند، می‌توان پنداشت که اخفش نیز در همان شهر به دنیا آمده است. ولادت وی را برخی از معاصران در دههٔ سوم از سدهٔ ۲ق تخمین زده‌اند (الورد، ۳۴). به گفتهٔ ابن کثیر لقب اخفش را به سبب کم سویی و کوچکی چشمانش به او داده‌اند (۲۹۳/۱۰) و گفته‌اند «اَجْلَع» نیز بوده، یعنی لبانش به خوبی روی هم بسته نمی‌شده است (ابن قتیبه، *المعارف*، ۵۴۵؛ ابوطیب، همانجا).

اخفش در آغاز وحتی تاروزگار ابن‌قتیبه (همانجا) و زبیدی‌اندلسی (همانجا) به اخفش صغیر یا اصغر معروف بود، زیرا لقب «اخفش کبیر» به ابوخطاب عبدالحمید اختصاص داشت، اما پس از آنکه علی بن سلیمان (د ۳۱۵ق) نیز به اخفش شهرت یافت، سعید بن مسعده را اخفش اوسط نامیدند (ابن خلکان، ۳۸۰/۲-۳۸۱؛ ابن کثیر، همانجا) و علی را اخفش اصغر.

از حدود سدهٔ ۳ق به بعد نحویان بسیاری اخفش خوانده شدند و گویی این نام پس از سعید بن مسعده به صورت لقبی افتخارآمیز برای نحویان درآمده، و بسیاری از مدعیان نحودانی، این لقب را برای خود برگزیدند. سیوطی نام ۱۱ تن از کسانی را که به اخفش معروف بوده‌اند، آورده است (*المزهر*، ۴۵۳/۲-۴۵۴) که البته هیچ کدام شهرت چندانی ندارند. برخی از معاصران شمار آنان را به حدود ۱۵ تن رسانده‌اند (نک: الورد، ۲۰-۲۹). به گفتهٔ سیوطی (همان، ۴۵۶/۲) نحویان هرگاه لفظ اخفش را به تنهایی به کار برده‌اند، مقصودشان سعید بن مسعده بوده است.

اخفش آغاز زندگی خود را در بصره گذراند و در همانجا به تحصیل علم پرداخت. بصره در آن روزگار بزرگ‌ترین کانون علم و ادب به شمار می‌رفت و برجسته‌ترین دانشمندان در علوم مختلف را در خود جای داده بود. اخفش برای فراگیری صرف و نحو، سیبویه پیشوای نحویان بصره را که به تازگی اصول و قواعد نحو را پایه‌ریزی کرده و شکل نهایی به آن بخشیده بود، برگزید و *الکتاب* را نزد وی خواند (نک: مبرد، ۵؛ ابن انباری، ۹۲). البته فراگیری این کتاب بسیار پیچیده و گسترده که تقریباً همهٔ اصول و قواعد نحو عربی را در برداشت، از عهدهٔ هرکس ساخته نبود و گفته‌اند که اخفش یگانه کسی بود که *الکتاب* را به طور مستقیم از سیبویه فرا گرفت و در انتشار آن کوشید (سیرافی، ابن ندیم، مفضل، همانجاها). منابع نزدیک به روزگار اخفش از دیگر استادان وی نامی به میان نیاورده‌اند و همه به ذکر این نکته که «سن او از سیبویه بیشتر بوده و محضر استادان او را نیز درک کرده است»، بسنده کرده‌اند (سیرافی، همانجا؛ زبیدی، ۷۳) که در این صورت اخفش باید از استادان سیبویه همچون عیسی بن عمر، خلیل بن احمد، یونس بن حبیب و ابوزید انصاری (نک: زبیدی، ۶۶-۶۸؛ ضیف، ۵۷) دانش آموخته باشد. برخی منابع به صراحت گفته‌اند که وی شاگرد خلیل بن احمد نبوده است (نک: ابوطیب، ۶۸؛ یغموری، ۹۵؛ قفطی، ۴۰/۲؛ سیوطی، *بغیة...*، ۵۹۰/۱). به‌علاوه اخفش خود نیز در کتاب *معانی القرآن* بارها از این استادان بجز خلیل بن احمد نام برده است (نک: ۱۸۳/۱، ۲۰۶، ۲۹۲، ۵۸۱/۲). با این حال برخی روایات حکایت از حضور اخفش در مجالس درس خلیل دارند (نک: یاقوت، ۲۱۲۸/۵؛ قس: ذهبی، ۲۰۶/۱۰).

اخفش از هشام بن عروه، عمرو بن عبید، ابراهیم نخعی، شرحبیل بن مدرک و محمد بن عمر واقدی حدیث شنیده (همو، ۲۰۸/۱۰؛ یمانی، ۱۳۱؛ سیوطی، همانجا) و ظاهراً نزد خلف احمر، اصمعی و ابومالک نمیری شعر و ادب و لغت آموخته است (نک: قفطی، همانجا؛ یاقوت، ۱۲۵۵/۳، ۱۲۵۶) و گویا از اعراب، خواه بدویان بصره و خواه دیگر اعراب بیابان نشین نیز لغت اخذ کرده است، زیرا عباراتی همچون «سمعنا من العرب»، «قال بعض العرب» و «قال قوم من العرب» در کتاب *معانی القرآن* وی بارها تکرار شده است (نک: ۱۵۶/۱، ۱۵۸، ۱۶۳-۱۷۹، جم).

اخفش در آغاز، تعلیم و تربیت فرزندان کسانی چون معذّل بن غیلان و محمد بن هانی را بر عهده داشت (قفطی، ۴۱/۲؛ صفدی، ۲۵۹/۱۵) و به روایتی از محمد بن هانی برای تعلیم فرزندش ۱۲ هزار دینار (؟) اجرت گرفت (نک: الورد، ۱۳۲)؛ اما چون شهرتی به دست آورد، تدریس *الکتاب* را پیشه ساخت و به برکت دانشی که از سیبویه آموخته بود، امرار معاش می‌کرد. برجسته‌ترین نحویان سدهٔ ۳ق همچون ابوعمر جرمی، ابوعثمان مازنی، کسایی، ابوحاتم سجستانی و توزی، *الکتاب* را نزد وی فرا گرفتند (ابوطیب، ۷۴، ۷۵، ۸۵؛ سیرافی، ۷۲، ۹۳؛ یغموری، ۵؛ ابن انباری، همانجا؛ نیز نک: الورد، ۱۰۵-۱۳۶). به روایتی، اخفش چندان بـه *الکتاب* دل بسته بود که مازنی و جرمی بیم آن داشتند کـه مبادا وی پس از مرگ سیبویه این کتاب را به نام خود کند، از این‌رو با پرداخت اجرتی در خور، *الکتاب* را نزد وی خواندند و از آن پس آن را به نام سیبویه منتشر ساختند (ابن انباری، همانجا؛ یاقوت، ۱۳۷۴/۳). شاید نگرانی مازنی و جرمی بیشتر از این جهت بوده که اولاً اخفش یگانه

راوی *الکتاب* بوده، و انتشار این اثر بی‌نظیر جز از طریق وی امکان‌پذیر نبوده است. ثانیاً به گفتهٔ برخی منابع، اخفش در نحو ادعای برتری بر سیبویه داشته، و مدعی بوده که سیبویه در تألیف *الکتاب* از او کمک می‌گرفته، و پیش از نوشتن هر مطلب، نخست آن‌را بر وی عرضه می‌کرده است (نک: ابن قتیبه، *المعارف*، ۵۴۶؛ ابوطیب، ۶۹؛ زبیدی، ۶۷) و شاید با این ادعا قصد داشته به‌نحوی خود را در تألیف *الکتاب* سهیم بداند.

اخفش با اینکه به مکتب نحوی بصره تعلق داشت (ابن قتیبه، *ادب...*، ۳۹۰)، مورد توجه خاص نحویان کوفه نیز بود و کوفیان وی را پیشوای نحویان می‌خواندند (ابوطیب، ۶۸). البته علت این امر تا اندازه‌ای روشن است، زیرا اخفش نخستین کسی بود که در *الکتاب* به دیدهٔ تعمق نگریست و خرده گرفتن بر آراء و نظریات سیبویه را باب کرد (ابوطیب، همانجا) و نحویان کوفه با تمسک به آراء وی توانستند پایه‌های مکتب خود را استحکام بخشند و از انتقادات وی بر *الکتاب*، برضد مکتب بصره سود جویند. در آن روزگار اختلافات میان دو مکتب نحوی کوفه و بصره روز به روز شدت بیشتری می‌یافت و کسایی بنیان گذار مکتب کوفه که در بغداد و در دربار عباسیان به سر می‌برد، از اینکه مبادا هواداران مکتب بصره و به خصوص سیبویه جایگاه والای او را در دربار بگیرند، سخت بیمناک بود (زبیدی، ۶۸ - ۶۹)، زیرا که می‌دید بصریان، مستندی استوار همچون *الکتاب* در دست دارند که کوفیان را یارای مقابله با آن نیست، از این رو به زودی و با فراست توانست نظر اخفش را به خود جلب کند و از نظریات او برضد بصریان و *الکتاب* به خوبی بهره گیرد.

دربارهٔ نخستین آشنایی کسایی با اخفش گفته شده که اخفش پس از مناظرهٔ مشهور سیبویه با کسایی (معروف به زنبوریه)، روانهٔ بغداد شد تا از نزدیک با نحویان کوفه و نظریات آنان آشنا شود و یا به گفته‌ای از کسایی انتقام گیرد (آل یاسین، ۱۱۳) و چون بر کسایی وارد شد، در حضور شاگردان او مسائل نحوی بسیاری مطرح کرد که کسایی از عهدهٔ پاسخ هیچ یک برنیامد و چون شاگردان او بر اخفش برآشفتند، کسایی مانع آنان شد و بر خلاف انتظار، وی را سخت گرامی داشت و از او خواست تا نزد وی بماند و تربیت فرزندانش را بر عهده گیرد. اخفش در برابر تکریم و احترام وی تسلیم شد و نزد او ماند (زبیدی، ۷۰؛ مفضل، ۸۶-۸۷). به روایتی در همین زمان کسایی با پرداخت ۷۰ دینار *الکتاب* را در خفا نزد وی خواند (قفطی، ۳۷/۲؛ نیز نک: مفضل، ۸۶، که گفته است کسایی در بصره *الکتاب* را نزد اخفش خوانده است).

اخفش مدتی دراز در بغداد در کنار کسایی به سر برد و به تدریس و تألیف پرداخت (سیوطی، *بغیة*، ۵۹۰/۱). وی در این مدت کوشید تا بدون تعصب نسبت به مکتب نحوی بصره یا کوفه نظریاتی را که معقول‌تر به نظر می‌رسید، بپذیرد و به شاگردان خود تعلیم دهد، چنانکه بسیاری از آراء سیبویه را رد کرد و برخی آراء کوفیان را پذیرفت (نک: زجاجی، ۲۸۱) و یا اینکه خود نظریات جدیدی ارائه داد. مثلاً وی در عباراتی همچون «دَخلتُ الدارَ» یا «دخلتُ المسجدَ» کلمات «الدار» و «المسجد» را مفعول‌ٌبه به‌شمار آورد، حال آنکه سیبویه آنها را ظرف می‌دانست. همچنین در مبحث اسم، جمع مؤنث سالم را در حالت نصب مبنی می‌خواند، بر خلاف سیبویه که در اینگونه اسمها کسره را علامت نصب می‌دانست (برای آگاهی بیشتر دربارهٔ نظریات نحوی وی، نک: زمخشری، ۱۴-۱۵، جم؛ قرشی، ۱۲۷، ۱۴۰، جم؛ نیز نک: بحث مفصل ضیف، ۱۰۰-۱۰۸؛ الورد، ۸۶-۱۰۲، ۱۸۲ به بعد؛ دجنی، ۵۵-۵۶). بدین سان وی به تدریج توانست تعدیلی میان نظریات دو مکتب نحوی بصره و کوفه برقرار سازد و سنگ نخستین مکتب نحوی سومی را بنیان نهد که بعدها به مکتب بغداد شهرت یافت (محمود، ۷۵-۷۶).

اخفش در بغداد آثار بسیاری تألیف کرد که به زودی مورد توجه همگان قرار گرفت و در سراسر جهان اسلام منتشر شد، چنانکه اندکی پس از مرگ وی یعقوب لیث صفاری از سیستان به ابوحاتم سجستانی نوشت تا آثار اخفش را برای او بفرستد (زبیدی، ۹۴). البته برخی نیز زبان تخصص گرای و لحن عالمانهٔ اخفش را نمی‌پسندیدند و گاه کسانی همچون جاحظ (۹۱/۱-۹۲) و ابن خیاط بر شیوهٔ نگارش او سخت خرده گرفته‌اند (نک: زبیدی، ۷۴). به روایتی چون جاحظ از وی پرسید که چرا آثار خود را به سبکی دشوار و نامفهوم می‌نویسد، وی پاسخ داد: تا از نیاز دانش پژوهان به وی کاسته نگردد (جاحظ، همانجا).

آثار نحوی اخفش یکی از منابع عمدهٔ نحویان در سده‌های بعد بوده است. زجاجی (همانجا)، ابوعلی فارسی (ص ۱۸۰، ۲۴۱، ۲۴۵، جم)، ابن جنی (ص ۶۱، ۶۹، جم)، زمخشری (۵۵، جم)، ابن سراج (۱۶۶/۱، ۱۶۷، ۱۹۶، جم) و ابوحیان غرناطی (ص ۵، ۷، جم) از آراء و نظریات وی بسیار بهره برده‌اند. ابن مضاء قرطبی در رد نظریهٔ «عامل»، اخفش و استادش سیبویه را سخت مورد انتقاد قرار داده است (ص ۱۲۲ به بعد).

اخفش راوی شعر و ادب نیز بوده است و از همین رو به او لقب راویه داده‌اند و گفته‌اند که وی نخستین کسی بوده که معانی دشوار اشعار را در زیر هر بیت املا می‌کرده است (مفضل، زبیدی، همانجاها؛ قفطی، ۳۹/۲). ثعلب دانش وی را بسیار ستوده، و او را در روایت شعر برجسته‌ترین مردمان روزگار خود دانسته است (نک: مفضل، همانجا؛ ابن انباری، ۹۲)، اما گویی اخفش خود معترف بوده که در این باره هرگز به پای راویان بزرگ همروزگارش چون اصمعی نمی‌رسیده است (نک: ابوطیب، ۷۷؛ یغموری، ۹۷-۹۸).

دانش اخفش علاوه بر نحو و روایت شعر، در علم عروض نیز مورد ستایش بسیار قرار گرفته است. وی که احتمالاً عروض را از بنیان‌گذارش خلیل بن احمد فرا گرفته بود (الورد، ۶۸)، در ادامهٔ کار وی، بحر خَبَب یا متدارک را به اوزان عروضی افزود (ابن خلکان، ۳۸۱/۲؛ ابن فضل‌الله، ۶۸/۷؛ قس: طیب، ۱۳۷-۱۵۲). اخفش در برخی از مباحث عروضی با خلیل بن احمد اختلاف نظر داشت. مثلاً خلیل بحر طویل را دارای ۳ ضرب، و اخفش آن را دارای ۴ ضرب می‌داند و نیز در «عروض» همین بحر، خلیل جز «مفاعلن» را جایز نمی‌شمارد،

حال آنکه اخفش «فعولن» را نیز جایز می‌داند (نک: خطیب، ۳۷-۴۰). اخفش همچنین فاصلهٔ صغریٰ و کبریٰ را از ارکان عروضی نمی‌شمارد و ارکان را منحصر در «سبب» و «وتد» می‌داند (شمس قیس، ۳۴-۳۵).

اخفش را از آشنایان به علم کلام نیز دانسته‌اند و گفته‌اند که شاگرد متکلم معروف ابوشمر مرجی بوده است (زبیدی، ۷۴؛ یغموری، ۹۷). برخی او را معتزلی شمرده‌اند، چنانکه شاگردش ابوحاتم سجستانی سخت از وی انتقاد کرده، و او را با نکوهش بسیار، بد عقیده خوانده است (زبیدی، ۷۳؛ قفطی، ۳۷/۲-۳۸).

آثار چاپی: ۱. *القوافی*، که به کوشش عزت حسن در دمشق (۱۹۷۰م)، و بار دیگر به کوشش احمد راتب نفاخ در بیروت (۱۹۷۴م) به چاپ رسیده است. ۲. معانی *القرآن*. اخفش این کتاب را در بغداد و به درخواست کسایی تألیف کرده است (زبیدی، ۷۰؛ قفطی، ۳۷/۲). ابوحاتم سجستانی بر این کتاب بسیار خرده گرفته، و آن را اقتباسی از کتاب مجاز *القرآن* ابوعبیده معمر بن مثنیٰ دانسته است (زبیدی، ۷۳؛ قفطی، ۳۷/۲-۳۸؛ نیز نک: الورد، ۱۵۲-۱۵۷). این کتاب یک بار به کوشش فائز فارس در کویت (۱۹۷۹-۱۹۸۱م)، و بار دیگر به کوشش عبدالامیر محمد امین الورد در بیروت (۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م) به چاپ رسیده‌است. بعید نیست که کتاب غریب *القرآن* که بروکلمان (GAL,S, I/165) ذکر کرده، همین معانی *القرآن* باشد.

آثار یافت نشده: اخفش نزدیک به ۲۰ کتاب دیگر نیز داشته که اثری از آنها برجای نمانده است. ۱. *ابیات المعانی* (*معانی الشعر*)؛ ۲. *الاربعة*؛ ۳. *الاشتقاق*؛ ۴. *الاصوات*؛ ۵. *الاوسط*؛ ۶. *التصریف* (قفطی، ۴۲/۲)؛ ۷. شرح کتاب سیبویه؛ ۸. شرح کتاب مسائیهٔ ابوزید انصاری؛ ۹. *شرح النوادر*؛ ۱۰. *صفات الغنم و الوانها وعلاجها و اسنانها* (*اسبابها*)؛ ۱۱. *غریب الحدیث*؛ ۱۲. *اللامات*؛ ۱۳. کتاب *المسائل الصغیر*؛ ۱۴. کتاب *المسائل الکبیر*، که آن را به درخواست هشام ضریر از شاگردان کسایی نوشته است؛ ۱۵. معانی *الکلام* (هروی، ۱۴۲)؛ ۱۶. *المقاییس*؛ ۱۷. *الملوک*؛ ۱۸. وقف *التمام* (ابن ندیم، ۵۸؛ یاقوت، ۱۳۷۶/۳؛ قفطی، همانجا؛ مفضل، ۸۸).

در زبان فارسی مثل «بز اخفش» شهرت بسیار دارد و دربارهٔ کسانی به کار می‌رود که تصدیق بلاتصور کنند، زیرا پنداشته‌اند که اخفش ملاحظات نحوی خود را به بزی عرضه می‌داشت و از او تصدیق می‌خواست. بز نیز اتفاقاً، بر اثر کشیدن ریسمانی که به شاخش بسته بود، سر تصدیق فرو می‌آورد. این داستان را به همین گونه، هم قزوینی ذکر کرده (۲۸۱/۸) و هم پرتوی آملی (ص ۲۲۵-۲۲۷). پرتوی شاهدی برای این مثل در شعر ادیب صابر، شاعر سدهٔ ۶ق نیز یافته (همانجا؛ برای بیت شاهد، نک: ناصح، ۳۵۶، که به وجود این بیت در نسخه‌های دیگر اشاره می‌کند). اما چنین ماجرایی در شرح حال اخفش نیامده و اساساً با شخصیت عالمانه و نسبتاً با وقار اخفش هماهنگ نیست. در عوض نسبت آن به شخصیتی شوخ طبع و نادره پرداز چون اَعْمَش (ه م) معقول‌تر به نظر می‌آید، خاصه که ثعالبی (ص ۱۷۱) همین نکته را دربارهٔ «عنزالاعمش» آورده، تصریح می‌کند که مثل اعمش و بز او را دربارهٔ کسی گفته‌اند که مخاطب وی، چیزی از سخنش در نیابد.

مآخذ: آل یاسین، محمدحسین، *الدراسات اللغویة عند العرب*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن انباری، عبدالرحمان، *نزهة الالباء*، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن جنی، عثمان، *الخاطریات*، به کوشش علی ذوالفقار شاکر، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سراج، محمد، *الاصول فی النحو*، به کوشش عبدالحسین فتلی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن فضل الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *ادب الکاتب*، بیروت، دارصادر؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن مضاء، احمد، *الرد علی النحاة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان غرناطی، محمد، *تذکرة النحاة*، به کوشش عفیف عبدالرحمان، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحد، *مراتب النحویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ ابوعلی فارسی، حسن، *المسائل المشکلة*، به کوشش صلاح‌الدین عبدالله سنکاوی، بغداد، ۱۹۸۳م؛ اخفش، سعید، معانی *القرآن*، به کوشش عبدالامیر محمد امین الورد، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ پرتوی آملی، مهدی، ریشه‌های تاریخی *امثال و حکم*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ثعالبی، عبدالملک، *ثمار القلوب*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ جاحظ، عمرو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ خطیب تبریزی، یحیی، *الوافی فی العروض و القوافی*، به کوشش فخرالدین قباوه، دمشق، دارالفکر؛ دجنی، فتحی عبدالفتاح، *النزعة المنطقیة فی النحو العربی*، کویت، وکالة المطبوعات؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ زبیدی، محمد، *طبقات النحویین و اللغویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳م؛ زجاجی، عبدالرحمان، *الجمل فی النحو*، به کوشش علی توفیق حمد، بیروت، ۱۹۸۶م؛ زمخشری، محمود، *المفصل فی النحو*، به کوشش ی. ب. بروخ، لیدن، ۱۸۴۰م؛ سیرافی، حسن، *اخبار النحویین البصریین*، به کوشش فریتس کرنکو، بیروت، ۱۹۳۶م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ همو، *المزهر*، به کوشش محمد احمد جاد مولی و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ شمس قیس رازی، محمد، *المعجم*، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۲۷ش؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش بیرند راتکه، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ضیف، شوقی، *المدارس النحویة*، قاهره، ۱۹۶۸م؛ طیب، عبدالله، «عدة القوافی بین الخلیل و الاخفش»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م، شم ۴۷؛ قرشی، محمد، *الارشاد الی علم الاعراب*، به کوشش عبدالله برکاتی و محسن عمیری، مکه، مرکز احیاء التراث الاسلامی؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ مبرد، محمد، *الفاضل*، به کوشش عبدالعزیز یمنی، قاهره، ۱۳۷۵ق/ ۱۹۵۶م؛ محمود، محمود حسینی، *المدرسة البغدادیة*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ مفضل بن محمد، *تاریخ العلماء النحویین*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، جیزه (مصر)، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ناصح، محمدعلی، حاشیه بر دیوان ادیب صابر، تهران، ۱۳۴۳ش؛ الورد، عبدالامیر محمدامین، *منهج الاخفش الاوسط فی الدراسة النحویة*، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ هروی، علی، *الازهیة فی علم الحروف*، به کوشش عبدالمعین ملوحی، دمشق، ۱۳۹۱ق/ ۱۹۷۱م؛ یاقوت، معجم‌الادباء، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، دارالغرب؛ یغموری، یوسف، *نورالقبس*، مختصر *المقتبس* مرزبانی، به کوشش زودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ یمانی، عبدالباقی، *اشارة التعیین*، به کوشش عبدالمجید دیاب، ریاض، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نیز: GAL, S.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اَخْفَش، ابوعبدالله هارون بن موسی بن شریک تغلبی دمشقی (۲۰۱-۲۹۲ق/۸۱۶ - ۹۰۵م)، نحوی، لغوی، محدث، مفسر و مقری

بزرگ شام.

اخفش در دمشق و در محله‌ای به نام «باب الجابیه» مقیم بود، از این رو به اخفش باب الجابیه شهره گردید (نک: ابن جزری، ۳۴۷/۲؛ بستانی، ۴۳۰/۷). او در تحصیل علوم و فنون رایج آن زمان سخت کوشید و سرآمد اقران شد (نک: یاقوت، ۲۶۳/۱۹). وی در علم نحو شهرتی کسب کرد و همانند برخی دیگر از نحویان پیش از خود (۱۰ تن یا بیشتر) لقب «اخفش» یافت و او را آخرالاخافشه خواندند (نک: همانجا؛ ذهبی، *سیر...*، ۵۶۶/۱۳؛ سیوطی، ۳۲۰/۲؛ نیز نک: EI2). در غریب *القرآن*، غریب الحدیث، تفسیر، معانی *القرآن* و شعر عربی مهارت و تتبع داشت (یاقوت، همانجا؛ داوودی، ۳۴۷/۲). در حدیث از عبدالله ابن ذکوان، سلام مداینی و نیز از ابو مُسهِر غسانی روایت می‌کرد و از راویان وی اینان را نام برده‌اند: ابو احمد ابن ناصح مفسر، ابو طاهر ابن ذکوان و ابوبکر ابن فطیس (یاقوت، ذهبی، همانجاها). طبرانی (۱۲۸/۲) نیز از او حدیث نقل کرده است.

اخفش، به ویژه علم قرائات را وجههٔ همت خویش ساخت و سالیان دراز در محضر ابن ذکوان (هم) به فراگیری فنون قرائات پرداخت. پس از مرگ ابن ذکوان (۲۴۲ق/۸۵۶م) قرائت اهل شام یعنی قرائت ابن عامر دمشقی (هم)، از طریق او انتشار و اشتهار یافت (ابوعمرو دانی، ۱۳؛ یاقوت، سیوطی، همانجاها). وی قرائت ابن عامر را به تفصیل، همراه با علل آن، در کتابی جداگانه تألیف کرده بود و بر اساس آن تعلیم می‌داد (نک: ابوعمرو، ۱۹۴؛ نیز نک: ابن جزری، ۲۱۰/۱) و تلاشهای او موجب شد که قرائت اهل شام جایگاه خود را در میان قرائات هفتگانه و دهگانهٔ مشهور باز یابد (سیوطی، همانجا). اخفش نزد هشام بن عمار، راوی دیگر ابن عامر، نیز حروف ویژهٔ روایت او را فرا گرفته بود (ذهبی، *معرفة...*، ۲۴۸/۱؛ ابن جزری، ۳۴۷/۲).

اخفش بجز قرائات سبع، قرائات شاذ و غریب، چون «اختیار» ابوعبید قاسم بن سلام (نک: همانجا) را نزد استادان فن آموخته بود. صوت خوش او در تلاوت قرآن مجید و حسن ادای وی نیز مورد ستایش قرار گرفته است (نک: یاقوت، همانجا).

بیشتر مُقریان نامدار دمشق و بغداد در نیمهٔ اول سدهٔ ۴ق/۱۰م همچون داجونی کبیر ابوبکر محمد بن احمد، ابوبکر نقاش محمد بن حسن بن محمد موصلی بغدادی، ابوعلی حسن بن حبیب حصائری دمشقی، ابراهیم بن عبدالرزاق انطاکی، و ابن اخرم ابوالحسن محمد بن نصر ربعی دمشقی، مشهورترین راوی اخفش، از شاگردان او به شمار می‌آیند (اندرابی، ۷۸؛ ذهبی، سیر، همانجا، معرفة، ۲۴۸/۱، ۲۶۸، ۲۸۷، ۲۸۹-۲۹۲، ۲۹۴؛ ابن جزری، ۱۶/۱، ۲۰۹-۲۱۰، ۷۷/۲، ۱۱۹-۱۲۱، ۲۷۰-۲۷۱، ۳۴۷).

مآخذ: ابن جزری، محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱-۱۳۵۲ق/۱۹۳۲-۱۹۳۳م؛ ابوعمرو دانی، عثمان، *التیسیر*، به کوشش اتوپرتسل، استانبول، ۱۹۲۰م؛ اندرابی، احمد، *قراءات القراء المعروفین*، به کوشش احمد نصیف جنابی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بستانی؛ داوودی، محمد، *طبقات المفسرین*، به کوشش علی محمد عمر، مصر، مکتبة وهبه؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، *معرفة القراء الکبار*، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ طبرانی، سلیمان، *المعجم الصغیر*، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: EI2.

محمد رادمنش

اِخْلاص، نک: مقامات واحوال.

اِخْلاص، نام صد و دوازدهمین سورهٔ *قرآن* مجید. این سوره دارای ۵ آیه، ۱۱ کلمه و ۴۷ حرف است.

از دیرباز، این سوره به لحاظ موضوع و مضمون، نزد قاریان و مفسران، «اخلاص»، و نزد فقها و متکلمان، «توحید» نام گرفته است (نک: ابوعمرو، ۲۲۶؛ طبرسی، ۸۵۴/۱۰؛ حائری، ۱۷۸ به بعد؛ محیسن، ۵۲۵؛ طباطبایی، ۳۸۷/۲۰). ۱۹ نام و عنوان دیگری که به این سوره داده‌اند: صمد، تفرید، تجرید، نور، نجات، ولایت، معرفت، جمال، اساس، امان، شافیه، مانعه، مذکِّره، معوِّذه، مقشقِشه، منفِّره، محضِره، برائت و نسبة الرب یا نسبة الله (فخرالدین رازی، *التفسیر...*، ۱۷۵/۳۲-۱۷۶؛ فیروزآبادی، ۵۵۳/۱؛ اندرابی، گ ۵۱ ب؛ بقاعی، ۳۴۴/۲۲)، چندان شهرتی ندارند و عنوان اخیر که گویا مأخذ آن برخی روایات معراج (نک: کلینی، ۴۸۵/۳)، یا برخی روایات اسباب النزول (نک: واحدی، ۴۰۴) بوده، مورد انتقاد نیز قرار گرفته است (نک: اندرابی، همانجا). از این میان، تنها نام «صمد» که در کهن‌ترین فهارس عناوین سور قرآنی آمده (نک: ابن ندیم، ۲۹-۳۰)، با قاعدهٔ کلی نامگذاری سور (نک: اندرابی، گ ۴۹ الف - ۴۹ ب) مطابقت دارد. زیرا از یک سوی، کلمهٔ «صمد» تنها یک مرتبه، و از ریشهٔ «ص م د» تنها همین کلمه در قرآن به کار رفته است و از سوی دیگر، با مضامین سوره مناسبت فراوان دارد (نک: ابن ندیم، ۲۹؛ اندرابی، گ ۵۱ ب؛ بقاعی، ۳۴۸/۲۲، ۳۹۵؛ دروزه، ۲۰۹/۱)، چنانکه مفسران، گاه در تفسیر این سوره، به توضیح معنای «الله الصمد» اکتفا کرده‌اند (صنعانی، ۴۰۷/۲). با اینهمه، به گواهی منابع موجود، رسول خدا (ص) و صحابه و اهل بیت (ع) این سوره را با توجه به سر آغازش، «قُلْ هُوَاللّٰهُ اَحَد» می‌نامیده‌اند و قاطبهٔ محدثان نیز همواره این سنّت را معمول داشته‌اند (مالک، ۲۰۸/۱-۲۰۹؛ احمد بن حنبل، ۳۱۲/۵؛ دارمی، ۸۵۵-۸۵۷؛ بخاری، ۹۵/۴؛ کلینی، ۳۱۶/۳-۳۱۷؛ ابن حجر، ۳۹۸/۳-۳۹۹).

سورهٔ اخلاص از نخستین سوره‌های نازل شده در مکهٔ معظمه بوده، و سبک و آهنگ بیان آن آشکارا معرف مکی بودن آن است و در روایات منقول از ابن عباس و دیگران نیز در زمرهٔ سوره‌های مکی به شمار آمده است (ابن ندیم، ۲۸؛ اندرابی، گ ۴۱ الف - ۴۳ الف، ۵۶ الف؛ زرکشی، ۱۹۳/۱؛ نک: سیوطی، *الاتقان...*، ۴۰/۱-۴۴). با وجود این، مکی یا مدنی بودن سوره، همواره محل خلاف بوده است (طوسی، ۴۲۹/۱۰؛ طبرسی، همانجا؛ زمخشری، ۲۹۸/۴؛ سیوطی، همان، ۵۵/۱؛ فیض، *الصافی*، ۲(۱)/۸۶۲). این اختلاف ظاهراً از روایاتی ناشی شده است که برخی،

درخواست یهودیان مدینه از پیامبر اکرم (ص) مبنی بر وصف پروردگار (نسبة الرب) را سبب نزول سوره دانسته‌اند و دستهٔ دیگری تقاضای عده‌ای از مشرکان مکه را یادآور شده‌اند (نک: واحدی، همانجا؛ ابوالفتوح، ۶۰۸/۵ ـ ۶۰۹؛ ابن کثیر، ۴۰۵/۷؛ سیوطی، «لباب...»، ۱۴۶/۲، *الدر...*، ۶۶۹/۸؛ نیز نک: زومر، 325). همچنین حکایت برخی روایات از نزول سورهٔ اخلاص در مدینه، می‌تواند اشاره به نزول یا تلاوت مجدد این سوره بر حسب مقتضیات و حوادث باشد، یا آنکه درخواست یهودیان از پیامبر اکرم (ص) در دوران اقامت آن حضرت در مکه صورت پذیرفته است.

سورهٔ اخلاص یکی از ۵ سوره‌ای است که با فعل امر «قل» آغاز می‌شود، سه تای آنها پیاپی در خاتمهٔ *قرآن* مجید جای گرفته و با عنوان مشترک «معوّذات» نامیده شده است (نک: سیوطی، *تناسق...*، ۱۴۷). موضوع اصلی این ۵ سوره اخلاص در دین و توحید در عبادت است. در این میان، سورهٔ اخلاص بیش از ۴ سورهٔ دیگر، بر شعائر توحیدی تکیه دارد و به همین لحاظ، این سوره را همراه با سورهٔ کافرون مقشقِشتین (= پیرایندگان) خوانده‌اند (طوسی، همانجا؛ فیروزآبادی، ۵۴۸/۱؛ بقاعی، ۳۰۰/۲۲، ۳۴۴) و نیز هر دو سوره را «اخلاص» نامیده‌اند (همانجا؛ فیومی، ۱۷۷/۱).

سورهٔ اخلاص و سورهٔ کافرون، شعار جاودانهٔ توحید و فراخوان نبرد بی امان موحدان با مشرکان است و از این رو، پیامبر اکرم (ص) قرائت این دو سوره را در رکعتهای اول و دوم به ویژه در برخی نمازها مانند نافلهٔ فجر (نک: قطب، ۴۰۰۵/۶) مؤکداً توصیه فرموده است (ابن حجر، ۳۹۹/۳؛ سیوطی، همانجا). روایات دیگری که از ناحیهٔ اهل بیت (ع) رسیده است، نیز ضمن آنکه بر قرائت این دو سوره و نیز سورهٔ قدر سخت تأکید دارند، به رغم مختصر شدن نماز، فضیلت آن را در قرائت همین سوره‌ها می‌دانند (کلینی، ۳۱۶/۳؛ فیض، ترجمة...، ۱۱۰-۱۱۲؛ بحرانی، ۵۲۰/۴). بر پایهٔ همین روایات عملاً در آموزش نماز به کودکان و تازه مسلمانان، سوره‌ای که باید پس از سورهٔ حمد قرائت شود، سورهٔ اخلاص برگزیده می‌شود (نک: فیض، همان، ۱۱۷-۱۱۸) و می‌توان گفت که نزد عموم مسلمانان عنوان «سوره» در قرائت نماز، عملاً به سورهٔ اخلاص اختصاص پیدا کرده است.

این سوره به رغم آنکه پس از سورهٔ کوثر، کوچک‌ترین سورهٔ *قرآن* کریم است، حاوی همهٔ فنون مباحث توحیدی است و به ویژه آیهٔ دوم آن: «اَللّٰهُ الصَّمَد» همواره شایان تعمق و تأمل بوده است (نک: قرطبی، ۲۴۵/۲۰؛ فخر الدین رازی، *التفسیر*، ۱۷۵/۳۲-۱۷۶، *شرح...*، ۳۱۷-۳۲۱؛ سیوطی، *الاکلیل*، ۳۰۲؛ بیضاوی، ۲۰۰/۵؛ فیض، *الصافی*، ۲(۱)/۸۶۶؛ بحرانی، ۵۲۳/۴). امامان اهل بیت (ع) بیش از هر چیز به این نکته توجه می‌داده‌اند که سورهٔ «قُلْ هُوَاللّٰهُ اَحَد» شعار توحید و اخلاص است (نک: حر عاملی، ۲(۲)/۷۸۵) و یکایک آیات آن را مفسر یکدیگر دانسته‌اند (ابن‌بابویه، ۹۰-۹۱؛ فیض، همان، ۲(۱)/۸۶۴؛ طباطبایی، ۳۸۷/۲۰؛ مغنیه، ۶۲۴/۷).

سورهٔ اخلاص در ترتیب جاودانهٔ *قرآن* مجید، زوج سورهٔ «تَبَّتْ یدا اَبی لَهَبٍ» قرار داده شده است و از نظر معنا و موضوع و تعبیر و مضمون، این دو سوره بازتاب بیان یکدیگرند (سیوطی، *تناسق*، ۱۴۶-۱۴۷؛ *جواهر البیان*...، ۱۴۷).

سورهٔ اخلاص از معدود سوره‌های قرآنی است که مستقلاً در تفسیر آنها کتب و رسائل و مقالاتی نوشته شده است و نوشته می‌شود. چنانکه آقابزرگ ۱۱ اثر را با عنوان تفسیر *سورة الاخلاص* فهرست کرده است (۳۳۵/۴-۳۳۶). از مشاهیر علمای اسلام، به ابن سینا اثری با عنوان *تفسیر سورة التوحید* منسوب شده که بارها به چاپ رسیده است. فخرالدین رازی، ابن تیمیه و میرداماد نیز هر یک اثری با عنوان *تفسیر سورة الاخلاص* دارند که اثر ابن تیمیه شهرت بیشتری یافته، و بارها به چاپ رسیده است (نک: کالورلی، 14-5)، اما دو اثر دیگر: کتاب فخرالدین رازی (نک: *الفهرس*...، ۶۱۱/۳) و کتاب میرداماد (نک: مرعشی، ۴۰۳/۱، ۱۳/۲۰) همچنان خطی مانده‌اند. کالورلی نیز در مقاله‌ای به بررسی مسائل نحوی سورهٔ اخلاص پرداخته است (همانجا). همچنین از آنجا که این سوره به عنوان عصارهٔ وحی محمدی در سراسر جهان اسلام شناخته شده، از دیرباز، بهترین موضوع برای هنرنمایی خطاطان، طراحان و نگارگران مسلمان بوده است.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن بابویه، محمد، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *المطالب العالیة بزوائد المسانید الثمانیة*، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن کثیر، اسماعیل، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوعمرو دانی، عثمان، *التیسیر فی القراءات السبع*، به کوشش اتو پرتسل، استانبول، ۱۹۳۰م؛ ابوالفتوح رازی، *روح الجنان و رَوح الجَنان*، قم، ۱۴۰۴ق؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اندرابی، احمد، *الایضاح فی القراءات*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ بحرانی، هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ بقاعی، ابراهیم، *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ بیضاوی، عبدالله، *انوار التنزیل*، بیروت، مؤسسة شعبان؛ *جواهر البیان فی تناسب سور القرآن*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ حائری، عبدالکریم، *کتاب الصلوة*، قم، ۱۳۶۲ش؛ حر عاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، بیروت، ۱۳۹۱ق؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ زرکشی، محمد، *البرهان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، بیروت، دارالمعرفه؛ سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۳۶۳ق؛ همو، *الاکلیل*، به کوشش سیف الدین عبدالقادر کاتب، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *تناسق الدرر*، به کوشش عبدالقادر احمد عطا، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، «لباب النقول»، ضمن *تفسیر الجلالین*، استانبول، ۱۳۴۲ق؛ صنعانی، عبدالرزاق، *تفسیر القرآن*، به کوشش مصطفی مسلم محمد، ریاض، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طوسی، محمد، *التبیان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ همو، *شرح اسماء الله الحسنی*، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ *الفهرس الشامل للتراث العربی الاسلامی المخطوط*، عمان، ۱۹۸۷م؛ فیروزآبادی، محمد، *بصائر ذوی التمییز*، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ فیض کاشانی، محمد، *ترجمة الصلوة*، به

کوشش محمد علی صفیر، تهران، ۱۳۴۰ش؛ همو، *الصافی*، به کوشش حسن حسینی لواسانی نجفی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ فیومی، احمد، *المصباح المنیر*، قم، ۱۴۰۵ق؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ کلینی، محمد، *الفروع من الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ مالک بن انس، *الموطأ*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ محیسن، محمد، *الارشادات الجلیة*، قاهره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ مرعشی، خطی؛ مغنیه، محمد جواد، *التفسیر الکاشف*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ واحدی، علی، *اسباب النزول*، به کوشش سید جمیلی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ نیز:
Calverley, E. E., « The Grammar of Sūratu 'l-Ikhlāṣ» , SI, 1957, vol. VIII; Zwemer, S. M., « Sūrat al-Ikhlāṣ» , *The Moslem World*, 1968, vol. XXVI.

محمدعلی لسانی فشارکی

آخْلاط، شهری باستانی در استان وان، در شرق آناتولی و شمال غربی دریاچهٔ وان. این شهر در ۴۲° و ۵۰´ طول شرقی و ۳۸° و ۵۰´ عرض شمالی واقع است. امروزه بخشی کوچک از توابع شهر بدلیس (بتلیس) به شمار می‌آید. در ۱۹۸۵م جمعیت آن ۲۸٬۸۰۰ بوده که ۱۱٬۱۳۸ نفر آن در مرکز، و بقیه در روستاهای اطراف زندگی می‌کرده‌اند (*ایرانیکا*، I/726؛ «دائرة المعارف دیانت...[1]»، II/19, 22). اما در ۱۹۹۰م جمعیت آن بدون حومه، ۱۶٬۷۴۲ نفر گزارش شده است («آمار...[2]»، 12).

این شهر که از روزگار دولت اورارتو تا دوران عثمانی تحت حاکمیتهای گوناگون اداره می‌شده، با نامهای خَلَدَس (اورارتویی)، خْلِیات و خِلِئات (یونانی)، کِلاث (سریانی)، شالِئات و شالیات و خْلات (ارمنی)، خِلاط (عربی)، اخلاط (فارسی و ترکی) معروف بوده است (*ایرانیکا*، نیز «دائرة المعارف دیانت»، همانجاها؛ ابن فقیه، ۲۸۷؛ ابن خردادبه، ۱۲۲-۱۲۳). به گفتهٔ ناصرخسرو که در ۴۳۴ق/۱۰۴۳م به این شهر رسیده، آنجا مرز مسلمانان و ارمنیان بوده است، و مردمش به پارسی، ارمنی و تازی سخن می‌گفته‌اند (ص ۹-۱۰).

سابقهٔ تاریخی: عیاض بن غَنْم در زمان خلافت عمر، در اوایل سال ۲۰ ق/ ۶۴۱م، به اخلاط آمد و با بطریق آنجا صلح کرد، فرمانروای بدلیس، پرداخت خراج اخلاط و تعهدات مردم آنجا را تضمین کرد (بلاذری، ۲۵۵). در خلافت عثمان، حبیب بن مَسلمه ــ که به دستور خلیفه به ناحیهٔ ارمنستان رفته بود ــ دیگر بار به اخلاط آمد. بطریق اخلاط، امان نامه‌ای را که عیاض به آنان داده بود، به حبیب نشان داد و وی آن را تنفیذ کرد. بطریق نیز خراجی را که بر عهده داشت، پرداخت (همو، ۲۸۷؛ ابن اثیر، ۸۴/۳؛ ابن خلدون، ۲(۱)/۱۰۰۱).

در دورهٔ امویان، بعد از درگذشت معاویه، مردم اخلاط شورش کردند و شهر به قلمرو بیزانس پیوست، لکن محمد بن مروان، فرمانروای جزیره، بار دیگر ادارهٔ شهر را به مسلمانان سپرد. فرستادهٔ هشام بن عبدالملک برای جنگ با خزرها در سر راه خود به ارّان، چندی نیز اخلاط را به محاصره درآورد («دائرة المعارف دیانت»، II/20).

در ۱۷۶ق/۷۹۲م اخلاط به دست فضل خارجی غارت شد (ابن اثیر، ۱۳۳/۶؛ ابن خلدون، ۳(۳)/۴۸۴) و در ۱۷۸ق به محاصرهٔ ولید بن طریف تغلبی افتاد (خلیفه، ۷۲۱/۲-۷۲۲).

اخلاط در ۳۱۵ق در دست بیزانسیها قرار گرفت («دائرة المعارف ترک[3]»، I/238). در ۳۱۶ق دُمُستُق با لشکری از رومیان از راه صلح وارد شهر شد و به جای منبر صلیب قرار داد و از آنجا به بدلیس رفت (ابن اثیر، ۱۹۸/۸؛ ابن خلدون، ۳(۴)/۸۰۸). در ۳۱۹ق رومیان به دعوت و تحریک ارمنیان شهر به ارمنستان آمده، در اخلاط و اطراف آنجا خرابیها به بار آوردند و عده‌ای از مسلمانان آنجا را کشته، یا اسیر کردند. بعد از آن غلام یوسف ابن ابی‌الساج، والی آذربایجان، شهر را از دست رومیان گرفت و کسانی را که در دعوت سپاه‌روم مداخله‌داشتند، کشت واموالشان را غارت‌کرد (ابن اثیر، ۲۳۴/۸؛ ابن خلدون، ۳(۴)/۸۰۹). در ۳۵۳ق/۹۶۴م اخلاط به تصرف نجا، غلام سیف‌الدوله درآمد (ابن اثیر، ۵۵۱/۸؛ ابن خلدون، ۴(۳)/۵۱۴). در ۳۷۳ق/۹۸۳م به دست شاهزادهٔ کرد به نام باذ (ابو عبدالله بن دوستک) فتح شد و پس از آن در دست سلسلهٔ کردی مروانیان دیاربکر قرار گرفت (*ایرانیکا*، نیز «دائرة المعارف دیانت»، همانجاها). در ۳۸۲ق/۹۹۳م رومیان شهر را تصرف کردند و با فرمانروای ارمنی آن نواحی مدت ۱۰ سال قرارداد ترک مخاصمه بستند (ابن عبری، ۷۱). در دوران حکومت نصرالدوله احمد فرمانروای مروانی (۴۰۲-۴۵۳ق/۱۰۱۱-۱۰۶۱م) مردم اخلاط در آرامش می‌زیستند. در جریان هجوم ترکها به آناتولی، اخلاط به عنوان پایگاهی مورد استفاده قرار گرفت؛ در نبرد ملازگرد گروهی از مردم اخلاط که در جنگ شرکت کرده بودند، غنایم بسیاری به دست آوردند («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). در ۴۹۳ق/۱۱۰۰م شهر به تصرف سُکمان قطبی، امیر ترک، درآمد (EI^2, I/329). از سدهٔ ۶ق/۱۲م اخلاط مرکز حکومت خاندان اخلاط‌شاهان (ارمن شاهان) و یکی از مراکز و شهرهای بزرگ جهان اسلام شد («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). در ۵۳۱ق/۱۱۳۷م سلطان مسعود سلجوقی، اخلاط، ملازگرد و ارزن را به اقطاع برادرش سلجوق داد (حسینی، ۱۱۱).

در ۵۸۱ق/۱۱۸۵م پس از درگذشت فرمانروای اخلاط که فرزندی نداشت، بر سر جانشینی او و تصرف اخلاط میان صلاح‌الدین ایوبی و پهلوان بن ایلدگز که با خاندان فرمانروا نسبت داشت، مبارزه در گرفت؛ سرانجام اخلاط به پهلوان واگذار شد و صلاح‌الدین به میافارقین رفت (ابن اثیر، ۵۱۳/۱۱-۵۱۶؛ بازورث، 171). در ۵۸۷ق تقی‌الدین عمر، برادرزادهٔ صلاح‌الدین ایوبی بر اخلاط مسلط شد (ابن اثیر، ۶۲/۱۲-۶۳؛ ابن خلکان، ۴۵۶/۳-۴۵۸). در ۶۰۱ق گرجیان اخلاط را مورد حمله قرار داده، تا ارجیش پیشروی کردند. فرمانروای اخلاط با یاری گرفتن از پسر قلج ارسلان، والی ارزروم، گرجیها را شکست داد (ابن اثیر، ۲۰۴/۱۲-۲۰۵؛ ابن عبری، ۲۴۴). در ۶۰۲ق بار دیگر گرجیها اخلاط را مورد هجوم قرار دادند، اما بعد از مدتی از نیروهای متحد

1. *Türkiye diyanet...* 2. *Census...* 3. *Türk ansiklopedisi*.

مسلمانان شکست خوردند و عده‌ای از آنان نیز به اسارت درآمدند (ابن اثیر، ۲۴۰/۱۲-۲۴۱). در ۶۰۳ق بَلبان (بالابان) یکی از مملوکان شاه ارمن (از اخلاط شاهان) اخلاط را محاصره کرد. ابتدا از بَکتمر، حاکم اخلاط شکست خورد و به ملازگرد گریخت، ولی پس از چندی دیگر بار شهر را محاصره کرد و آن را به تصرف درآورد (همو، ۲۵۴/۱۲-۲۵۵؛ ابن خلدون، ۵(۲)/۳۷۹). در ۶۰۴ق اوحدبن‌عادل‌ایوبی اخلاط را تصرف کرد (ابن اثیر، ۲۷۲/۱۲-۲۷۳) و به این ترتیب حاکمیت خاندان ارمن شاه (اخلاط شاه) به سر آمد. پس از مرگ اوحد، حکومت اخلاط به دست برادرش افتاد («دائرة المعارف دیانت»، II/21). ملک اشرف در ۶۱۸ق شهر و توابع آن را به برادرش شهاب الدین واگذار کرد. شهاب الدین پس از چندی از اطاعت برادر سرپیچید. آنگاه ملک اشرف با یاری برادر دیگر خود، ملک عادل، رو به اخلاط نهاد و مردم شهر در جمادی الآخر ۶۲۱ شهر را تسلیم ملک اشرف کردند (ابن‌اثیر، ۴۲۱/۱۲-۴۲۲). در شوال ۶۲۶ جلال الدین خوارزمشاه به سوی اخلاط روان شد و آنجا را محاصره کرد و منجنیقها کار گذاشت و مدت ۸ ماه از رسیدن خواربار به شهر مانع شد. سرانجام مردم سر به تسلیم نهادند (ابن خلدون، ۵(۴)/۷۶۷، ۷۷۰) و در جمادی الاول ۶۲۷ وی اخلاط را تسخیر کرد و از کشتار و غارت و تجاوز و بیداد فرو نگذاشت (ابن اثیر، ۴۸۷/۱۲- ۴۸۸). ملک اشرف با علاءالدین کیقباد و امرای منطقه همدست شد و در یاسی چمن (میان ارزنجان و سیواس) به جنگ او رفت و سرانجام جلال الدین در رمضان ۶۲۷ شکست خورد و اخلاط به دست ملک اشرف افتاد (همو، ۴۸۹/۱۲-۴۹۰؛ توران، I/247). در ۶۳۰ق علاءالدین کیقباد اخلاط را از تصرف ملک اشرف درآورد (ابن خلدون، ۵(۲)/۳۶۰؛ اقبال، ۱۴۴). سلطان غیاث الدین [فرزند علاءالدین] در جنگ کوسه‌داغ (۶۴۱ق/۱۲۴۳م) از مغولها شکست خورد و در ۶۴۱ق متصرفات او از جمله اخلاط به تصرف مغولها درآمد (ابن بی‌بی، ۲۳۶-۲۴۱؛ «دائرة المعارف ترک»، همانجا) و حکومت اخلاط به دست یک شاهزاده خانم گرجی سپرده شد (ویلبر، ۹۵). بعد از سقوط بغداد (۶۵۶ق/۱۲۵۸م) اخلاط و نواحی مجاور آن به طور کامل به دست مغولها افتاد (*ایرانیکا*). در جمادی الآخر ۶۵۸ هلاکوخان به اخلاط رسید (رشیدالدین، ۷۰/۳). در رجب ۶۹۰/ ژوئیهٔ ۱۲۹۱ کیخاتو فرمانروای اخلاط شد (اشپولر، ۹۲؛ بویل، 373). پس از آن تا تشکیل دولت صفوی، اخلاط جزو قلمرو ایلخانان، فرمانروایان جلایری، امرای آل چوپان، قره‌قویونلوها و آق قویونلوها در آمد، ولی پس از شکست شاه اسماعیل در جنگ چالدران، به دست عثمانیان افتاد (اولیا چلبی، ۱۳۶/۴-۱۳۷). در ۹۵۵ق/۱۵۴۸م شاه طهماسب بر آن نواحی تاخته (اسکندر بیک، ۷۲/۱-۷۳)، شهرهای آنجا را ویران کرد و پس از پیروزی بر سلطان سلیمان، قلعهٔ اخلاط را در ۹۶۱ق/ ۱۵۵۴م متصرف شد و دستور داد آن را با خاک یکسان کردند (همو، ۷۵/۱- ۷۷). نواحی اخلاط بیشتر اوقات میان سلاطین ایران و عثمانی مایهٔ نزاع بوده است و حکام آن گاه از ایران و زمانی دیگر از سوی دولت عثمانی تعیین می‌شده‌اند. سرانجام با انعقاد معاهدهٔ صلح آماسیه (۹۶۲ق/۱۵۵۵م) این اختلافات پایان یافت (همو، ۷۸/۱؛ «دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

از دوران حاکمیت مغول به بعد، اخلاط به تدریج اهمیت خود را از دست داد و تقریباً به شهری متروک در حوضهٔ دریاچهٔ وان مبدل گردید، به طوری که یک سال پس از انعقاد عهدنامهٔ صلح آماسیه بجز مأموران دولتی، جمعیت آن ۱٬۶۰۰ نفر بوده است (همان، II/22). بعد از دورهٔ تنظیمات (سدهٔ ۱۹م) اخلاط، بخشی از توابع شهر وان و سپس بدلیس شد (همانجا).

اخلاط از دیدگاه جغرافی نگاران و جهانگردان: این شهر در قدیم پایتخت ارمنستان بزرگ بوده است (حمدالله، ۱۰۰/۳). برخی، اخلاط را جزو بخش اول از بخشهای سه گانهٔ ارمنستان می‌دانند (یعقوبی، ۱۴۵) و برخی دیگر جزو قطعهٔ چهارم از ۴ قطعهٔ ارمنستان به شمار آورده‌اند (ابن خردادبه، ۱۲۲؛ یاقوت، *المشترک*...، ۲۰-۲۱؛ حمدالله، همانجا). فاصلهٔ اخلاط تا ارجیش و نیز تا بدلیس را ۳ روز راه یعنی ۷۵ میل ذکر کرده‌اند (ابن حوقل، ۳۰۲؛ ادریسی، ۸۲۶/۲- ۸۲۷). یک بازرگان ونیزی که در زمان اوزون حسن آق قویونلو به ایران آمده است، می‌نویسد: چنانکه از بناهای اخلاط برمی‌آید، در قدیم شهری بزرگ بوده، ولی اکنون به دژی کوچک که در سمت غربی دریاچهٔ وان قرار گرفته، تبدیل شده است (*سفرنامه‌ها*...، ۳۷۴). به گفتهٔ مقدسی، این شهر در زمین هموار واقع شده، و دارای باغهای زیبا بوده، و بارویی از گل داشته، و رودخانه‌ای نیز در آن جاری بوده است (ص ۳۷۷؛ نیز نک‌: ابوالفدا، ۳۹۵). یاقوت آنجا را شهری پرنعمت نوشته که بادهای زمستانی آن ضرب المثل است (*بلدان*، ۴۵۷/۲-۴۵۸). قزوینی (ص ۵۲۴) می‌نویسد: مردمش مسلمان و مسیحی و زبان آنان فارسی، ارمنی و ترکی است. مردم آنجا به کشاورزی چندان علاقه‌ای نداشته‌اند و فعالیت آنان بیشتر در صنعت و بازرگانی بوده است (*حدود العالم*، ۱۶۰؛ سارگسیان، ۲۰۳/۱). در کوههای شمال شهر معدن زرنیخ قرمز و زرد موجود است (اولیا چلبی، ۱۴۱/۴-۱۴۲).

اخلاط از شهرهایی بوده است که ایلخانان در آنجا ضرابخانه داشتند. سکه‌های نقره‌ای که در زمان غازان‌خان (حک‌ ۶۹۴-۷۰۳ق/ ۱۲۹۵-۱۳۰۴م) و سلیمان ایلخانی (حک‌ ۷۳۹-۷۴۴ق/۱۳۳۸-۱۳۴۳م) به ضرب رسیده، در دست است (ترابی، ۱۵/۱، ۴۶). در زمان ابوسعید بهادرخان (۷۱۷-۷۳۶ق) نیز سکه‌های نقره‌ای در آنجا ضرب شده که در برخی از آنها تاریخ ضرب به تاریخ «خانی» قید شده که مبدأ آن مرگ غازان‌خان بوده، و این تاریخ جز در مسکوکات ضرب ۷۳۵ق/ ۱۳۳۵م حک نشده است (نک‌: لطفی، ۱۶۲-۱۶۴).

از مشاهیر اخلاط، فخرالدین اخلاطی را می‌توان نام برد که با ۳ تن دیگر از دانشمندان، در ساختن رصدخانهٔ مراغه با خواجه نصیرالدین طوسی همکاری داشته است (رشیدالدین، ۶۷/۳).

آثار تاریخی: یکی از دژهای واقع بر ساحل دریاچهٔ وان، دژ

اخلاط است. به دنبال شکست شاه اسماعیل صفوی از سلطان سلیم اول در جنگ چالدران، مردم اخلاط از سلطان سلیم درخواست کردند تا قلعهٔ محکمی در اخلاط که آرامگاه عده‌ای از اجداد عثمانی است، احداث کند، ولی مشکلات جنگی به او امان نداد. پس از مرگ وی سلطان سلیمان اول که به منظور زیارت قبور اجداد خود به اخلاط آمده بود، زال پاشا را مأمور بنای دژ کرد. زال پاشا پس از مشاوره با مردم شهر، دژ را در جنوب خرابه‌های شهر بنا نهاد (اولیاچلبی، ۱۳۶/۴-۱۳۷). نوشتهٔ بدون تاریخ که در بالای دروازهٔ اول دژ به زبان فارسی موجود است، حاکی از آن است که قلعه به دستور سلطان سلیم اول بنا شده است (لینچ، II/288؛ *ایرانیکا*، I/726). اولیاچلبی (همانجا) به استناد مصرع آخر شعری فارسی و تاریخ مندرج در پایان آن که در بالای دروازه موجود است، تاریخ اتمام بنای قلعه را ۹۶۳ق ذکر می‌کند. نوشتهٔ دیگر که در شمال شرقی دروازه موجود است، حاکی است که قلعه در زمان حکومت سلطان سلیم دوم در ۹۷۶ق/۱۵۶۸م بنا شده است (لینچ، نیز *ایرانیکا*، همانجاها). از این دو نوشته می‌توان نتیجه گرفت که بنای قلعه در ۹۶۳ق شروع شده، و در ۹۷۶ق به پایان رسیده است (IA, I/160). با توجه به نوشتهٔ روملو در وقایع سال ۹۵۹ق معلوم می‌شود که قلعه پیش از سال ۹۶۳ق وجود داشته است (ص ۴۶۱-۴۶۲؛ برای آگاهی از جزئیات این قلعه، نک: لینچ، II/288-289). امروزه ویرانه‌های قلعه برجای است.

از آثار دیگر اخلاط دو مسجد است که در محوطهٔ قلعه واقع شده، و به سرعت رو به ویرانی می‌رود. مسجد بزرگ‌تر که به جامع اسکندر پاشا معروف است، در طرح و ساخت از ظرافتی خاص برخوردار است. سنگ‌نبشتهٔ موجود به خط عربی، نشان می‌دهد که این مسجد به دستور اسکندر پاشا در ۹۷۸ق/۱۵۷۰م بنا شده است. مسجد دوم جامع قاضی محمد است که کوچک تر، اما در طرح شبیه اولی است. نوشتهٔ سردر آن که به زبان فارسی است، حکایت از آن دارد که مسجد به دستور قاضی محمد در ۹۹۶ق بنا شده است (همانجا).

یکی دیگر از آثار هنری و تاریخی اخلاط گورستان و بقعه‌های آن است. در ناحیهٔ وان، اخلاط مهم‌ترین مرکز هنری است که در آنجا بقاع و گورستانها با هم دیده می‌شوند. قبرها بین سده‌های ۶-۹ق/۱۲-۱۵م ساخته شده‌اند و تزیینات معماری مشابهی دارند. بقعه‌های این گورستان که محیط آن را زینت می‌بخشد، نمونه‌ای از فرهنگ ترک است. از آن جمله بقعه‌های ارزن خاتون، استاد شاکر، حسن پاشا، حسین پاشا و بوغاتای پاشا را می‌توان نام برد که معماری اصیلی را نشان می‌دهند و حاکی از سطح بالای تمدن آناتولی در دورهٔ سلجوقیان و امیرنشینهاست. نوشته‌های قبور و بقاع با خطوط گوناگون عربی، لاتینی و یا بیزانسی است. گورستان اخلاط بزرگ‌ترین گورستان در آناتولی و شاید در جهان اسلام است (بلّی، 75-74؛ «دائرة المعارف دیانت»، II/22-23). آرامگاه اجداد آل عثمان و برخی مشاهیر و عارفان نیز در آن شهر دیده می‌شود (اولیا چلبی، ۱۴۰/۴-۱۴۱).

امروزه شهر قدیم اخلاط به کلی متروک افتاده است و خرابه‌ای بیش نیست. شهر جدید اخلاط در ۲ کیلومتری آن احداث شده که تا سواحل دریاچهٔ وان امتداد پیدا می‌کند. اراضی آن برای کشاورزی مناسب است و در آن غلات به خصوص گندم و چاودار به عمل می‌آید و دامداری نیز رایج است («دائرة المعارف دیانت»، II/22).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بی‌بی، حسین، *سلجوقنامه*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ الزمان*، ترجمهٔ اسحاق ارمله، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۷م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، پورت سعید، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اسکندر بیک منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ اشپولر، برتولد، *تاریخ مغول در ایران*، ترجمهٔ محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۶۵ش؛ اقبال، عباس، *تاریخ مغول*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ اولیا چلبی، محمد، *سیاحت نامه*، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، ترجمهٔ محمد توکل، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ترابی طباطبایی، جمال، *سکه‌های اسلامی دورهٔ ایلخانی و گورکانی*، نشریهٔ موزهٔ آذربایجان شرقی، تبریز، ۱۳۴۷ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش/۱۹۸۳م؛ حسینی، علی، *اخبار الدولة السلجوقیة*، به کوشش محمد اقبال، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش عبدالکریم علی اوغلی، باکو، ۱۹۵۷م؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ سارگسیان، گ. خ. و دیگران، *تاریخ ارمنستان*، ترجمهٔ ا.گرمانیک، تهران، ۱۳۶۰ش؛ *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد و اخبار العباد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ لطفی، مهاب درویش، «الالقاب علی المسکوکات الایلخانیة»، سومر، بغداد، ۱۹۶۵م، شم ۲۱؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ ناصرخسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ ویلبر، دونالد، *معماری اسلامی ایران در دورهٔ ایلخانان*، ترجمهٔ عبدالله فریار، تهران، ۱۳۶۵ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ همو، *المشترک*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، ترجمهٔ محمد ابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز:

Belli, O., *The Capital of Urartu Van Eastern Anatolia*, Turistik yayinlar; Bosworth, C.E., «The Political and Dynastic History of the Iranian World», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol.V; Boyle, J.A., « Dynastic and Political History of the Īl- Khāns», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; *Census of Population, 1990*, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; EI[2]; Holt, P.M., *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, 1970, vol. I(1); IA; *Iranica;* Lynch, H.F.B., *Armenia, Travels and Studies*, Beirut, 1965; Turan, Osman, «Anatolia in the Period of the Seljuks...», *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, 1970, vol. I(1); *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1968; *Türkiye diyanet vakfı Islâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1989.

ابوالحسن دیانت

اَخلاطِ اَرْبَعه، اصطلاحی در پزشکی. بر پایهٔ طبیعیات کهن یونان، بدن انسان و دیگر جنبندگان خون‌دار، شامل ۴ نوع مایع ، یعنی خون ، بلغم، صفرا و سوداست . هریک از این مایعات ، آمیزه[1] خوانده می‌شد و در ترجمهٔ عربی آن‌را خلط نامیدند (جالینوس، ۱۱۷-۱۱۹). گرچه این نظریه به بقراط نسبت داده می‌شود و گذشته از کتاب *الاخلاط*

---

1. krasis

منسوب به وی، از نخستین منابع آن، «رسالهٔ بقراطی دربارهٔ طبیعت انسان» نوشتهٔ پولی بوس[1]، داماد و شاگرد بقراط است، به‌نظر می‌رسد که وی نیز اندیشه‌های کهن‌تری را بازگو کرده است (سارتن، I/96-97, 120؛ ریتر، 802؛ بریتانیکا، ماکروپدیا، V/365). اندیشهٔ مشابهی که در آن از روح، بلغم و صفرا به عنوان جواهر اصلی بدن آدمی سخن گفته می‌شود، در میان پزشکان هند قدیم وجود داشته است (همان، XI/824).

نظریهٔ اخلاط برگرفته از نظریهٔ عناصر[2] یا ارکان، و نشان دهندهٔ نفوذ فلسفهٔ یونانی در طب بقراطی است. در سدهٔ ۵ ق م، امپدکلس اعلام داشت که همهٔ مواد از ۴ عنصر نخستین آتش، هوا، آب و خاک تشکیل می‌شوند و یک سده پس از وی، ارسطو طبایع چهارگانهٔ گرمی، سردی، تری و خشکی را به آن عناصر نخستین نسبت داد (شروح ...، ۱۶۳؛ بریتانیکا، میکروپدیا، III/846). این نظریه، به‌رغم آنکه برخی پزشکان یونانی مانند آراسیستراتوس در سدهٔ ۳ق م، و اسکلیپیادس در سدهٔ ۱ق م به مخالفت با آن برخاستند، در آثار جالینوس به شکل تکامل یافته‌تری عرضه شد و تا سدهٔ ۱۶م در جهان پزشکی همچنان معتبر باقی ماند. جالینوس، به‌ویژه اسکلیپیادس را به علت مخالفت وی با اندیشه‌های بقراط در زمینهٔ اخلاط، به سختی موردهجوم قرار می‌دهد (جالینوس، ۱۱۷-۱۴۰؛ سارتن، I/120, 160, 302؛ بریتانیکا، ماکروپدیا، VII/849).

نظریهٔ اخلاط پس از ترجمهٔ آثار مربوط به آن از سوی حنین بن اسحاق و دیگران، در جهان اسلام نیز اعتبار و نفوذ یافت و در آثار پزشکی، و نیز فلسفی به شکل گسترده مطرح گردید و شروح و تعلیقات بسیار بر آن نوشته شد (ابن رین، ۱۲۴-۱۲۵، ۲۹۳-۲۹۷؛ رازی، ۳۸/۱، ۹۹، ۱۰۲، ۱۸۵، ۳۲/۳، ۲۴۸، ۳۶/۵، ۱۵۲-۱۵۳، ۹۳/۱۰، ۱۵۶/۱۵-۱۵۷، جم؛ ابن قتیبه، ۶۲/۲؛ رسائل ...، ۲۹۹/۱-۳۰۴، ۳۸۰/۲-۳۸۲؛ ابوسهل، گ ۲۴ الف-۲۷ الف، ۱۵۹ب-۱۶۱الف؛ ابن‌سینا، ۱۷/۱-۳۶؛ قاضی سعید، ۶۹-۷۳). در ترجمه‌های عربی آثار یونانی، اصطلاح اسطقسات که برگرفته از واژهٔ یونانی استویخیون[3]، به‌معنی اصل است، گاه به معنی عناصر چهارگانه و گاه به معنی طبایع چهارگانه به‌کار رفته است (جالینوس، ۱۱۷؛ پاولی، VII/582).

در نظریهٔ اخلاط، هریک از ۴ خلط، نظیر یکی از ۴ عنصر فرض شده است. برخی نیز گفته‌اند که اخلاط چهارگانه از اسطقسات چهارگانه تشکیل یافته‌اند و از این‌رو آنها را بنات الارکان، یا اسطقسات عالم صغیر نیز نامیده‌اند. بدین ترتیب، صفرا مانند آتش، گرم و خشک، خون مانند هوا، گرم و تر، بلغم مانند آب، سرد و تر، و سودا مانند خاک، سرد و خشک شمرده می‌شود (جالینوس، ۱۱۷-۱۱۸؛ اهوازی، ۴۴؛ ابن هندو، ۱۰۰-۱۰۲؛ ابن سینا، ۱۷/۱؛ سیوطی، ۱۶-۱۷). بر پایهٔ این نظریه، تندرستی آدمی به سلامت اخلاط و وجود تعادل میان آنها بازبسته است و فزونی یا کاستی هریک از آنها موجب عدم تعادل می‌شود و طبایع دموی، بلغمی، صفراوی و سوداوی به‌وجود می‌آورد (اهوازی، همانجا؛ سیوطی، ۱۷-۱۸؛ پاولی، VII/582-583؛ بریتانیکا، میکروپدیا، V/205).

مزاج گرم با دلیری، کرم، شتاب، زودخشمی، کم ثباتی، هوشمندی و قدرت تصور؛ مزاج سرد با کند ذهنی، خشونت، بداخلاقی؛ مزاج مرطوب با دلیری، کند ذهنی، کم ثباتی، نرم‌خویی، گذشت، خوش خلقی، زودپذیری و فراموشکاری؛ و مزاج خشک با صبر و ثبات، دیرپذیری، کین‌توزی و بخل همراه است (رسائل، ۲۹۹/۱). همهٔ این ویژگیها، از سرچشمهٔ طبایع پدید می‌آید، از آن‌رو که از خاک، عزم برمی‌خیزد و از آب نرمی و از گرما تندی و از سرما درنگ و خویشتن‌داری. پس اگر خشکی بر آدمی غلبه کند، عزم وی خشونت و سخت دلی است و اگر رطوبت بر او غالب آید، نرمی وی سستی و خواری است و اگر گرما بر او چیره شود، تندی وی سبکسری و سفاهت است و اگر سرما بر او مستولی گردد، خویشتن‌داری وی کندی و کودنی است (همان، ۳۰۱/۱).

جایگاه طبیعی اخلاط، رگها و اندامهای میان تهی جانداران، مانند معده، جگر، سپرز و زهره است (جرجانی، ذخیره...، ۱۲). این اخلاط که از غذا پدید می‌آیند، ممکن است نیک یا بد باشند. و اخلاط نیک می‌توانند هریک به تنهایی، یا با مواد دیگر، جزئی از جوهر خورنده و مانند آن، و جایگزین آنچه از آن جوهر به تحلیل می‌رود، بشوند و نوع بد آن به کار نمی‌آید، بلکه شایستهٔ آن است که از بدن دفع گردد (ابن‌سینا، ۱۳/۱؛ جرجانی، *الاغراض ...*، ۵۹). غذا پس از گذراندن مراحلی چند، در کبد پخته می‌شود و هر بار چیزی مانند کف و چیزی مانند دُردی به وجود می‌آید. هرگاه پختن طولانی شود، چیزی مانند سوخته، و هرگاه کوتاه باشد چیزی مانند نیم پخته حاصل می‌شود. کف صفرا و رسوب سوداست و این هر دو طبیعیند و آن نیم‌پخته بلغم است و آن مایع پالوده که از این مجموعه باقی می‌ماند، خون است و تا زمانی که از کبد خارج نشده باشد، رقیق‌تر از آن است که شایسته است (ابوسهل، گ ۲۴ الف؛ اخوینی، ۲۶-۲۸؛ ابن‌سینا، ۱۷/۱-۱۸؛ جرجانی، *الاغراض*، ۵۹-۶۳، ذخیره، ۱۴-۱۵).

دربارهٔ شرایط و ویژگیهای سلامت اخلاط و آفتها و نشانه‌های تباهی و آثار و فواید هریک و بیماریهایی که از فساد آنها پدید می‌آید و چگونگی درمان آنها، در آثار پزشکی کهن به تفصیل سخن گفته شده است. گفته‌اند که از عدم اعتدال اخلاط، ۳۵ هزار بیماری پدید می‌آید (ابن رین، ۱۲۴-۱۲۵، ۲۹۲-۲۹۷، ۵۶۳-۵۶۵؛ رازی، همانجاها؛ ابوسلیمان، ۲۸۷-۲۸۸؛ اهوازی، ۴۴-۴۷؛ اخوینی، ۲۶-۳۶، ۷۳۸-۷۴۴؛ ابن سینا، ۱۳/۱-۱۷؛ جرجانی، همان، ۱۲-۱۶؛ شافعی، ۳۸۵-۳۸۶).

مشهورترین کتابها و رساله‌هایی که دربارهٔ اخلاط نوشته شده، اینهاست:

۱. *الاخلاط*، منسوب به بقراط. حنین بن اسحاق آن را از یونانی به سریانی، و عیسی بن یحیی بن ابراهیم از سریانی به عربی ترجمه کرده است. رازی از این کتاب نقل قول کرده است. نسخه‌ای از آن در ایاصوفیه نگهداری می‌شود (رازی، ۱۵۸/۱۵؛ ابن ندیم، ۳۴۷؛ ریتر،

---

1. Polybus 2. Elements 3. stoikheíon

(GAS,III/35:802).

۲. *الاخلاط*، منسوب به جالینوس. این کتاب احتمالاً همان اثری است که حنین بن اسحاق و ابن ابی اصیبعه از آن به نام *مقالة فی الاخلاط علی رأی بقراط* یاد کرده‌اند. رازی از این کتاب بسیار نقل قول می‌کند (۳۸/۱، ۱۰۲، ۱۸۵، ۳۲/۳، ۲۴۸، ۳۶/۵، ۱۵۲-۱۵۳، جم؛ نیز نک: ابن ابی اصیبعه، ۱۰۲/۱؛ GAS,III/130).

۳. *مقالة فی اخلاط علی رأی فراکساغوراس*، تألیف جالینوس (ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ GAS,III/139).

۴. *الاخلاط*، تألیف جرجیس بن بختیشوع. رازی از این کتاب نقل قول کرده است (۹۹/۱؛ نیز نک: GAS,III/209).

۵. *کتاب فی الاخلاط الاربعة و ما تشترک فیه*، تألیف قسطا بن لوقا (رازی، ۱۶۱/۱۱؛ ابن ندیم، ۳۵۳؛ GAS,III/272).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به‌کوشش آرگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/ ۱۸۸۲م؛ ابن ربن طبری، علی، *فردوس الحکمة*، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن‌سینا، *قانون*، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ ابن هندو، علی، *مفتاح الطب*، به‌کوشش مهدی محقق و محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوسلیمان سجستانی، محمد، *صوان الحکمة*، به‌کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۹۷۴م؛ ابوسهل مسیحی، عیسی، *المائة فی صناعة الطب*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ گنج‌بخش، شم ۷۶۹ (طب)؛ اخوینی بخاری، *هدایة المتعلمین*، به‌کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۴۴ش؛ اهوازی، علی، *کامل الصناعة الطبیة*، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ جالینوس، *فی الاسطقسات علی رأی بقراط*، ترجمهٔ حنین بن اسحاق، به‌کوشش محمدسلیم سالم، قاهره، ۱۹۸۶م؛ جرجانی، اسماعیل، *الاغراض الطبیة*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ همو، *ذخیرهٔ خوارزمشاهی*، به‌کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ رازی، محمد بن زکریا، *الحاوی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴-۱۳۹۰ق/ ۱۹۵۵-۱۹۷۰م؛ *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، دارصادر؛ سیوطی، *الرحمة فی الطب و الحکمة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شافعی، شهاب‌الدین، «المصابیح السنیة فی طب البریة»، «مجلهٔ آسیایی[1]» (مل)؛ *شروح علی ارسطو مفقودة فی الیونانیة*، به‌کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، دارالمشرق؛ قاضی سعید قمی، *تعلیقات بر اثولوجیای افلوطین*، به‌کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز:

Britannica, 1978; GAS; JA, 1865, vol. VI; *Pauly*; Ritter, H. & W. Richard, *Arabische übersetzungen griechischer, Ärzte im stambuler Bibliotheken*, Berlin, 1934; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927.

بخش علوم

اَخْلاق، عنوان شاخه‌ای از علوم انسانی که در آن از ارزش خویها و رفتارهای آدمی بحث می‌شود. باید دانست که این علم نگرشی تاریخی بر خویها و رفتارهای انسان به عنوان اموری واقع، یا کوششی برای کشف علل و عوامل طبیعی آنها نیست، بلکه مطالعهٔ آنهاست از این حیث که هریک در نظام ارزشی معین از چه جایگاهی برخوردارند.

نظامهای اخلاقی به عنوان مجموعه‌هایی مشتمل بر ارزشها و در بردارندهٔ دستورهایی برای اتصاف به خویهای نیک و انجام دادن اعمال پسندیده و دوری گزیدن از خویها و کردارهای ناپسند، در میان بسیاری از ملل باستانی دیده می‌شود و شکل‌گیری آنها به عنوان علم اخلاق در تمدنهای گوناگون عهد باستان، از جمله ایران و یونان، مسیری موازی را طی کرده، و آثاری اخلاقی با سبکهایی متفاوت پدید آورده است.

با ظهور اسلام و پای گرفتن حوزهٔ فرهنگی گستردهٔ آن، اخلاق نیز به عنوان شاخه‌ای از علوم انسانی توجه متفکران مسلمان را به خود جلب کرد و زمینه‌ای برای پدید آمدن میراثی گرانمایه در طول ۱۴ قرن تاریخ فرهنگ اسلامی گشت. اخلاق اسلامی با مکاتب گوناگون آن، در مبانی ارزشی خود بر فرهنگ قرآنی و تعالیم نبوی اتکا داشت، اما این امر مانع از آن نبود که متفکران مسلمان در بسط و گسترش تعالیم نخستین اخلاقی، و نیز در سبک و اسلوب تدوین آثار خود از میراث پیشینیان بهره گیرند.

I. اخلاق فلسفی

آنچه در طبقه‌بندی علوم اسلامی با عنوان اخلاق فلسفی شناخته می‌شود و در تقسیم علوم حِکَمی، یکی از ۳ بخش حکمت عملی به‌شمار می‌آید، عملاً با حرکت ترجمهٔ آثار فلسفی یونان به زبان عربی در جهان اسلام پای گرفته است. اخلاق فلسفی اسلامی، در مسیر شکل‌گیری خود، بیشترین تأثیر را از نوشته‌های فلاسفهٔ نامدار یونان برگرفته، و تا حدودی نیز از حکمت فرزانگان ایران باستان تأثیر پذیرفته است.

انتقال متون اخلاقی به جهان اسلام

الف ـ ترجمهٔ متون اخلاقی ایرانی: در سده‌های نخستین اسلامی کوشش گسترده‌ای برای ترجمهٔ آثار فرهنگ ایرانی از زبان پهلوی به زبان عربی صورت گرفت که متأسفانه بیشتر آنها از میان رفته، و در مآخذ قدیم عربی فقط به نام بعضی از آنها اشاره شده است. در این بخش به اختصار به برخی از متون اخلاقی یا نوشته‌های مربوط به حکمت عملی که از پهلوی به عربی ترجمه شده است، اشاره می‌شود.

ایرانیان عصر ساسانی علاقهٔ وافری به مضامین اخلاقی از قبیل پند و اندرز داشته‌اند و پندها و اندرزها را علاوه بر کتب بر روی صخره‌ها می‌نوشته‌اند تا برای آیندگان محفوظ بماند. ابن مقفع در مقدمهٔ «الادب الکبیر» به همین معنی اشاره می‌کند (ص ۶۴).

به علاوه، ایرانیان همیشه پندها و اندرزهای اخلاقی را در تزیین لباسها، حاشیهٔ فرشها، کنارهٔ سفره‌ها، لبهٔ آلات و ظروف، بر روی شمشیرها و آلات جنگی، بر سر در خانه‌ها و حتیٰ بر گرد گوهرها می‌نوشته‌اند. خلاصه اینکه توجه فراوان به آداب و مواعظ و حکم از مشخصات بارز فرهنگی ایران پیش از اسلام بوده است، تا بدانجا که برخی مواعظ و حکم منسوب به تنی چند از فیلسوفان یونانی مانند سقراط، فیثاغورس، افلاطون، ارسطو، دیوجانس و دیگران را برگرفته از روح حکمت ایرانی دانسته‌اند.

بعضی از اینگونه سخنان حکمت‌آمیز در مجموعه‌هایی به‌نام «اندرزنامه» یا «پندنامه» گردآوری شده است و هرچند برخی از آنها متعلق به سده‌های نخستین اسلامی است، ولی شکی نیست در اینکه مأخذ آنها مربوط به ایران پیش از اسلام است. مهم‌ترین این پندنامه‌ها که متن پهلوی، یا برگزیده‌هایی از آن، یا لااقل عناوین آنها در دست است، اینهاست: *اندرز آذرپاد مهراسپندان*؛ *اندرز زرتشت پسر آذرپاد*

---

1. JA.

مهر اسپندان؛ اندرز آذرباد زرتشتان نوهٔ آذرباد مهر اسپندان، که این ۳ به ترتیب موبد موبدان ایران در روزگاران شاپور دوم (۳۱۰- ۳۷۹ م)، اردشیر دوم (۳۷۹-۳۸۳ م) و یزدگرد اول (۳۹۹-۴۲۰م) بوده‌اند (نک: بدوی، ۳۲-۳۴)؛ *اندرز اوشنر داناک؛ اندرز بخت آفرید؛ اندرز بزرگمهر؛ اندرز آذر فرنبغ؛ اندرز پوریوتکیشان؛ اندرز خسرو قبادان؛ اندرز داناکان به مزدیسنان؛ اندرز پیشینیکان؛ اندرز وهزاد فرخو پیروز؛ اندرز دستوربران به وهدینان* و متون دیگر.

این پندها و اندرزها با عنوان موعظه، وصیت، ادب، حکمت و یا غالباً به صورت جمع مواعظ، آداب، وصایا و حکم به عربی ترجمه شده است. موضوع بعضی از این کتابها تزکیه و تهذیب نفس و موضوع برخی دیگر آداب کشورداری و وظایف فرمانروایی است. متن پهلوی بعضی از این اندرزنامه‌ها موجود است، یا لااقل عنوان آنها در متون پهلویِ موجود ذکر شده است. متون پهلویی که اینک در دست ماست، در مقایسه با آنچه در سده‌های نخستین اسلامی از پهلوی به عربی ترجمه شده، اندک است و از حیث کمیت و کیفیت قابل قیاس با آثار ترجمه شده در آن دوران نیست. مترجمان ایرانی چون ابن مقفع سهم عظیمی در ترجمهٔ این آثار داشته‌اند و حتیٰ بعضی از این آثار به عربی به نظم کشیده شده‌اند. مثلاً بلاذری کتاب *عهد اردشیر* را به شعر عربی درآورد (نک: ابن‌ندیم، ۱۲۶) و ابان بن عبدالحمید لاحقی (هم) به تشویق یحیی بن خالد برمکی کتاب *کلیله و دمنه* را به شعر عربی ترجمه کرد. از بزرگانی که در زبان پهلوی پندها و اندرزها به آنان منسوب است، از پادشاهان، هوشنگ، بهمن، انوشروان و هرمز؛ از موبدان، آذرباد؛ و از وزیران، بزرگمهر را می‌توان نام برد. افزون بر این، مواعظ و حکمی از منوچهر، اردشیر بابکان، شاپور و چند تن دیگر در این منابع نقل شده است (نک: بدوی، ۳۳-۳۸).

از کتابهایی که در زمینهٔ ادب و اخلاق از پهلوی به عربی ترجمه شده است، *جاویدان خرد* ترجمهٔ عربی *نامهٔ* هوشنگ است که به نام اخیر نیز شهرت دارد و حسن بن سهل آن را از پهلوی به عربی ترجمه کرده است. ابوعلی مسکویه کتاب *جاویدان خرد* یا *الحکمة الخالدهٔ* خود را براساس آن نوشته، و در آغاز کتاب خویش به *نامهٔ* هوشنگ اشاره کرده است (ص۵).

کتاب دیگری که در این موضوع از پهلوی به عربی ترجمه شده، *حکم لبهمن الملک* است. بهمن که در *اوستا* «وهومنه» (= به منش) است (نک: پورداود، ۸۸ -۸۹)، نام پسر اسفندیار فرزند گشتاسب از پادشاهان کیانی است. اما نام دیگر این بهمن اردشیر است که به اردشیر درازدست معروف بوده، و در بهمن یشت ــ از نوشته‌های پهلوی ــ به نام «کَیِ ارتخشر» خوانده شده، و در مآخذ اسلامی به‌صورت «کی اردشیر» ذکر شده است. لفظ بهمن پس از توأم شدن با اردشیر به‌صورت «بهمن اردشیر» درآمده است. این کتاب گزارشی از مجلس پادشاه است که در آن حکیمان فرزانه به پرسشهای او در مسائل اخلاقی پاسخ داده‌اند (نک: ابوعلی مسکویه، همان، ۶۱ به بعد).

سومین کتاب در این زمینه *مواعظ آذرباد* ترجمهٔ عربی کتاب *اندرز آذرباد* است که قطعهٔ دیگری نیز از وی به عنوان «قال حکیم الفرس آذرباد» به‌جای مانده است. آذرباد که نام کامل او را «آذربد مهرسپندان» ذکر کرده‌اند، موبد موبدان ایران در زمان شاپور دوم ساسانی است که در ادبیات اخلاقی این دوره به علم و حکمت شهرت داشته است (نک: بدوی، ۳۳-۳۴).

از آثار دیگر *آداب بزرجمهر*، ترجمهٔ عربی *پندنامهٔ* بزرگمهر است که ابوعلی مسکویه گزیده‌ای از متن عربی آن را در کتاب *جاویدان خرد* نقل کرده است (ص ۲۹-۴۱). گفته شده است که این پندنامه برای نخستین‌بار در زمان نوح بن منصور سامانی از عربی به فارسی ترجمه شده، و فردوسی در *شاهنامه* آن را منظوم ساخته است (۱۸۳/۶-۱۹۳).

بخش‌دیگر از اینگونه‌ترجمه‌ها حکم و مواعظ منسوب‌به‌انوشروان است که از میان آنها یکی کتاب *المسائل* است که در *جاویدان خرد* ابوعلی مسکویه با عنوان «حکم توثر عن انوشروان» روایت شده است (ص ۴۹-۶۱) و دیگری *خطابهٔ انوشروان* است که به‌وسیلهٔ همو در کتاب *تجارب الامم* نقل گردیده است (۱۱۱/۱-۱۱۴). ابن ندیم هم به رساله‌ای با عنوان *المسائل التی انفذها ملک الروم الیٰ انوشروان علیٰ ید بقراط الرومی* اشاره کرده که محتملاً قطعهٔ دیگری از همان کتاب بوده است (ص ۳۷۸). در ادبیات فارسی نیز منظومه‌ای به‌نام *راحة الانسان*، یا *پندنامهٔ انوشروان* معروف است که موضوع آن پندهایی نوشته بر تاج انوشروان بوده است.

از آثار دیگری که در این زمینه می‌توان نام برد، کتاب *الادب الصغیر* ترجمهٔ ابن مقفع است. این کتاب شامل قطعه‌های کوچک و بزرگی در موضوع ادب و اخلاق و تربیت دوران ساسانی است. از دیگر ترجمه های ابن مقفع *الادب الکبیر* و *الیتیمه* است که در *فهرست* ابن ندیم از آنها یاد شده است (ص ۱۳۲).

افزون بر اینها، در *فهرست* ابن ندیم نام ۴۴ کتاب ذکر شده که بخش عمدهٔ آنها ترجمه یا اقتباس از آثار پهلوی است. از آن میان می‌توان این کتابها را نام برد: *کتاب مهر آذر جشنس* (نامهٔ موبدان موبد به بزرگمهر پسر بختگان)، *عهد کسریٰ الیٰ ابنه هرمز*، *عهد کسریٰ الیٰ من ادرک التعلیم من بیته*، *عهد کسریٰ الیٰ ابنه الذی یسمیٰ عین البلاغة* و *سیرة اردشیر* (ص ۳۷۷-۳۷۸).

غیر از کتب مواعظ و حکم، کتابهای دیگری با عنوان *المحاسن*، *محاسن الآداب*، *محاسن الاخلاق*، *اخبار*، *سیر*، *وصایا*، *عهود*، *مکاتبات*، *توقیعات*، *خطابات* و *رسائل* در دست است (نک: ه‍ د، ادب) که شامل مباحث ارزندهٔ اخلاقی مربوط به دورهٔ ساسانیان و ایران باستان می‌شود.

ب ـ ترجمهٔ متون اخلاقی یونانی: از متون مهم اخلاقی که مستقیماً از یونانی ترجمه شده، آثاری است از جالینوس، فرفوریوس، ارسطو و افلاطون. این آثار در شکل دادن کتب اخلاقی در جهان اسلام سهم مهمی داشته، و بر نظر فیلسوفان و متکلمان اسلامی دربارهٔ ماهیت

فعل اخلاقی، فضیلت و رذیلت،نظریهٔ‌سعادت،ماهیت‌خیر و شر اخلاقی و جز آنها تأثیر گذارده است.

از مهم‌ترین متون اخلاقی که به وسیلهٔ حنین بن اسحاق از یونانی به عربی ترجمه شده، *کتاب فی الاخلاق*[1] جالینوس است که اصل یونانی آن مفقود شده، و متن عربی آن که به شکل مختصر به‌دست ما رسیده، محتملاً تلخیص ابوعثمان دمشقی از آن کتاب است. بیرونی در *رسائل* و نیز مسعودی در *التنبیه و الاشراف* (ص ۱۱۳)، ابوسلیمان سجستانی در *صوان الحکمه* (ص ۲۷۱-۲۷۶)، و ابوالحسن طبری در *المعالجات البقراطیه* و مروزی در *طبایع الحیوان* از آن نقل کرده‌اند.

همچنین حنین بن اسحاق *جوامع کتب افلاطون* تألیف جالینوس را که تلخیص کتابهای *جمهور*، *تیمایوس*، *نوامیس* و برخی دیگر از رسائل افلاطون است، به عربی ترجمه کرده است (ابن ابی اصیبعه، ۱۰۱/۱). وی کتابی با عنوان *جوامع کتاب النوامیس* داشته که ابن میمون در شرح کتاب *الفصول* بقراط از آن استفاده کرده است. فارابی نیز کتاب *نوامیس* افلاطون را تلخیص کرده است. جالینوس کتاب دیگری با عنوان *جوامع طیماوس فی العلم الطبیعی* دارد که حنین بن اسحاق آن را به عربی برگردانده است (همانجا). دو کتاب دیگر در علم اخلاق با عنوان *فی تعرف الرجل عیوب نفسه* و *فی ان الاخیار ینتفعون باعدائهم* در کتب اسلامی به جالینوس نسبت داده شده است (همو، ۱۰۰/۱-۱۰۱) و از منابع کتاب «طب روحانی» محمد بن زکریای رازی (ص ۳۵) و *تهذیب الاخلاق* ابوعلی مسکویه (ص ۱۶۰) است.

از مهم‌ترین کتابهای ارسطو در علم اخلاق، کتاب *اخلاق نیکوماخس* است که نزد دانشمندان اسلامی به *نیقوماخیا* و *نیقوماخیه* معروف بوده، و متن یونانی آن به‌وسیلهٔ اسحاق بن حنین به عربی ترجمه شده است. دو شرح مهم به عربی، یکی به‌وسیلهٔ فارابی و دیگری به‌وسیلهٔ ابن رشد بر این کتاب نوشته شده است. فارابی در کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین*، و ابوالحسن عامری در *السعادة و الاسعاد* (ص ۲۰۱) و ابوعلی مسکویه در *تهذیب الاخلاق* (ص ۵۳) و ابن باجه در *تدبیر المتوحد* (ص ۶۸، ۷۳، جم) از *اخلاق نیکوماخس* یاد کرده‌اند.

صاعد اندلسی در *طبقات الامم* دو کتاب در اصلاح اخلاق به ارسطو نسبت می‌دهد: یکی کبیر و دیگری صغیر (ص ۲۶).

قفطی در *اخبار العلماء* از شرح فرفوریوس بر کتاب *اخلاق نیکوماخس* که مشتمل بر ۱۲ مقاله بوده است، نام می‌برد که به‌وسیلهٔ اسحاق بن حنین به عربی ترجمه شده است (ص ۳۱). این شرح اکنون در دست نیست، ولی در *تهذیب الاخلاق* ابوعلی مسکویه (ص ۸۴) از آن نام برده شده است.

همچنین قفطی (ص ۳۳) و ابن ابی اصیبعه (۵۸/۱) از کتاب *اخلاق اودیموس* ارسطو نام برده‌اند (نیز نک: صاعد اندلسی، همانجا). از این‌رو، می‌توان گفت که کتاب *اخلاق اودیموس* ارسطو نزد برخی از مؤلفان مسلمان شناخته بوده است، اما اکنون ترجمهٔ آن در دست نیست. از سومین کتاب منسوب به ارسطو در علم اخلاق، یعنی «کتاب اخلاق کبیر»، اثری در متون اسلامی دیده نمی‌شود.

جالینوس حلقهٔ رابط در انتقال آراء اخلاقی افلاطون، و فرفوریوس حلقهٔ اتصال در انتقال آراء نوافلاطونی به جهان اسلام است. کتاب *اثولوجیا* (هم) در انتقال آراء نوافلاطونی در فرهنگ اسلامی، خاصه در مسائل مابعدالطبیعی و اخلاقی تأثیر بسزایی داشته است و باعث تلفیق آراء ارسطویی و افلاطونی و یا تفسیر نوافلاطونی بعضی از آراء مابعدالطبیعی و اخلاقی ارسطو گردیده است.

ج - مجموعه‌های اخلاقی: از حدود سدهٔ ۳ق مجموعه‌های اخلاقی که بیشتر مشتمل بر کلمات قصار حکمای یونانی بود، به جهان اسلام راه یافت و مواعظ و حکم و تعالیم اخلاقی آنها از همان آغاز موردتوجه قرار گرفت. یکی از مهم‌ترین این مجموعه‌ها کتاب *نوادر الفلاسفه* است که به وسیلهٔ حنین بن اسحاق از متون یونانی گردآوری، و به عربی ترجمه شد. این کتاب مشتمل بر مواعظ اخلاقی حکمای یونان بود و در تألیفات اخلاقی دوره‌های بعد بسیار تأثیر نهاد. ابویعقوب کندی از معاصران حنین مجموعه‌ای از مواعظ و حکم منسوب به سقراط را در مجموعه‌ای با عنوان *الفاظ سقراط* گرد آورد. رساله‌ای به همین نام از حنین بن اسحاق وجود دارد، با این تفاوت که در رسالهٔ کندی شخصیت سقراط با دیوجانس کلبی مشتبه شده است، ولی رسالهٔ *الفاظ سقراط* حنین بن اسحاق عاری از چنین خلط و التباسی است.

از دیگر مؤلفان در زمینهٔ اخلاق، ابوالحسن عامری است. کتاب *السعادة و الاسعاد* وی شامل موادی است که از ترجمه‌های مختلف اقتباس شده است. کتاب *الامد علی الابد* وی شامل مواعظ و حکم حکما از زمان لقمان تا زمان خود عامری است (نک: ه د، ابوالحسن عامری).

از تألیفات مهم دیگر باید از کتاب *صوان الحکمة* ابوسلیمان سجستانی نام برد که شامل مواعظ، آداب و وصایای اخلاقی منسوب به فیثاغورس، سقراط، افلاطون، ارسطو، اسکندر، بقراط و جالینوس است (نک: ه‌د، ابوسلیمان سجستانی).

مجموعهٔ دیگر، کتاب *الکلم الروحانیه من الحکم الیونانیه* نوشتهٔ ابوالفرج ابن هندوست که شامل منتخباتی از مواعظ و حکم مؤلفان یونانی، از جمله شاعران و فیلسوفان است (نک: ه‌د، ۱۲۶/۵).

از کتب بسیار ارزنده در این موضوع *جاویدان خرد* یا *الحکمة الخالده* تألیف ابوعلی مسکویه است. این کتاب شامل وصایای پادشاه ایران هوشنگ به فرزند خویش و نیز آداب فرس، هندیان، عربها و یونانیان، اقوال سقراط مقتبس از *نوادر الفلاسفهٔ* حنین، تعلیمات هرمسی، وصایای افلاطون به شاگرد خود ارسطو، وصایای ارسطو به شاگرد خود اسکندر، «وصایای ذهبیهٔ» فیثاغورس و «لوح قابس افلاطونی» است.

شاید یکی از مهم‌ترین مجموعه‌ها در زمینهٔ اخلاق یونانی در عالم

---

1. *Peri ethon*.

اسلام کتاب *مختار الحکم* مبشر بن فاتک از علمای مصری سده‌های ۴ و ۵ ق باشد. این کتاب شامل مواعظ و نصایحی از هرمس الهرامسه، هُمر، سولون، زنون، بقراط ، فیثاغورس، دیوجانس کلبی، سقراط، افلاطون، ارسطو، اسکندر، جالینوس و بعضی از نویسندگان گمنام یونانی است. برخی از عبارات این کتاب برگرفته از کتاب *نوادر الفلاسفهٔ* حنین، زندگی *فیلسوفان* تألیف دیوگنس لائرتیوس، رسالهٔ *فایدون* افلاطون و *اخلاق نیکوماخس* ارسطوست، در عین اینکه منشأ برخی دیگر از گزارشهای آن مجهول است.

فلسفهٔ اخلاق و متفکران اسلامی

امروزه عالمان اخلاق میان علم اخلاق و فلسفهٔ اخلاق فرق می‌نهند. در فلسفهٔ اخلاق، مسائل تحلیلی دربارهٔ مفاهیم اخلاقی و مبادی اولیهٔ علم اخلاق موردبحث قرار می‌گیرد؛ معانی کلمات به دقت تحلیل می‌شود؛ نسبت بین مفاهیم اخلاقی بررسی می‌گردد و در روشها و ملاکهای ارزیابی و شناخت هریک بحث می‌شود؛ در حالی که در علم اخلاق موارد و مصادیق این مفاهیم و احکام بیشتر موردتوجه قرار می‌گیرد. می‌توان گفت: قضایایی که در علم اخلاق موردبحث قرار می‌گیرد، قضایای درجهٔ اول اخلاقی، و قضایای موردبحث در فلسفهٔ اخلاق، قضایای ورای اخلاقی است. به تعبیر دیگر می‌توان گفت که در فلسفهٔ اخلاق مفاهیم و یا احکام لابشرطی که حجیت قضایا یا مفاهیم اخلاقی (علم اخلاق) بر آنها مبتنی است، موردبحث قرار می‌گیرد.

با توجه به این تمایز میان علم اخلاق و فلسفهٔ اخلاق باید گفت که در فلسفهٔ یونان مسائل علم اخلاق و فلسفهٔ اخلاق در کنار یکدیگر مطرح می‌شد، اما تأکید بیشتر بر مسائل علم اخلاق بود تا فلسفهٔ اخلاق. سبب آن شاید این باشد که چون فلسفه در یونان ملتزم به وحی نیست، فیلسوف باید هم مسائل علم اخلاق و هم مسائل فلسفهٔ اخلاق را با روش عقلی تبیین کند. اما تأکید متکلمان اسلامی بیشتر بر مسائل فلسفهٔ اخلاق است تا علم اخلاق؛ و سبب آن شاید این باشد که متکلم با التزام به وحی احکام اخلاقی را که از طریق آن نازل شده است، مسلّم فرض می‌کند و آنها را تنها احکام اخلاقی ممکن می‌شمارد و سپس به تبیین و توجیه آنها می‌پردازد. لذا علم اخلاق نزد متکلم به همان احکام اخلاقی رسیده از طریق وحی محدود می‌شود و در تبیین، تعریف و تحلیل آنها مسائل فلسفهٔ اخلاق مطرح می‌گردد. در فلسفهٔ جدید غرب نیز از هابز و هیوم و کانت به بعد تأکید فیلسوفان بیشتر بر مسائل فلسفی علم اخلاق است و از این حیث مشابهتی را می‌توان میان اخلاق کلامی در جهان اسلام و اخلاق فلسفی دوران جدید در غرب مشاهده کرد، هرچند که این‌دو دیدگاه، از حیث التزام به وحی و نیز از جهات دیگر تفاوتهای اساسی دارند.

معتزله:

حجیت عقل: می‌توان گفت که معتزله از قائلان به حجیت عقل به‌شمار می‌روند، زیرا از یک‌سو قائلند که اصول عقاید دینی با ادلهٔ عقلی قابل اثبات است و از سوی دیگر معتقدند که اگر نصوص دینی با عقل متعارض باشد، باید ادلهٔ عقلی را ترجیح داد و نص را می‌باید تأویل کرد. آنان حتیٰ کسب معرفت باری تعالیٰ را قبل از ورود سمع و نزول وحی واجب می‌شمارند.

یکی از مسائل موردخلاف میان معتزله و اشاعره جهت وجوب احکام است. پرسش این است که آیا جهت وجوب احکام، من جمله احکام اخلاقی شرع است، یا عقل. نزد معتزله جهت وجوب احکام عقلی، و نزد اشاعره شرعی است.

قاضی عضد ایجی در *مواقف*، هنگام بحث دربارهٔ اینکه حسن و قبح عقلی است، یا شرعی، می‌گوید: حسن و قبح به ۳ معنا به‌کار می‌رود: اول آنکه حَسَن و قبیح، صفت کمال و نقص است و در این‌باره هیچ خلافی نیست که قوهٔ مدرکهٔ آن عقل است. دوم آنکه حسن و قبیح، صفت ملایمت، یا منافرت با غرض است که از آن به مصلحت یا مفسدت تعبیر می‌شود؛ به این اعتبار هم حسن و قبح نزد دو فرقه (معتزله و اشاعره) عقلی است. سوم به معنای تعلق گرفتن مدح و ثواب یا ذم و عقاب به فعل است و این معناست که مورداختلاف میان ما و معتزله است، زیرا نزد ما شرعی، و نزد معتزله عقلی است (نک: جرجانی، ۸/۱۸۲-۱۸۳).

از سخنان صاحب *مواقف* چنین برمی‌آید که به‌نظر وی اختلاف میان معتزله و اشاعره در این نیست که مدرک حسن و قبح چیست (که به نظر هر دو عقل است)، بلکه خلاف در وجه تعلق مدح و ذم به افعال است که به نظر یکی عقلی، و به نظر دیگری شرعی است. شرع از دیدگاه معتزله تابع عقل است، بدین‌معنی که شرع حسن و قبح و یا ارزش اعمال را اثبات یا وضع نمی‌کند، بلکه عقل حسن و قبح و یا ارزش اعمال را کشف کرده، از آن خبر می‌دهد. عقل هم به مجرد علم، به حسن و قبح افعال حکم نمی‌کند، بلکه انسان پس از آنکه با امعان نظر به حُسنِ حَسن و قبحِ قبیح پی بُرد و دانست که برای ارتکاب معاصی سزاوار و شایستهٔ ذم، و برای اتیان طاعات شایستهٔ مدح و ستایش است، طاعت را اختیار، و از معصیت اجتناب می‌کند.

عدل: متکلمان معتزلی عدل را مهم‌ترین مبدأ احکام اخلاقی می‌دانند و با آنکه به قول به اصول خمسه شهرت دارند (نک: خیاط، ۱۸۸-۱۸۹)، بیشتر بر دو اصل توحید و عدل تأکید می‌کنند، تا آنجا که به عدلیه مشهورند و گاهی عدل را بر توحید مقدم داشته، خود را اهل عدل و توحید می‌نامند (نک: شهرستانی، ۱/۴۳). رابطهٔ دو صفت عدل و توحید در خداوند نزد آنان بدین‌گونه توجیه می‌گردد که توحید مهم‌ترین صفت ذات خداوند، و عدل مهم‌ترین صفت فعل اوست و به همین سبب صفت عدل به عنوان مهم‌ترین صفت فعل، منشأ و مبدأ احکام اخلاقی قرار می‌گیرد (نک: قاضی عبدالجبار، *المجموع*...، ۱۱). از دیدگاه معتزله، همهٔ افعال خداوند مبتنی بر عدل است و هیچ‌گونه ظلمی از وی صادر نمی‌شود (نک: اشعری، *مقالات*...، ۱/۲۵۲-۲۵۳).

در اینجا یکی از مواضع مهم اختلاف بین معتزله و اشاعره آشکار می‌شود: در حالی که معتزله بر صفت عدل تأکید می‌کنند، اشاعره بر صفت قدرت مطلق خداوند تأکید دارند. چنانکه معتزله از اصحاب

حجیت عقلند، اشاعره را باید از پیروان اصالت اراده محسوب داشت. از نظر معتزله عدل عمل به مقتضای علم و حکمت است که عبارت از صدور فعل بر وجه صواب و مصلحت است و از این حیث معتزله، هم در افعال خداوند و هم در اعمال اخلاقی بر علم (عقل) و حکمت، و عمل به مقتضای آنها تأکید می‌کنند، در حالی که تأکید اشاعره بیشتر بر دو صفت اراده و قدرت است؛ گویی علم و حکمت تابع مقتضیات اراده و قدرت به‌شمار می‌آیند. عدل نزد اشاعره تصرف در ملک به مقتضای اراده است، خداوند در نظر اشاعره فعال مایشاء است و هرچه اراده کند، ولو ارادهٔ او از نظر عقل ممتنع باشد، عین عدل است. او هرچه بخواهد و هرگونه که بخواهد، در ملک خود تصرف می‌کند. بنابراین، صفت عدل، نزد اشاعره، برخلاف معتزله، مهم‌ترین صفت الٰهی نیست، بلکه تابع قدرت و اراده است، در صورتی که نزد معتزله مهم‌ترین اصل است و اصول دیگر از آن ناشی می‌شود.

خیر و شر اخلاقی: فلاسفه شر را عدمی، و آن را فقدان خیر می‌دانند. معتزله وجود شر را انکار نمی‌کنند، اما شر اخلاقی را به خدا نسبت نمی‌دهند و آن‌را نتیجهٔ اراده و اختیار انسان تلقی می‌کنند، ولی وجود دیگر شرور را منافی با عدل الٰهی نمی‌دانند. خیاط در *الانتصار* در ردّ قول ابن راوندی که وجود شر در عالم را منافی با حکمت الٰهی می‌داند، می‌گوید: مصائب و شروری که به انسان می‌رسد، نتیجهٔ ظلم و ستم اوست و خداوند را نمی‌توان فاعل آنها دانست (ص ۹۲-۹۳، ۱۳۷-۱۳۸). قاضی عبدالجبار همین قول را تأیید می‌کند و می‌گوید: این سخن که هرچه منافر با طبع و مورد کراهت آن باشد، قبیح و زشت است، قولی قبیح است، زیرا گاهی چیزی که طبع از آن نفرت دارد، نیکوست چنانکه در حجامت و زدن رگ چنین است. پس واجب است که انسان درد و رنج را به شرط آنکه سود آن بیش از زیان آن باشد، بپذیرد. چون فعل قبیح را نمی‌توان به خداوند نسبت داد، پس آلامی که از او به انسان می‌رسد، ظلم نیست. شرور و مصائب و امراض نه به ارادهٔ خداست و نه اینکه عدم محض است و نه به جهت محدود بودن قدرت خداست، بلکه به جهت مصالح مکلفان است (نک: شرح ...، ۱۳۲-۱۳۳؛ نیز نک: اشعری، *مقالات*، ۲۸۷/۱).

قاعدهٔ لطف: قول معتزله به اصل عدل و اختیار انسان و اصل تکلیف و نیز قول به حکمت الٰهی اقتضا می‌کند که خداوند انسان را در اختیار خیر و شر هدایت کند (نک: همان، ۲۸۷/۱-۲۸۸). شهرستانی در کتاب *ملل و نحل* از ابوعلی جبایی نقل می‌کند که می‌گوید: خداوند در قضای خود عادل، و به آفریدگان خویش مهربان، و نسبت به مصالح بندگان خویش بصیر است. فساد را دوست ندارد و برای بندگان خویش کفر را نمی‌پسندد و ظلم را بر آنان روا نمی‌دارد. وی از بندگانش چیزی را که می‌دانسته انجام دادن آن موجب طاعت و صلاح آنان است، پنهان نکرده است. چون دربندگان شهوت و میل به قبیح و کراهت از امور پسندیده را آفریده است، وقتی آنان را بر امری تکلیف کند، به کمال رسانیدن عقل آنان و نصب ادله و ایجاد قدرت و استطاعت برای آن، بر او واجب است (۸۱/۱، ۸۴).

معتزله بین لطف الٰهی و اِلجاء، یعنی الزام و اجبار فرق می‌گذارند و می‌گویند لطف الٰهی به این معنی نیست که بنده را مجبور و مکرَه و ملزم به فعل کند، بلکه به‌معنی حالتی است که با وجود آن مکلف به اختیارِ طاعت نزدیک‌تر است، ولی جایز است که مکلف به اختیار خویش از آن عدول نماید (نک: قاضی عبدالجبار، همان، ۵۱۹، ۵۲۴). اما اگر لطف الٰهی موجب طاعت شود، آن را توفیق می‌نامند و پیداست که از نظر آنان توفیق با هر طاعتی همراه است، اما با هر لطفی همراه نیست (نک: اشعری، همان، ۳۰۰/۱). ابن حزم معتزله را متهم کرده است که آنان با بیان قاعدهٔ لطف، قدرت خداوند را بر اتیان خیر، متناهی، و قدرت او را بر فعل شرور، نامتناهی دانسته‌اند (۲۰۵/۳-۲۰۶).

اکمال عقل: از فروع قاعدهٔ لطف، اکمال عقل است که از مقتضیات تکلیف به‌شمار می‌رود، زیرا لازم است که مکلف وجه وجوب فعل را بشناسد و بین آن فعل و غیر آن تمیز، و اوصاف آن فعل را تشخیص دهد وگرنه انتظار وقوع فعل معقول از وی صحیح نیست. به همین جهت از کودک و دیوانه که فاقد عقلند، تکلیف ساقط، و تکلیف آنان در حکم تکلیف مالایطاق است. نیز معتزله اعتقاد سابق بر نظر را جهل، و نظر مؤدی به‌معرفت را واجب می‌دانند (نک: قاضی عبدالجبار، *المجموع*، ۶-۸، جم).

وجوب شرایع: در بادی امر به نظر می‌رسد که چون معتزله به حسن و قبح ذاتی و تکالیف قائلند، به نظر آنان احکام اخلاقی باید کاملاً مستقل و منفک از دین و شرایع الٰهی باشند؛ بعضی نیز سخن معتزله را بدین‌گونه تفسیر کرده‌اند، در حالی که نظر آنان چنین نیست. قاضی عبدالجبار در جزء دوازدهم و سیزدهم از کتاب مغنی در این‌باره به بحث پرداخته است و می‌گوید: هرچند مکلف به مقتضای عقل بین اعمال خیر و شر تمیز می‌دهد، ولی ارادهٔ خداوند برای هدایت انسان فقط با عقل به کمال نمی‌رسد. بنابراین عقل را ملزم به شرع کرده است و در عقلیات، وجود شرایع، لطف الٰهی است. زیرا با وجود شرایع، مکلف به اختیار طاعت و ادای اعمال صالح نزدیک‌تر است. خداوند از طریق شرایع قبح اعمال قبیح را تبیین کرده، و به ما آموخته است که چنین اعمالی قبیح است، زیرا مستلزم مفسدت است و خودداری از چنین اعمالی را به دلیل قبح آنها بر ما فرض کرده است و این امتناع به جهت قبح آنهاست و نه به جهت ثواب یا عقاب مترتب بر فعل، زیرا فقدان ثواب و عقاب قادح وجوب فعل یا ترک نیست و بر مکلف لازم است که جهت وجوب و حکمت را در احکام تشریعی مبین کند.

غایت فعل خداوند: عدل خداوند مقتضی است که افعال او جز بر وجه صواب و مصلحت نباشد و حکمت او اقتضا می‌کند که همه چیز در عالم برای خیر انسان و رعایت مصالح بندگان باشد. عالم به عبث آفریده نشده است و هر چیزی در عالم به وجود علم، تدبیر، مشیت و عنایت دلالت می‌کند. همه‌چیز در عالم متوجه به غایات پسندیده و مطلوب است. اما اشاعره تعلیل افعال خداوند را منکر شده‌اند و آن را تقییدی

برای ارادهٔ مطلق الٰهی می‌دانند. فخرالدین رازی در کتاب *الاربعین فی اصول‌الدین* بر این نظریهٔ معتزله خرده گرفته، می‌گوید: هرکسی که فعلی را برای تحصیل مصلحت و یا دفع مفسدتی انجام دهد، اگر تحصیل آن مصلحت برای او شایسته‌تر از عدم تحصیل آن باشد، آن فاعل با انجام دادن آن فعل، استفاده کرده است و هر کسی که در فعل خود مستفید باشد، ناقص است (ص ۲۴۹). پاسخ معتزله به اشکال وی این است که علت ترجیح فعل بر عدم آن نه به فاعل فعل، بلکه به نفس فعل و مقتضای حکمت بازمی‌گردد.

وجوب فعل اصلح: فعل خداوند جز به مقتضای حکمت نیست و هیچ‌یک از افعال او خالی از صلاح نتواند بود و نیز حکمت الٰهی اقتضا می‌کند تا افعالی که از او صادر می‌شود، بر وجه اصلح باشد. معتزله بر همین اساس به مسألهٔ شر پاسخ می‌دهند و می‌گویند: آفرینش درندگان و جانوران موذی منافی با فعل اصلح نیست، زیرا در خلقت آنها منافعی هست. حیات بخشیدن، قدرت دادن و آفریدن خود تفضلی الٰهی است و دیگر آنکه منافع دینی و دنیوی بر خلق آنها مترتب است، منافع دنیوی مانند اینکه تریاق (پادزهر) که نافع برای دفع سموم است، از نیش مار و عقرب به‌دست می‌آید؛ منافع دینی مانند اینکه انسان از دیدن چنین حیوانات زشت و کریه منظری به یاد عذاب آخرت می‌افتد. اگر فرض کنیم چنین حیوانات موذی وجود نمی‌داشت، برای ما ترس از وعید و عقاب الٰهی در آخرت حاصل نمی‌شد.

استحقاق ثواب و عقاب: بعضی از فرقه‌های اسلامی به دلیلهای سمعی به ثواب و عقاب و وعد و وعید ایمان دارند، اما معتزله ایمان به آن را هم از طریق عقل و هم از طریق سمع واجب می‌دانند. به‌نظر آنان تکلیف اخلاقی، حساب و ثواب و عقاب و وعد و وعید را ایجاب می‌کند، وگرنه تکلیف امری عبث خواهد بود. معتزله مانند بعضی از مکاتب اخلاقی در شرق و غرب وجوب آخرت را از مقتضیات افعال اخلاقی می‌شمرند و به همین سبب به «وجوب وعد و وعید» قائلند. از سوی دیگر آنان در تکلیف، بر مسألهٔ استحقاق تأکید می‌کنند، به این معنی که انسان با طاعت مستحق ثواب و با معصیت مستحق عقاب می‌گردد. اشاعره با معتزله درمورد استحقاق اختلاف دارند و استحقاق در حالت ثواب را تفضل، و استحقاق در حالت عقاب را عدل می‌نامند.

از دیدگاه معتزله استحقاق ثواب به معنای سعادت ابدی، و استحقاق عقاب به معنای عذاب سرمدی است. ثواب در حکم مدح، و عقاب در حکم ذم است و چون ثواب و عقاب مترتب بر حسن و قبح ذاتی افعال است و حسن و قبح افعال دائمی است، پس لازم می‌آید که ثواب و عقاب نیز ابدی باشد (قاضی عبدالجبار، شرح، ۶۶۷-۶۶۹). معتزله همچنین آمرزش گناهان را اگر مقرون به توبه نباشد، جایز نمی‌شمرند (همان، ۶۷۸)، زیرا چنین امری إغراء مکلف به فعل قبیح است. به همین سبب برای اهل کبائر قائل به شفاعت و استغفار نیستند و نیز توبه را با اصرار در فعل قبیح جایز نمی‌شمرند (نک: همان، ۶۸۸-۶۸۹).

مقارنهٔ ایمان با تکلیف: لزوم مقارنت ایمان با عمل صالح یکی از موارد خلاف میان فرق کلامی بوده است و باید توجه داشت که همین مسأله باعث جدا شدن معتزله از جمهور اهل سنت، و نیز علت ظهور فرقهٔ معتزله با کناره‌گیری واصل بن عطا از حلقهٔ درس حسن بصری دربارهٔ منزلت فاسق نسبت به کفر و ایمان است (نک: همان، ۱۳۸). واصل بن عطا معتقد بود که ایمان عبارت از مجموعهٔ خصال خیر است که وقتی در کسی جمع شود، مؤمن نامیده می‌شود. بنابراین کسی که فاقد این خصال خیر باشد، فاقد ایمان است. از این‌رو، دربارهٔ فاسق (مرتکب کبیره) می‌گفت که در عقیده شبیه مؤمن است، ولی نه در عمل، و در عمل شبیه کافر است، ولی نه در عقیده؛ پس منزلت او میان دو منزلت کفر و ایمان است. بنابراین معتزله ایمان را مجموعهٔ عقیده و عمل می‌دانند و ترک قبایح و اجتناب از کبایر را لازمهٔ ایمان می‌شمرند (نک: شهرستانی، ۱/۴۷-۴۸). در برابر معتزله، اشاعره معتقدند که مرتکب کبیره از این حیث که اعتقاد او صحیح است، مؤمن و موحد است، اما از حیث عمل، فاسق است و عمل او فاسد؛ و به هرحال افعال اعضا و جوارح او منافی با ایمان قلبی او نیست.

لزوم اختیار در تکالیف اخلاقی: نزد معتزله مسألهٔ اختیار تنها با مسألهٔ قضا و قدر الٰهی و جبر و اختیار مرتبط نیست، بلکه اهمیت آن بیشتر در ارتباط آن با مسألهٔ تکلیف اخلاقی است. معتزله از نخستین فرق کلامی در اسلام بودند که اختیار انسان را از لوازم تکالیف اخلاقی دانستند، زیرا معتقد بودند که بر فعل اجباری ثواب و عقاب مترتب نیست. ازسوی دیگر نقض اختیار با حکمت و عدل الٰهی منافات دارد، زیرا لازم می‌آید که ظلم ظالمان و فساد فاسدان به خدا نسبت داده شود و افعال قبیح و معاصی به ارادهٔ خداوند باشد و نیز لازم می‌آید که کافر مطیع امر خداوند باشد و از آن مساوی بودن کفر و ایمان و متابعت ابلیس و مخالفت انبیا با امر الٰهی نتیجه می‌شود.

اشاعره: اشاعره در مسائل فلسفهٔ اخلاق درست در قطب مخالف معتزله قرار دارند و موضع آنان مبتنی بر اصالت اراده و اصالت ایمان در مقابل اصالت عقل است و پیداست که این تفاوت چه تأثیر مهمی در مسائل مابعدالطبیعی و بیش از آن در حکمت عملی و مباحث اخلاقی دارد. اشعری صفت اراده را برای خداوند بدین‌گونه اثبات می‌کند که اگر خداوند متصف به وصف اراده نباشد، باید به ضد آن متصف باشد و اگر متصف به ضد اراده باشد، باید هیچ چیزی را اراده نکند و این صفت لازم است قدیم باشد. اما شاهد خلاف این امر را اثبات می‌کند و دلالت داردبر اینکه او چیزهایی را اراده کرده است. پس انکار صفت اراده برای خدا باطل است و ارادهٔ قدیم او اثبات می‌شود. اشعری می‌گوید که هر چیزی که ارادهٔ آن جایز باشد، خداوند آن را اراده کرده است و جایز نیست چیزی را که خداوند اراده نکرده باشد، آن را خلق کند. باقلانی نیز صفت اراده را عام‌ترین و شامل‌ترین صفت خداوند می‌داند.

کسب و استطاعت: مسألهٔ اعمال و افعال انسان و کیفیت صدور آنها، از مسائل مهم در کلام اشعری است. اشعری نظریهٔ کسب را جایگزین دو نظریهٔ خلق و «تولید» معتزله کرده است و برخلاف معتزله

می‌گوید: انسان خالق اعمال خود نیست، بلکه خداوند آنها را خلق، و انسان کسب می‌کند. او در این‌نظر بی‌شک متأثر از بسیاری از آیات قرآنی است (مثلاً بقره/۲/۲۸۶؛ روم/۳۰/۴۱) که در آنها کسبِ اعمال به انسان نسبت داده شده است و خلقِ اعمال به خداوند (نک: اشعری، *اللمع*، ۳۸-۴۴، ۵۴، ۵۶؛ قاضی عبدالجبار، *المجموع*، ۴۲۸-۴۳۹).

اشاعره برای نظریهٔ خود براهینی اقامه می‌کنند و می‌گویند ما می‌بینیم که کافر هرچه بتواند جهد می‌کند تا کفر را نیکو و حق جلوه دهد، در حالی‌که امر برخلاف قصد اوست و نیز می‌بینیم که اگر مؤمن بخواهد ایمان دردناک و رنج‌آور نباشد، چنانکه می‌خواهد نتواند بود، زیرا کار به خواست و ارادهٔ او نیست. پس پی می‌بریم که مؤمن و کافر مُحدِث کفر و ایمان نیستند و هر فعلی محدثی می‌خواهد، پس محدث آنها خداست. بنابراین اشاعره قولی را که حد وسط قول مجبره و معتزله است، اختیار کرده‌اند. از نظر آنان فعل صادر شده از انسان ۳ وجه دارد: ۱. اتقان فعل، ۲. استطاعت بر فعل، ۳. اراده که به یکی از امور ممکن تعلق می‌گیرد. اتقان فعل و استطاعت، خارج از ذات انسان است، زیرا انسان گاهی فاقد آن است و از اتیان فعل عاجز می‌ماند. از طرفی اگر قدرت بر فعل خلق خداوند و انسان با هم باشد، اجتماع دو مؤثر در وجود لازم می‌آید که خود امری محال است. اما اراده که به یکی از امور ممکن تعلق می‌گیرد و از امور ممکن یکی را اختیار می‌کند، به بنده اختصاص دارد. اشاعره سهم خداوند در فعل انسان، یعنی اتقان فعل و استطاعت را خلق، ایجاد و اختراع خوانده، و از ارادهٔ عبد به کسب تعبیر کرده‌اند. خداوند در بنده فعل و استطاعت را می‌آفریند و بنده در این فعل و استطاعت، هرگونه که بخواهد تصرف می‌نماید و آنها را متوجه فعل خیر یا فعل شر می‌سازد و ثواب، یا عقاب را کسب می‌کند (نک: باقلانی، ۷۰-۷۱).

همچنین اشعری قائل است به اینکه انسان به استطاعتی که غیر اوست، مستطیع می‌شود، زیرا گاهی مستطیع است و گاهی عاجز و این امر لازم می‌آید که استطاعت او معنایی باشد غیر او. اگر انسان به نفس خود مستطیع بود، جدایی و مفارقت استطاعت از وی ممکن نبود و جایز نمی‌بود که زمانی مستطیع، و زمانی غیرمستطیع باشد (اشعری، همان، ۵۴).

از سوی دیگر حدوث استطاعت مقارن با فعل است و متقدم بر آن یا متأخر از آن نیست، زیرا اگر استطاعت بعد یا قبل از فعل حادث شود، لازم می‌آید که حدوث فعل و وقوع آن با قدرتِ معدوم باشد. مثلاً جایز می‌شود که سوزاندن با آتشی باشد که معدوم است و بریدن با شمشیری باشد که موجود نیست و این امری است محال؛ پس حدوث استطاعت مقارن با حدوث فعل است (همان، ۵۴-۵۵).

عدل: یکی از نتایج اختلاف معتزله در مسألهٔ اصالت علم و اصالت اراده در مسائل اخلاقی تجویز یا عدم تجویز وجوب اصلح برای خداوند است. اشاعره وجوب فعل اصلح را برای خداوند جایز نمی‌دانند و آن را مانع از مشیت و ارادهٔ مطلق الٰهی تلقی می‌کنند. بنابراین می‌گویند جایز است که خداوند کودکان بی‌گناه را در آخرت عذاب کند و این عین عدل است و نیز خداوند می‌تواند مرتکبان گناهان صغیره را به عذاب ابدی گرفتار سازد و نیز می‌تواند کسانی را خلق کند که به کفر آنها علم دارد و می‌تواند مؤمنان را در عذاب، مخلّد کند و کافران را به نعیم بهشت پاداش دهد و این همه از جانب او عین عدل است و کسی را نرسد که از وی سؤال کند. اما خداوند چنین اعمالی را انجام نمی‌دهد، زیرا به ما خبر داده است که کافران را عقوبت می‌کند و بنابر إخبار خود او کذب بر او جایز نیست. اگر خداوند چنین خبر نداده بود، جایز بود که خلاف آن کند، زیرا خارج از قدرت و ارادهٔ او نیست (نک: ابن حزم، ۳/۱۳۷ به‌بعد).

حسن و قبح: اشاعره برخلاف معتزله حسن و قبح افعال را ذاتی و عقلی نمی‌دانند، بلکه به نظر آنان حسن و قبح شرعی و سمعی است. خداوند تعیین کنندهٔ ارزشهای اخلاقی است. اگر خدا اراده کند، می‌تواند حلال را حرام و حرام را حلال کند. عقل به تنهایی نمی‌تواند چیزی را ایجاب کند و فی نفسه علت تحسین و تقبیح باشد. خداوند خود فرموده است که تا رسولی برنینگیزیم، کسی را عذاب نمی‌کنیم (اسراء/۱۷/۱۵). همچنین شکر منعم، پاداش مؤمن مطیع، کیفر گناهکار همه با سمع واجب می‌شود، نه با عقل. اصلاً عقلِ مخلوق نمی‌تواند چیزی را برای خداوند خالق ایجاب کند. نه صلاح و نه اصلح و نه لطف، هیچ‌یک بر خدا واجب نیست. آنچه را عقل به سبب حکمت اقتضا می‌نماید، نقیض آن را هم به وجهی دیگر اقتضا می‌کند. همچنین اصل تکلیف بر خداوند واجب نیست. او می‌تواند بدون عمل بر بنده‌ای تفضل کند و به او پاداش و ثواب دهد. لطف او سراسر فضل، و ثواب و عقاب او همه عدل است. ارسال رسل نیز بر خداوند نه واجب است و نه ممتنع، بلکه از امور جایز است، اما پس از آنکه خداوند رسولی را برای امتی فرستاد، تأیید آنان با معجزات و عصمت آنان واجب می‌شود (نک: شهرستانی، ۱/۱۰۱-۱۰۲).

اخلاق فلسفی از کندی تا ابن سینا: با آغاز موج ترجمهٔ آثار حکیمان یونان به عربی از روزگار خلافت مأمون (۱۹۸-۲۱۸ق)، تفکر فلسفی و جریان تألیف در علوم اوائل نیز پای گرفت و برجسته‌ترین نمایندهٔ آن در عصر آغازین، یعقوب بن اسحاق کندی (د ۲۵۸ق) بود که او را فیلسوف عرب لقب داده‌اند. اخلاق فلسفی نیز به موازات دیگر علوم اوائل، از آغاز سدهٔ ۳ق/۹م موردتوجه فیلسوفان جهان اسلام، به ویژه ایران قرار گرفت و با آثار بزرگانی چون محمد بن زکریای رازی، ابونصر فارابی معلم ثانی، ابوالحسن عامری، ابوعلی مسکویه و شیخ‌الرئیس ابن سینا روی به کمال نهاد.

اخلاق، طب روحانی: این تلقی که رذایل اخلاقی در واقع امراضی نفسانیند که بر روح انسان عارض شده، آن را آزرده می‌سازند، از اوان تألیف نخستین آثار در اخلاق فلسفی، نزد فیلسوفان مسلمان نیز وجود داشته، و حاصل آن برخوردی طبیبانه با علم اخلاق بوده است که شیوه‌های درمان بیماریهای نفسانی را بیان می‌دارد. نخستین انعکاس

این تلقی در آثار کندی به‌ویژه در رسالهٔ *فی الحیلة لدفع الاحزان* دیده می‌شود و همین نگرش سبب شده است تا محمد بن زکریای رازی کتاب اخلاقی خود را *الطب الروحانی* نام گذارد.

در کتاب *الحیله* که هم عنوان و هم مباحث آن مورد توجه فیلسوفان بعدی چون رازی، ابوعلی مسکویه و ابن سینا قرار گرفته است، کندی «حزن» را یکی از امراض نفسانی می‌شمارد که از فقدان مشتهیات و عدم وصول به مطلوب ناشی می‌شود (ص ۶). او با اشاره به اینکه با پیش گرفتن قناعت باید در دفع حزن کوشید، بر آن است که انسان عاقل از تملک اعراض دنیوی مسرور نمی‌شود و نیز از فقدان آنها دچار حزن و اندوه نمی‌گردد؛ بنابراین پادزهر مرض حزن دارو و مرهم نیست، بلکه ثبات و استقامت نفس است که به تدریج ملکه‌ای در نفس می‌گردد (ص ۹ به بعد).

کندی یادآور می‌شود که در عالم کون و فساد که در آن هیچ چیزی دوام و بقا ندارد، از تجربهٔ حزن و اندوه چاره نیست و آرزوی تملک دائمی اموالی که موقتاً در اختیار ماست، امری بیهوده و عبث است. در شمار چاره‌هایی که او برای دفع حزن می‌اندیشد، به خاطر داشتن این حقیقت است که تملکات دنیوی در انحصار هیچ‌کس نیست و در میان همهٔ ابنای بشر مشترک است و اندوهگین شدن از فقدان مال و منال دنیوی نشانهٔ خست و دنائت یا حسادت است. به گفتهٔ او از جمله علل حزن، ترس از مرگ است که آن را ترسی کاملاً غیرمعقول می‌شمارد؛ زیرا انسان موجودی حی، ناطق و در عین حال فانی است و این مرگ نه شر، بلکه کمال طبیعت انسان است (ص ۲۸).

ابوزید بلخی از شاگردان کندی، در کتاب *مصالح الابدان و الانفس* مقالهٔ نخست را به تدبیر مصالح تن، و مقالهٔ دوم را به مصالح نفس اختصاص داده است. وی در این مقاله به بررسی امراض نفسانی و رذایل اخلاقی پرداخته، در جهت تهذیب اخلاق و علاج این امراض، شناخت نفس را لازم شمرده، و راههایی برای معالجهٔ برخی از امراض نفسانی نشان داده است (ابوزید بلخی، مقالهٔ دوم؛ نیز نک: هد، ۵/۵۰۴).

محمد بن زکریای رازی طبیب نامدار ایرانی که در تعالیم اخلاقی خود از پیروان نظریهٔ اخلاقی سقراط و افلاطون به‌شمار می‌آید، به اخلاق نگرشی کاملاً طبیبانه دارد. الطب الروحانی در واقع نامی است که رازی بر علم اخلاق اطلاق کرده، و این علم را در برابر «طب جسمانی» نهاده است («الطب...»، ۱۵). او چنانکه در مقدمهٔ کتاب یادآور شده، این اثر را به عنوان نظیری برای کتاب مشهور *المنصوری* در پزشکی نوشته است.

رازی در «طب روحانی» به‌نقل از افلاطون چنین آورده است که انسان هم در طب جسدانی و هم در طب روحانی باید بکوشد تا اعمال و افعال نفس را تعدیل کند، به نحوی که نفس از غایت مطلوب قصور نورزد و نیز از جدمعقول تجاوز ننماید (ص ۲۹). وی در مبادی تفکر اخلاقی خود سخت متأثر از افلاطون است و می‌دانیم که این تأثر بیشتر از طریق *جوامع کتب افلاطون* تألیف جالینوس طبیب نامدار یونانی بوده است.

رازی در کتاب خود از دو اثر جالینوس با عناوین کتاب *فی ان الاخیار ینتفعون باعدائهم* و کتاب *فی تعرف الرجل عیوب نفسه* (نک: ابن‌ندیم، ۳۴۹) بهره گرفته، و ملخص کلام جالینوس را در باب «تعرف عیوب» آورده است. در این باب که از شناخت عیوب خویشتن به عنوان مقدمه‌ای برای علاج و اصلاح نفس سخن آمده است، رازی اشاره دارد که بسیاری از انسانها از معرفت عیوب نفس عاجزند و بنابراین با جهل به معایب خویش، آنها را زشت نمی‌شمارند و از قمع و دفع آنها ناتوان می‌مانند. او بر انسان لازم می‌شمارد که برای از بین بردن عیوب خویش پیوسته به فرد عاقلی رجوع کند و مصرانه از او بخواهد که عیوبش را بدون آزرم بر او آشکار سازد و آن را منتی عظیم داند که شایستهٔ سپاسی فراوان است (همان، ۳۳-۳۵).

در آثار فارابی که در آنها به‌طور پراکنده از مباحث اخلاقی سخن به میان آمده است، نیز تأکید ویژه‌ای نسبت به نگرش طبی بر اخلاق دیده می‌شود. وی در خلال مباحث خود از بیماریهای نفسانی سخن گفته (*فصول...*، ۲۳)، و صحت و سلامت نفس را در این دانسته است که هیئات و ملکات آن پیوسته منشأ حسنات و خیرات و افعال جمیل باشد و مرض نفس را در اینکه ملکات آن مصدر شرور و افعال قبیح گردد (همان، ۲۳ به بعد).

سرانجام گفتنی است که ابوعلی مسکویه به عنوان تتمه‌ای بر کتاب خود *تهذیب الاخلاق*، مقالهٔ ششم را به شناخت امراض نفسانی اختصاص داده، به بحثی مفصل دربارهٔ روشهای تهذیب نفس و محاسبهٔ آن پرداخته است و مقالهٔ هفتم را به طب نفسانی اختصاص داده، ضمن بررسی شماری از صفات نفسانی، از موضوعاتی چون ترس از مرگ و حزن سخن گفته است (نک: ص ۱۵۱ به بعد).

اخلاق و سیاست مدن: قرار دادن علم اخلاق به عنوان دانشی در عرض سیاست مدن که پیشینه در طبقه‌بندی علوم یونانی دارد، از دیرباز نزد فلاسفهٔ اسلامی نیز متداول بوده است. رازی در کتاب «طب روحانی» به عنوان مبحثی در فصل نوزدهم، به «سیرهٔ فاضلان» به عنوان سیرت فیلسوفان کامل اشاره می‌کند؛ در گفتار او این سیرت عبارت است از رفتار کردن با همه به عدل و پس از آن با رحمت، و نیز پوشیدن لباس عفت و نصیحت کردن همه و سعی در سود رساندن به همه، جز کسانی که اهل ظلم و ستم، و در اشاعهٔ فساد و اباحهٔ محظورات مصرّند (نک: ص ۹۱).

نکتهٔ مهم دربارهٔ فارابی این است که وی ظاهراً رسالهٔ مستقلی در علم اخلاق ندارد و بحث دربارهٔ مسائل اخلاقی را بیشتر در مبحث سیاسات مدن یا علم مدنی آورده است و در این امر متأثر از افلاطون و ارسطوست که در نظر آنان اخلاق جزئی از سیاست مدن تلقی می‌شود. مثلاً در *احصاء العلوم* فارابی فصل مستقلی به علم اخلاق اختصاص داده نشده است و او در فصل پنجم این کتاب با عنوان «علم مدنی و فقه و کلام» به علم اخلاق پرداخته است (نک: ص ۱۰۲). او حتیٰ در مقایسه‌ای میان طب جسمانی و طب نفسانی، می‌نویسد: چنانکه

تندرستی بدن در اعتدال مزاج، و بیماری آن در انحراف از اعتدال است، تندرستی و بیماری مدینه نیز در اعتدال و انحراف اخلاق اهل آن است. تشخیص دهندهٔ صحت و مرض و اعتدال و انحراف مزاج در مدینه، انسان مدنی است که فرمانروا باشد و چنانکه طبیب در معالجهٔ بدن نیاز به علم بدن و اجزا و اعضای آن و وظایف آنها دارد، فرمانروا نیز برای ایجاد ملکات فاضله در مدینه محتاج به معرفت نفس و کمالات و فضایل و نقایص و رذایل آن است (*فصول*، ۲۴).

در واقع تعریفی که فارابی از علم مدنی به‌دست می‌دهد، علم اخلاق را نیز شامل می‌شود و از نظر او علم مدنی دربارهٔ نتایج اعمال و افعال انسان، افعال و سنن فاضله و غیرفاضله، روش اکتساب سعادت و خیر و فضیلت نیز بحث می‌کند. فارابی بر این نکته تأکید می‌ورزد که علم مدنی مشتمل بر دو بخش است: بخشی که شامل تعریف سعادت می‌شود و بازشناختن سعادت حقیقی را از سعادت ظنی ممکن می‌سازد و به‌شمارش افعال و اخلاق و عادات ارادی کلی که لازم است در شهرها و میان ملتها رواج یابد، می‌پردازد و بخشی دیگر که به چگونگی ایجاد زمینهٔ مناسب برای رواج عادات و سنتهای نیکو در شهرها و میان ملتها می‌پردازد و نیز شامل آن قسمت از وظایف حکومت می‌شود که به وسیلهٔ آنها می‌توان افعال و سنن نیکو را در مردم به‌وجود آورد و آن را حفظ کرد (نک‌: *احصاء*، ۱۰۲-۱۱۳).

از میان فضایل مدنی، فارابی بر دو فضیلت محبت و عدل تأکید می‌ورزد و بر آن است که محبت موجب ائتلاف اجزاء مدینه، و عدل موجب قوام و دوام آن است. او سپس به بیان اقسام محبت پرداخته، یادآور می‌شود که محبت در مدینهٔ فاضله به سبب اشتراک در فضیلت است و چنین محبتی با اشتراک در آراء و افعال سازگار است (نک‌: *فصول*، ۷۰).

ابوالحسن عامری نیز در کتاب *السعادة و الاسعاد*، در واقع بخش «اسعاد» را برای اجرای دستورهای اخلاقی در مدینه و پیوند اخلاق با سیاست مدن تخصیص داده است (ص ۱۷۳ به بعد).

ابوعلی مسکویه در *تهذیب الاخلاق* آنجا که اخلاق را در مدینه مطرح ساخته، از باب «انس و محبت» وارد شده است. او اشاره دارد که حتی لفظ انسان مشتق از انس است و انس گرفتن با همنوعان، آن اندازه لازم است که شریعت نیز عباداتی چون نمازهای جماعت، جمعه و عیدین، و حج را پیش‌بینی کرده است که موجب ازدیاد انس می‌گردند. قائم به حفظ این سنت امام است و صناعت او پادشاهی است و گذشتگان کسی را پادشاه نمی‌خواندند، مگر اینکه حارس و پاسبان دین و مجری اوامر و احکام آن بوده باشد. ابوعلی سپس به بیان اقسام محبت پرداخته، یادآور می‌شود که محبت نیکان نسبت به یکدیگر نه از جهت لذت و منفعت بیرونی، بلکه به سبب وجود مناسبت جوهری میان آنان، و نیز قصد خیر و اکتساب فضیلت است و از همین‌رو، هیچ‌گونه خلاف و نزاعی بدان راه ندارد. نیکان هریک دیگری را پند می‌دهند و با عدل و مساوات رفتار می‌نمایند و برای یکدیگر همواره خیر را اراده می‌کنند و این تساوی و ارادهٔ خیر موجب یگانگی آنان می‌شود (نک‌: ص ۱۲۵ به بعد).

ابن سینا در سرآغاز کتاب *شفا* (ص ۳) و نیز در «عیون الحکمة» (ص ۳۰) فلسفه را به تبع ارسطو به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کند و یادآور می‌شود که موجودات بر دو قسمند: ۱. قسمی که وجود آنها به اختیار و فعل ما نیست و از اینگونه موجودات در حکمت نظری بحث می‌شود. ۲. قسمی که وجود آنها تحت اختیار و فعل ماست و معرفت اینگونه امور، حکمت عملی خوانده می‌شود. او سپس تقسیمات حکمت عملی را بدین‌گونه بیان می‌دارد که موضوع آن یا علم به چگونگی مشارکتی است که بین اشخاص انسانی به‌طور عام حاصل می‌شود، یا موضوع آن علم به کیفیت مشارکت خاصی میان بعضی از انسانهاست، یا اینکه متعلق آن تزکیهٔ نفس شخص واحد است؛ قسم اول تدبیر مدینه و علم سیاست، قسم دوم تدبیر منزل، و قسم سوم علم اخلاق خوانده می‌شود. غایت در حکمت نظری معرفت حق و در حکمت عملی معرفت خیر است و فایدهٔ علم اخلاق، علم به فضایل و چگونگی اکتساب آن و تزکیهٔ نفس و معرفت رذایل و بازداشتن نفس از آنهاست (همانجا).

فضیلت: در فهرستی که ابن ندیم از آثار یافت نشدهٔ کندی در موضوع «سیاسات» به‌دست داده است (ص ۳۱۹)، عناوین رسائلی چند در موضوع فضایل به‌چشم می‌آید.

در نظام اخلاقی و فلسفی رازی فضیلت عقل جایگاه خاصی دارد و به همین سبب وی نخستین فصل کتاب «طب روحانی» را به این فضیلت اختصاص داده است. به عقیدهٔ او انسان به وسیلهٔ عقل به منافع دنیوی و اخروی نایل می‌آید؛ عقل بزرگ‌ترین نعمت خدا بر انسان است و انسان با آن از دیگر جانوران ممتاز می‌گردد، به ادراک امور پیچیده و دشوار فائق می‌آید، و به معرفت باری می‌رسد. رازی می‌افزاید که با این قدر و منزلت شایسته است عقل را ارج نهیم و بر تمامی امور حاکم گردانیم؛ هوای نفس را بر آن چیره نسازیم و بدین‌گونه به سعادتی که خداوند به ما ارزانی داشته است، برسیم (نک‌: ص ۱۷-۱۹).

رازی که غایت طب روحانی را اصلاح صفات نفس می‌شمارد، بهترین روش برای وصول به این غایت را «زمّ هویٰ» (مهار کردن و نه ذم که بعداً در آثار اخلاقی رواج یافته است) و مخالفت با طبیعت دانسته است که برای اکثر مردم با آموختن و تأدیب حاصل می‌شود و کسی جز فیلسوف در قمع هویٰ به مرتبهٔ کمال نمی‌رسد. هوای نفس و طبیعت، انسان را به پیروی لذات و شهوات فرا می‌خوانند و جز به منافع عاجل نظر ندارند، در حالی که عاقل پیوسته به عواقب امور می‌اندیشد و لگام نفس را مهار می‌کند و پس از سنجیدن همه‌چیز آن را که از نظر عقل پسندیده‌تر است، برمی‌گزیند (همان، ۲۰-۲۲؛ نیز نک‌: ابوزید بلخی، مقالهٔ دوم: نظراتی مشابه دربارهٔ عقل).

از نظر فارابی فضایل بر دو گونهٔ خُلقی و نطقی منقسم می‌شوند: فضایل نطقی مانند حکمت، عقل، هوشمندی و خوش فهمی به نفس ناطقه اختصاص دارند و فضایل خلقی مانند عفت، شجاعت، سخاوت

و عدالت با جزء نزوعی نفس یعنی شهوت و غضب، مرتبطند. فضایل نطقی نیز به اعتبار اینکه نفس ناطقه دارای دو جزء است (جزء ناطق نظری و جزء ناطق فکری)، خود بر دو قسمند: فضیلتِ جزء نظری همان عقل نظری و علم و حکمت است و فضیلت جزء فکری، عقل عملی و تیزهوشی و جودت رأی و درستی ظن است. پیداست که از نظر فارابی تنها فضایل فکری به حکمت عملی و علم اخلاق ارتباط می‌یابند (*فصول*، ۳۰). در این امتیاز میان نطق نظری و نطق فکری تأثیر ارسطو را می‌توان به خوبی مشاهده کرد.

به اعتقاد فارابی فضایل و رذایل خلقی با تکرار افعال در زمانی دراز پدید می‌آیند، درست مانند حالتی که در آن صناعاتی مانند نوشتن در نفس حاصل می‌شود. فارابی فطری بودن فضیلت و رذیلت را در نفس انسانی منکر است، اما می‌پذیرد که قبول بعضی از فضایل و رذایل می‌تواند برای وی آسان‌تر باشد. به عقیدهٔ او صِرف این استعداد را نمی‌توان فضیلت یا رذیلت دانست، اما اگر این استعداد طبیعی برای افعال خیر تکرار شود و ملکه‌ای در نفس بر اثر آن حاصل آید، از آن به فضیلت تعبیر می‌شود. اگر این هیأت در نفس به گونه‌ای رسوخ یابد که زوال آن ممکن نباشد، چنین شخصی فائق در فضیلت است و قدما او را «انسان الٰهی» نام نهاده‌اند و مقابل آن «انسان سَبُعی» است که به درجه‌ای از شر رسیده است که زوال آن ممکن نیست (همان، ۳۰-۳۳).

فارابی می‌افزاید که هیئات و استعدادهای طبیعی از قبیل فضیلت و رذیلت ممکن است از نفس زایل، یا بر اثر عادت دگرگون شوند و هیئات متضاد جانشین آنها گردند؛ بعضی از آنها به ضعف و نقصان می‌گرایند بدون آنکه زوال آن یکسره ممکن گردد و برخی نیز چنانند که نه زوالشان ممکن است و نه ضعفشان، اما مخالفت و مقاومت در برابر آنها با صبر و ضبط نفس ممکن خواهد بود. نزد او میان ضبط نفس و فضیلت تفاوتی وجود دارد و آن این است که ضابط نفس هرچند افعال خیر را انجام می‌دهد، اما میل و شوق او متوجه افعال شر است و هرچند فاعل خیر است، اما از فعل آن متأذی می‌شود. انسان فاضل اعمال خیر را انجام می‌دهد، در حالی که به آن اشتیاق دارد و از فعل آن متأذی نمی‌شود، بلکه کمال لذت به وی دست می‌دهد (نک‍: همان، ۳۳-۳۴).

ابوالحسن عامری فضایل را بر دو قسم دانسته، قسمی را فضایل خلقیه یا انسیه (طهارت، عفت، شجاعت)، و قسمی را فضایل نظریه یا عقلیه (علم، عقل، حکمت) خوانده است. در این تقسیم، فضایل عقلی بسیط، یعنی منبعث از نفس ناطقهٔ بسیط، و فضایل خلقیه مرکب از «نفس بهیمیه» و «نفس ناطقهٔ مرتابه» است (ص ۷۰).

در تعریف ابوالحسن عامری، فضیلت هیأت و ملکهٔ راسخ در نفس است که به واسطهٔ آن افعال جمیل از نفس صادر می‌شود و به تعبیر دیگر فضیلت کمالی است که به واسطهٔ آن انسان در افعال خویش از موجودات طبیعی مشارک و مساوی در جنس ممتاز می‌گردد. وی همچنین معتقد است که فضایل در ما بالطبع وجود ندارند، زیرا اگر چنین باشد، باید همیشه به نحو بالفعل در نفس قیام داشته باشند، در حالی که چنین نیست، بلکه در آغاز به نحو بالقوه در نفس موجودند و پس از آن از قوه به فعل می‌آیند؛ به تعبیر دیگر فضایل و رذایل از نظر ابوالحسن عامری اموری اکتسابی هستند و فضایل با افعال نیک، و رذایل با افعال بد حاصل می‌شوند (ص ۷۰ به بعد).

در باب امکان فطری بودن اخلاق، ابوعلی مسکویه در *تهذیب الاخلاق* به تفصیل به نقل و نقد نظریات مختلف گذشتگان پرداخته، و خود به این نظر گراییده است که هیچ‌گونه خلقی برای انسان طبیعی نیست، بلکه انسان به طبیعت خویش پذیرندهٔ خلق است و با تأدیب و موعظه اخلاق او دیگرگون می‌شود (ص ۵۱ به بعد).

نفوس سه‌گانه و فضایل چهارگانه: رازی که در مبادی تفکر اخلاقی خود سخت متأثر از افلاطون است، مانند او انسان را دارای ۳ نفس می‌داند که از آنها به نفس ناطقهٔ الٰهی، نفس غضبیهٔ حیوانی و نفس نباتی نامی تعبیر می‌کند. در توضیحی که وی از این نفوس به‌دست داده، نفس نباتی که برای تغذی است، برای نفس ناطقه به منزلهٔ آلت و افزار است و جوهر آن باقی و غیرمتحلل نیست، بلکه جوهری سیال و متحلل است و هر جوهر متحللی به بدل مایتحلل نیاز دارد. نفس غضبیه، نفس ناطقه را در قمع شهوات یاری می‌دهد و مانع می‌شود از اینکه به شهوات مشتغل گردد و از استعمال نطق بازماند. نفس غضبیه حاصل مزاج قلب، و نفس شهویه حاصل مزاج کبد است. اما حس و حرکت، اراده و تخیل، و فکر و ذکر حاصل مزاج دماغ نیست، بلکه از جوهری است حال در دماغ که از آن به عنوان افزاری استفاده می‌کند (نک‍: رازی، «الطب»، ۲۷-۲۹). نظریهٔ نفوس سه‌گانه، پایه‌ای برای نظریهٔ فضایل چهارگانه (حکمت، عفت، شجاعت و عدالت) است که اشاره به آن در نوشته‌های ابوالحسن عامری نیز دیده می‌شود (ص ۱۱-۱۲؛ نیز نک‍: ابوعلی مسکویه، *جاویدان خرد*، ۳۵۹).

نظریهٔ افلاطونی نفوس سه‌گانه به تفصیل در *تهذیب الاخلاق* ابوعلی مسکویه مطرح شده، و وجه بنای فضایل چهارگانه بر آن تبیین گردیده است. به بیان ابوعلی مسکویه، اعتدال نفس ناطقه و شوق آن به حقیقت و اکتساب معارف راستین موجد فضیلت حکمت، اعتدال نفس شهویه و انقیاد آن به نفس ناطقه موجد فضیلت عفت، و اعتدال نفس غضبیه و پیروی آن از نفس ناطقه مبدأ فضیلت شجاعت است و از اعتدال ۳ فضیلت نامبرده و تناسب آنها با یکدیگر فضیلتی دیگر پدید می‌آید که کمال آنهاست و آن ملکهٔ عدالت است (ص ۳۷-۳۸، ۴۰).

بنابر بیان ابوعلی مسکویه، فضایل فرعی وابسته به فضیلت حکمت عبارتنداز ذکاء(تیزهوشی)،ذکر(یادآوری)،تعقل،صفای‌ذهن و جودت و قوت آن و سهولت در یادگیری. فضایل فرعی وابسته به‌عفت عبارتند از حیا،سکون و آرامش،صبر،بخشندگی،آزادمنشی،قناعت،نرمخویی، انتظام(سامان‌پذیری)،خوش‌رفتاری،مسالمت (آشتی‌پذیری)، وقار و ورع. فضایل فرعی وابسته به فضیلت شجاعت عبارتند از بزرگ‌منشی، دلیری،بلندهمتی،ثبات،صبر،حلم،ناسبکسری(عدم‌الطیش)،شهامت و بردباری. سرانجام، فضایل فرعی وابسته به‌عدالت عبارتند از دوستی،

الفت، صلهٔ رحم، سپاسگزاری، همکاری، دادگستری، مهرورزی، عبادت، ترک کینه‌ورزی، پاداش بدی با خوبی، لطف و مهربانی، جوانمردی و ترک دشمنی (همان، ۴۰ به بعد؛ نیز برای فضایل چهارگانه، نک: فارابی، *فصول*، ۳۰؛ ابن‌سینا، «رسالة فی علم الاخلاق»، ۹۸).

در تعالیم اخلاقی ابوعلی مسکویه، از میان فضایل چهارگانه، به فضیلت عدالت توجهی خاص دیده می‌شود؛ او در *رسالة فی مائیة العدل* (نک: هـ د، ۵۸/۶) به اقسام عدالت پرداخته، و از دو نوع عدالت وضعی و انسانی سخن آورده است. عدالت وضعی که دو نوع عام و خاص دارد، یا به وسیلهٔ کل بشر، یا به وسیلهٔ حکومت، یا ملت، یا خانوادهٔ خاصی پذیرفته می‌شود. قوانین این عدالت وضعی جاودان و لایتغیر نیست، زیرا واضع این نوامیس از اصول و مبادی تغییرناپذیر متابعت نمی‌کند و آنها را بنابر مقتضیات و شرایط و عرف عام وضع می‌نماید. اما عدالت انسانی موجب سکون و اعتدال نفس می‌گردد و نسبت آن به نفس همانند نسبت تندرستی به بدن است (نک: «الشوامل»، ۸۴ به بعد).

نظریهٔ حد وسط: محمد بن زکریای رازی اگرچه در مبادی فلسفی و اخلاقی خود ارسطویی نیست، اما تعبیری از نظریهٔ ارسطویی حد وسط، به معنی اجتناب از افراط و تفریط را می‌پذیرد و آن را با نظریهٔ افلاطونی نفوس سه‌گانه تلفیق می‌کند. در بیان رازی تفریط در فعل نفس نباتی این است که در عمل تغذیه و تنمیه و تولیدمثل که برای بقای بدن لازم است، قصور ورزد و افراط آن در این است که از حد تجاوز کند و منهمک در لذات و شهوات گردد. تفریط در فعل نفس غضبیه این است که در آن، آنچنان حمیتی نباشد که بتواند بر نفس شهوانی غلبه کند و افراط آن در این است که صفت کبر و حب غلبه در آن بیش از اندازه باشد و در آن هیچ غرضی جز استعلا و قهر و غلبه نباشد. رازی تفریط نفس ناطقه را در آن می‌داند که شگفتیهای این عالم را بزرگ نشمارد و به معرفت اشیاء عالم شایق نباشد و خاصه نسبت به معرفت جسد و سرنوشت آن پس از مرگ رغبت نشان ندهد و افراط آن در این است که فکر کردن دربارهٔ این امور چنان نفس را به خود مشغول دارد که از حوایج بدن و اموری که برای بقای آن ضرورت دارد، بازماند و در نتیجه به وسواس و مالیخولیا گرفتار آید (همان، ۲۹-۳۰).

فارابی در تبیین نظریهٔ حد وسط، سخن از آن دارد که متوسط به دو معنی اطلاق می‌گردد: یکی متوسط فی نفسه و دیگر متوسط بالاضافه، و متوسط بالاضافه آن است که بر حسب اختلاف زمان و مکان و حیثیات مختلف قابل زیادت و نقصان است. همچنانکه اعتدال در دارو و غذا در بدنهای مختلف بر حسب قوت و ضعف، نیز بر حسب آب و هوای شهر و عواملی دیگر متفاوت است. در افعال اخلاقی هم چنین است و کمیت افعال و نیز کیفیت آنها بر حسب عواملی منتسب به فاعل فعل، غایت و متعلق فعل، یا بر حسب زمان و مکان متفاوت می‌گردد. به عبارت دیگر حد وسط و اعتدال در افعال گاه برای همهٔ مردمان است و گاه برای اکثر آنها یا گروهی از ایشان؛ گاه در همهٔ زمانها متوسط است و گاه در بیشتر زمانها. قدرت استنباط حد وسط در افعال و اخلاق به «صناعت مدنیه» اختصاص دارد و همچون تشخیص طبیب دربارهٔ متوسط غذا و دارو، طبیب مدنی نیز باید عالم به مصالح و منافع مدینه باشد تا نفع رساندن به جزئی از آن موجب وارد آمدن زیانی به کل مدینه نبوده باشد (*فصول*، ۳۷-۳۹).

از دیگر فلاسفه، ابوالحسن عامری نیز در بحث از نظریهٔ ارسطویی حد وسط، یادآور می‌شود که این حد وسط در همهٔ افراد بشر یکسان نیست و ممکن است در افراد مختلف متفاوت باشد (ص ۷۲ به بعد). ابوعلی مسکویه یادآور می‌شود که هرگاه فضیلتی از حد وسط اندکی منحرف شود، به اندازهٔ آن انحراف، به رذیلت نزدیک می‌گردد و برحسب این نزدیکی از عیب و نقص مصون نمی‌ماند. پس رسیدن به حد وسط به غایت دشوار است و ماندن در آن دشوارتر، زیرا رذایل بسیار، و دواعی شر بیش از دواعی خیر است. او همچنین با تأکید بر این نکته که حد وسط وابسته به افراد و برپایهٔ اوضاع و احوال معین است، بیان داشته که رسیدن به آنچه بر هریک از افراد واجب است، غیرممکن است و مطلوب در صناعت، بیان قوانین کلی دربارهٔ این اوساط است (*تهذیب الاخلاق*، ۴۶). ابن‌سینا نیز در تشریح این نظریه یادآور می‌شود که هرگاه از میان دو جانب افراط و تفریط مانند جبن و تهور (حد وسط شجاعت) یکی بر آن دیگر غلبه کند، باید آن را با دیگری معالجه کرد («رسالة فی السعادة»، ۲۷۷).

ماهیت لذت و الم: رازی فصل مهمی از «طب روحانی» را به مبحث لذت اختصاص داده، بیان می‌دارد که «طبیعیون» از فلاسفه، لذت را «رجوع به طبیعت» تعریف می‌کنند و بر این مبنا هر لذتی با المی که سابق بر آن است، مقارن خواهد بود و هرچه آن الم شدیدتر باشد، لذت شدت بیشتری دارد، چنانکه هرچه گرسنگی و تشنگی شدیدتر باشد، لذت آب و خوراک بیشتر است (ص ۳۶-۳۸). رازی خواننده را به کتاب دیگری که دربارهٔ «ماهیت لذت» نوشته بوده است، ارجاع می‌دهد و کلام مشبعی را در نکوهش عشق و نیز قول افلاطون دربارهٔ آن می‌آورد (همان، ۳۸ به بعد).

به عقیدهٔ فارابی بدن و نفس هریک لذت و الم خاص خود را دارد و برای هر کدام از آنها لذت عبارت از ادراک اشیاء موافق و ملایم با طبع، و الم ادراک اشیاء مخالف و منافر با طبع است. هر لذت یا المی، یا بالذات است، یا بالعرض؛ لذت بالذات ادراک امر موافق است و لذت بالعرض فقدان امر منافر، و الم بالذات ادراک امر منافر، و الم بالعرض فقدان امر ملایم و موافق با طبع است. انسانهای پرمنقصت و بیماران نفسانی، شرور را خیرات می‌پندارند و خیرات را شرور می‌شمارند، اما آن کس که آراسته به فضایل اخلاقی است، همیشه به آن غایاتی که خیرات حقیقی و محضند، اشتیاق دارد (*فصول*، ۵۶-۵۷).

ابوالحسن عامری در سخن از لذت و الم، نخست تعریف فیلسوفان گذشته از فیثاغورس، افلاطون، فرفوریوس و جالینوس را نقل کرده، بر هر یک اشکالاتی وارد می‌سازد و سرانجام، تعریف ارسطو از لذت را قول مختار می‌شمارد. برپایهٔ این تعریف لذت عبارت از ادراک ملایم، و

الم عبارت از ادراک منافر است و لذت حقیقی آن است که موجب سعادت انسان شود و هرچه مانع از تحقق آن گردد، الم است. سپس لذات را به جسمانی، نفسانی و عقلانی تقسیم می‌کند که با تقسیمات سه‌گانهٔ نفس نزد افلاطون مطابقت دارد. لذات جسمانی بعضی طبیعی و ضروری است، مانند خوردن و آشامیدن، برخی طبیعی اما غیرضروری است، مانند لذت جماع، و بعضی نه طبیعی است و نه ضروری، مانند لذت مستی و لهو و لعب. لذت نفس شهوی در دوست داشتن خوراک و پوشاک و آشامیدنیها، و حرص و رغبت فراوان در به دست آوردن مال و منال است؛ لذت نفس غضبیه در حب غلبه و ریاست، و لذت نفس عاقله در حب حق و دوست داشتن دانش و حکمت است. لذت معرفت لذت مخصوص به نوع انسان و لذتی پاک و خالص است و آن کس که به این لذت رسیده باشد، در برابر خطرها شکیباست (نک: ص ۴۴ به بعد).

از نظر ابوالحسن عامری برای رسیدن به سعادت غایی لازم است انسان از بیشتر اموری که آنها را خیر می‌پندارد، مانند ثروت، ریاست، اهل و اولاد و حتیٰ از بعضی فضایل مانند شجاعت و حسن عشرت چشم‌پوشی نماید، چه اکتساب هریک از این امور احتیاج به زمان و عنایت و صیانت آن دارد (نک: ص ۵۹).

از نظر ابن‌سینا لذت، ادراک و رسیدن به آن چیزی است که پیش مدرک، کمال و خیر است و الم دریافتن و رسیدن به آن چیزی است که نزد دریابنده آفت و شر است. خیر و شر بر حسب قیاس مختلف می‌گردند و برای هرچیز، خیر عبارت از آن کمالی است که مخصوص آن است و بنا به استعداد نخستین به‌سوی آن میل می‌کند؛ مثلاً کمال جوهر عقلی تعقل ذات واجب و حق نخستین است، تا آنجا که ممکن باشد. ادراک عقلی از هرگونه نقص خالی است و ادراک حسی سراسر نقص است. انسان مادام که در بدن و شواغل آن گرفتار است، نسبت به کمال لایق خویش اشتیاق ندارد و از حصول ضدکمال خود متألم نمی‌شود و این به سبب وجود نقصی در معقولات نیست، بلکه نتیجهٔ نقص نفوس ماست و بدین‌جهت است که نفس به واسطهٔ اشتغال به محسوسات از معقولات بازمی‌ماند. این شواغل انفعالاتی است که به واسطهٔ مجاورت با بدن عارض نفس می‌گردد (*التنبیهات*...، ۱۴۴ به بعد).

سعادت: فارابی در *التنبیه علی السعاده*، سعادت را غایتی می‌داند که هر انسانی به طبع به آن شوق دارد و شوق ذاتی انسان به سعادت از آن روست که سعادت نوعی کمال است. از طرفی دیگر هر کمالی از آن حیث غایت شوق و طلب انسان واقع می‌شود که فی نفسه خیر است و به سبب خیر بودن، و تا آن حدی که خیر است، متعلق شوق و اراده و طلب انسان واقع می‌گردد. سعادت از آن جهت خیر اعلاست که پس از به دست آوردن آن انسان به خیر و کمال دیگری نیازمند نیست (ص ۱۷۷ به‌بعد).

در کتاب *آراء اهل المدینة الفاضله*، آنگاه که فارابی از تقسیم معقولات به ۳ قسم سخن می‌گوید، صنفی از معقولات را امور جمیل و قبیح می‌شمارد که متعلق فعل انسان قرار می‌گیرد؛ وقتی این صنف از معقولات برای انسان حاصل شد، نوعی رَوِیّت و تأمل و میل و نزوع به آنچه تعقل کرده است، در وی پدید می‌آید و این نزوع و شوق انسان به آنچه ادراک کرده است، اراده نام دارد. اگر مبنای آن احساس و تخیل باشد، به اسم عام اراده و اگر مبدأ آن رویت و نطق باشد، اختیار خوانده می‌شود. اراده در همهٔ حیوانات وجود دارد، اما اختیار مختص به انسان است. حصول این معقولات اول برای انسان کمال اول است و استعمال آن کمال اخیر محسوب می‌گردد و از این کمال به سعادت تعبیر می‌شود (ص ۶۵-۶۶).

فارابی در تشریح این گفتار می‌گوید: سعادت عبارت از این است که نفس انسان به آن درجه از کمال برسد که در قوام خود محتاج به ماده نباشد و پیوسته بر این حالت باقی بماند. وصول به چنین کمالی فقط با افعال ارادی ممکن است که برخی از آنها افعال فکری و برخی دیگر افعال بدنی نام دارد. این افعال اتفاقی نیستند، بلکه افعالی مشخص و مقدرند و از هیئات و ملکات مقدر و محدود پدید می‌آیند. این افعال ارادی که در رسیدن به سعادت نافعند، افعال جمیله، و هیئات و ملکاتی که این افعال از آنها صادر می‌شوند، فضیلت نام دارند. شقاوت ضد سعادت است و آن این است که انسان به اختیار و در همهٔ عمر مرتکب افعال قبیح گردد (همان، ۶۶-۶۷).

ابوالحسن عامری در کتاب *السعادة و الاسعاد* نخست به بررسی اقسام سعادات می‌پردازد و سعادت را به «سعادت انسی» و «سعادت عقلی» تقسیم می‌کند و هریک از این دو را یا مطلق یا مقید می‌انگارد. سعادت مطلق آنگونه سعادتی است که صاحب آن فعل افضل را در همهٔ عمر و در جمیع اوقات انجام می‌دهد، و سعادت مقید آنگونه سعادتی است که صاحب آن به درجهٔ افضل نمی‌رسد و فقط آن را در بعضی احوال انجام می‌دهد. وی در مقایسه میان سعادت انسی و سعادت عقلی به تفاوتهایی اشاره دارد، از جمله اینکه موضوع سعادتِ عقلی، عقل و لذات عقلی است، در حالی که موضوع سعادت انسی بدن و قوای بهیمی و شهوانی و نیز «نفس ناطقهٔ مرتابه» است. پس نفس در اکتساب سعادت انسی به بدن و قوای آن نیاز دارد. در حالی که در اکتساب سعادت عقلی از آنها بی‌نیاز است (ص ۴ به بعد).

ابوالحسن عامری در بحث از سعادت، نخست تعریف گذشتگان را بررسی می‌کند و پس از نقد نظریات مختلف، خود سعادت را عین خیر حقیقی یا خیر بالذات می‌داند. او هم مانند سقراط، افلاطون و ارسطو غایت افعال اخلاقی را تحقق سعادت می‌داند و نیز مانند فارابی و اکثر فیلسوفان مسلمان، بین سعادت و خیر ارتباط ذاتی قائل است و سعادت را خیر اعلیٰ تلقی می‌نماید (همانجا).

بنا بر گفتهٔ ابوالحسن عامری، ضد سعادت، یعنی شقاوت، شر است و سعادت انسان بدون ترک شرور حاصل نمی‌شود. شر نیز بر دو قسم بیرونی (غریب) و درونی (اهلی) است و بدترین شرها ستم کردن انسان به خویشتن است، زیرا نفس را از وصول به خیر بازداشته، موجب گرفتار آمدن آن در شر می‌گردد. شقاوت اسباب و عللی چون جهل،

عدم تجربه، ستمگری و ناشکیبایی دارد؛ جاهل خیر را دوست می‌دارد، اما آن را اختیار نمی‌کند و شر را دشمن می‌دارد، اما به آن میل می‌کند، زیرا وی اهل بصیرت و تجربه نیست. ابوالحسن عامری به تفصیل به علل شقاوت می‌پردازد و از دیگر علتهای آن چیره شدن نفس شهوانی یا نفس غضبی بر نفس ناطقه را برمی‌شمارد (ص ۱۶ به بعد).

از نظر ابوالحسن عامری شقاوت نفس قابل درمان است، بدین‌گونه که اسباب شقاوت به ضد آن دفع می‌شود و انسان باید بداند که اولاً علل پدید آورندهٔ آن چیست و کدام اسباب و علل ضد یکدیگرند. هر چند اسباب شقاوت بی‌شمار است، ولی همهٔ آنها را به دو علت اصلی می‌توان باز گرداند که یکی جهل و دیگری جور و ستم است. درمان ستم خو گرفتن به فضیلت صبر، و درمان جهل اکتساب معرفت خیر است (همانجا).

ابوعلی مسکویه در چند اثر خود: *الفوز الاکبر*، *الفوز الاصغر* و *ترتیب السعاده* مسألهٔ سعادت را عنوان قرار داده، و در مقالهٔ سوم از *تهذیب الاخلاق* (ص ۸۳ به بعد) نیز به تفصیل به این مبحث پرداخته است. ابن سینا در «رسالة فی السعادة» می‌گوید که هیچ کاری مانند راه یافتن به سعادت نیست و سعادت حیات ابدی و بقای سرمدی و موجب تقرب به حق و رسیدن به نعیم دائم است. تناسب هدایات بر حسب تناسب غایات است و هیچ غایتی برای انسان برتر از سعادت نیست؛ زیرا هر خیری ــ حقیقی یا اعتباری ــ متوجه سعادت یا موصل به آن است و اگر فرض شود که سعادت برای چیزی دیگر ورای آن اختیار شود، آن غایت دیگر سعادت است و چون غایات بر یکدیگر ترتب دارند، لازم می‌آید که یک غایت بالذات موجود باشد و آن همان سعادت است و پیداست که آن مطلوب بذاته است و دیگر غایات مطلوب بالعرض هستند (ص ۲۶۰-۲۶۱).

به گفتهٔ ابن‌سینا، بعضی رسیدن به لذات حسی و ریاست دنیوی را عین سعادت می‌دانند و آشکار است که هیچ‌یک از لذات عاجل دنیوی مفید سعادت نیست؛ زیرا اینگونه لذتها زودگذر و ناپایدار است و دیگر آنکه رنج و ملال در پی دارد که یا برای اینگونه لذات امری ذاتی است، یا اینکه به تبع آن لازم می‌آید. دیگر آنکه انسان از آنچه بدان رسیده است، خرسند نیست و همیشه بیشتر و برتر از آن را آرزو می‌کند. دلیل دیگر بر واهی بودن اینگونه لذات آن است که چشم‌پوشی از آنها به انسانیت انسان و کمال او در دنیا و آخرت زیانی نمی‌رساند. سرانجام آنکه تعاطی اینگونه لذات موجب انقطاع سکینهٔ الٰهی و فیض ربوبی می‌گردد و وصول به سعادت، جز پس از قطع اینگونه علایق دنیوی و دواعی شهوانی ممکن نمی‌شود؛ پس هر خیری که مشوب به این نقایص باشد، سعادت نیست یا سعادت موهوم است (همان، ۲۶۱-۲۶۲).

ابن‌سینا همچنین نمط هشتم از *التنبیهات و الاشارات* را به مبحث سعادت اختصاص داده، در آنجا می‌گوید که در ذهن عوام لذات برتر همان لذات حسی است و لذات غیر از آن، بی‌مقدار و ناچیز است، اما باید به آنان گفت که لذیذترین خوشیهای دنیوی در برابر لذات وهمی چون غلبه و حب ریاست ناچیز می‌نماید و صاحبان جاه و حشمت برای حفظ جاه و مقام خویش از اینگونه خوشیها دست برمی‌دارند؛ مردان کریم و بزرگوار لذت یک بخشش را بر همهٔ مشتهیات حیوانی ترجیح می‌دهند و از بسیاری مثالهای مشابه برمی‌آید که لذتهای باطنی بر لذتهای ظاهری برتری دارند (ص ۱۴۴ به بعد). ابن سینا در «رسالة فی السعادة»، پس از اثبات خلود نفس با ۱۰ برهان مختلف، سرنوشت نفوس را پس از مرگ از حیث سعادت و شقاوت بررسی کرده، نفوس را به اقسامی تقسیم می‌کند (ص ۲۶۳-۲۷۰).

اخلاق عرفانی: ابن‌سینا شاید نخستین فیلسوفی است که اخلاق عرفانی را به زبان فلسفی بیان کرده است. عارف در نظر وی کسی است که از آلودگی بدن پاک شده، از شواغلی که مانع وصول به حق است رهیده، و به عالم قدس و سعادت پیوسته است و در عین پیوند با بدن، به سبب رفع شواغل مادی از این لذت روحانی بهرهٔ فراوان برده است. گاهی بهره‌مندی از این لذت روحانی عارف را از همه چیز باز می‌دارد. در دیدگاه او بزرگ‌ترین لذت و شادمانی، شادمانی و ابتهاج واجب نخستین به ذات خویش، و بعد از آن عشق و شادمانی جواهر عقلی به ذات واجب، و سپس لذت عارفان و عاشقان مشتاق است (*التنبیهات*، ۱۴۸-۱۵۰).

ابن‌سینا میان زاهد و عابد و عارف فرق می‌نهد: زاهد کسی است که از متاع دنیا و خوشیهای آن دوری کند، عابد آن است که در انجام دادن عبادات از قیام و صیام مواظبت نماید و عارف کسی است که فکر خود را متوجه قدس جبروت کند و پیوسته از تابش انوار حق در سرّ خود برخوردار باشد. زهد نزد عارف پاک شدن از چیزهایی است که سرّ و ضمیر انسان را از حق باز می‌دارد و عبادت برای او ریاضت دادن همت و قوهٔ متوهمه و متخیله است تا با این ریاضت نفس، سرّ خویش را مستعد تجلی انوار حق گرداند. در یک سخن، عارف کسی است که حق نخستین را برای چیزی غیر از حق نمی‌خواهد و هیچ‌چیزی را بر شناخت او ترجیح نمی‌دهد. ابن سینا در تشریح دیدگاه خود دربارهٔ عرفان، برای سیر و سلوک که از آن به حرکات عارفان تعبیر می‌کند، مراتب و مدارجی قائل می‌شود و به تبیین صفات اخلاقی عارفان می‌پردازد (نک: همان، ۱۵۱ به بعد).

غزالی و تفکر اخلاقی: اخلاق یکی از ارکان مهم در تفکر غزالی به‌شمار می‌رود و در تعلیمات اخلاقی او ۳ گرایش مهم دیده می‌شود: اخلاق فلسفی، اخلاق کلامی-دینی و اخلاق عرفانی. بعضی معتقدند که در تعالیم اخلاقی غزالی وحدت نظر وجود ندارد، اما در عین حال این اختلاف در آراء وی را جزئی و کم‌اهمیت تلقی می‌کنند. نظریهٔ دیگر حاکی از این است که غزالی مانند هر متفکری مراحل فکری مختلفی را پشت سر گذاشته است و آخرین مرحلهٔ تفکر وی اصالت دارد و مراحل دیگر یا مقدمه و تمهیدی برای نظر نهایی است، یا اینکه غزالی آراء دیگر را بعداً رها کرده است. کتاب *المنقذ من الضلال* که از آثار واپسین غزالی است، محتملاً نظریهٔ اخیر را تأیید می‌کند. او در *المنقذ*، در عین اینکه بر

اخلاق عرفانی تأکید می‌کند، اخلاق فلسفی و کلامی را نیز نقض و رد نمی‌کند و اعتراضات او بر ضد فلسفه در کتاب *تهافت الفلاسفه*، شامل نظریات اخلاقی فیلسوفان نمی‌شود.

اخلاق فلسفی: غزالی در دو کتاب *میزان العمل* و *احیاء علوم‌الدین*، دربارهٔ امهات فضایل اخلاقی که ۴ فضیلت حکمت، شجاعت، عفت و عدالت است، بحث می‌کند؛ تعریف، منشأ و تقسیمات فرعی این فضایل در کلام غزالی با نظریهٔ یونانی مطابقت دارد. وی هر فضیلتی را حد وسط میان افراط و تفریط می‌داند. به‌نظر غزالی اسلام همهٔ مؤمنان را به حد وسط یا اعتدال فراخوانده است، اما در عین حال معتقد است که نظریهٔ فلسفی اخلاق برای آنکه قابل انطباق با تعالیم اسلام باشد، می‌باید اندکی تعدیل گردد. مثلاً او بر آن است که انسان به طبع دارای فضیلت است و دیگر اینکه نمی‌توان بدون توفیق و تأیید الٰهی به حد وسط دست یافت.

اخلاق دینی-کلامی: چنانکه گفته شد، در نظر غزالی فضایل فلسفی فطری و طبیعیند، اما وی فضایل را فقط به آنها محدود نمی‌کند و از نظر او دسته‌ای دیگر از فضایل وجود دارند که هم توقیفی (مبتنی بر شریعت) و هم توفیقیند. مسألهٔ توفیق در اعمال از مسائل موردتوجه متکلمان اشعری بوده است، در تفکر غزالی نیز اکتساب هیچ فضیلتی بدون فضل و توفیق الٰهی میسر نیست؛ بنابر این فرق عمده میان فضایل فلسفی و فضایل دینی در این است که فضایل فلسفی دایر بر اختیار انسان، و فضایل دینی مبتنی بر فضل و توفیق الٰهی است. لازمهٔ قول غزالی این است که فضایل فلسفی برای حصول سعادت کافی نیست و برای جلب لطف و رضای الٰهی فضایل توفیقی و توقیفی که معرفت آنها از طریق وحی ممکن می‌گردد، ضروری است. در اخلاق دینی اطاعت از اوامر الٰهی موجب فضیلت، و معصیت خداوند موجب رذیلت می‌گردد. غزالی ضمن عنایت بر تقسیم اوامر الٰهی به دو بخش: یکی اوامری که با خداوند ارتباط دارد و دیگر اوامری که متوجه افراد انسان است، دستهٔ اول را عبادات و دستهٔ دوم را عادات و گاه معاملات خوانده است.

اخلاق عرفانی: غزالی میان اخلاق عامهٔ مردم و خواص فرق می‌گذارد و بر آن است که فضایل خواص فقط متوجه سعادت اخروی نیست، بلکه برای طلب مرضات الٰهی و تقرب و لقای خداوند است. لازم است اشاره شود که غزالی در آثار متأخر خود بر فضایل عرفانی تأکید کرده است که با تحقق آنها انسان به کمال قرب واصل می‌شود. غزالی در بحث فضایل عرفانی به ویژه از آثار صوفیانه‌ای از قبیل *قوت القلوب* مکی و تألیفات حارث محاسبی تأثیر گرفته، و شاید بتوان گفت اصولاً تحت تأثیر صوفیانی است که سعی کرده‌اند آراء دینی و عرفانی را با یکدیگر تلفیق نمایند. غزالی فضایل عرفانی را بیشتر در *احیاء علوم‌الدین*، کتاب *الاربعین فی اصول‌الدین* و تألیف فارسی *کیمیای سعادت* موردبحث قرار داده است (برای توضیح بیشتر، نک: هـ د، احیاء علوم‌الدین).

مکتب اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی: کتاب *اخلاق ناصری* از آثار نصیرالدین طوسی (د ۶۷۲ق)، و از مهم‌ترین متون علم اخلاق در سده‌های میانی اسلامی و تألیفی به زبان فارسی است که علاوه بر ایران در پهنه‌ای وسیع از مشرق زمین به عنوان متن آموزشی اخلاق در طی قرون تداول داشته است. این کتاب چنانکه مؤلف در مقدمهٔ آن تصریح می‌کند، به سبک *تهذیب الاخلاق* ابوعلی مسکویه نوشته شده، و خواجه دو باب دیگر را در حکمت مدنی (سیاست) و حکمت منزلی (تدبیر منزل) بر ابواب آن افزوده است. سخنان وی در مقدمهٔ این اثر در باب تقسیم حکمت به عملی و نظری، ارائهٔ تعریفی از حکمت عملی، بحث در تحدید موضوع علم اخلاق، بحث در غایت این علم یا سعادت، و نیز سخن دربارهٔ فضیلت، فوایدی ظریف را در بردارد؛ اما خواجه در شمارش انواع فضیلت با ابوعلی مسکویه اختلاف دارد و این اختلاف ممکن است معلول شرحهای مختلفی باشد که بر آثار ارسطو نوشته شده است، یا اینکه می‌تواند ناشی از افزوده‌های خود خواجه باشد (ص ۳۸ به بعد).

از دیگر مسائل قابل توجه در *اخلاق ناصری* این است که خواجه مبادی اعمال انسان را به دو اصل، یعنی طبع و وضع بازمی‌گرداند. اعمالی که مبدأ آنها طبع است، «به مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب اهل کیاست» است و با گذشت ادوار و اعصار دگرگون نمی‌شود. معنی ضمنی این قول آن است که آن دسته از اعمالی که مبدأ آنها وضع است، دستخوش دگرگونی، و با گذشت زمان متبدل می‌شود. اعمالی که مبدأ آنها وضع است، خود بر چند قسمند: یا سبب وضع اتفاق رأی جماعتی است که در این‌صورت آنها را «آداب و رسوم» می‌نامند، یا سبب وضع اقتضای رأی بزرگی مانند پیامبر (ص) یا امام(ع) است که در این حالت آنها را «نوامیس الٰهی» می‌خوانند (ص ۴۰-۴۱).

اخلاق ناصری خود الگوی تألیف شماری از کتب اخلاقی به زبان فارسی قرار گرفت که در رأس آنها باید از بخش اخلاقی مجموعهٔ فلسفی *درة التاج* اثر قطب‌الدین شیرازی (د ۷۱۰ق) از شاگردان خواجه نام برد و در ردیف بعد، آثاری چون *اخلاق جلالی* یا *لوامع الاشراق* اثر جلال‌الدین دوانی، و *اخلاق محسنی* اثر کمال‌الدین واعظ کاشفی را برشمرد. قطب‌الدین شیرازی در مباحث اخلاقی خود سبکی واعظانه را در پیش گرفته، و در بخشهای گوناگون از گفتار خود، به مناسبت، آیات و روایاتی را شاهد آورده است و از دگرسو به ذکر داستانهایی عبرت‌آموز از سیرت حضرت رسول(ص)، ائمهٔ اطهار(ع)، صحابه و تابعین و حتیٰ برخی از پیشینیان چون انوشروان پرداخته است (نک: ص ۲۳، ۲۴، جم). این شیوهٔ واعظانه در کتاب *اخلاق محسنی* نیز در سطحی گسترده دیده می‌شود.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به‌کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/ ۱۸۸۲م؛ ابن باجه، محمد، «تدبیر المتوحد»، *رسائل*، به‌کوشش ماجد فخری، بیروت، ۱۹۶۸م؛ ابن حزم، علی، *الفصل*، به‌کوشش محمدابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، ریاض، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن سینا، *التنبیهات والاشارات*، به‌کوشش محمود شهابی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ همو، «رسالة فی السعادة»، «عیون الحکمة»، *رسائل*، قم، ۱۴۰۰ق؛

همو، «رسالة فی علم الاخلاق»، *تسع رسائل*، بمبئی، ۱۳۱۸ق؛ همو، *الشفاء، الٰهیات*، به‌کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره، ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۰م؛ ابن مقفع، عبدالله، *الادب الصغیر و الادب الکبیر*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوالحسن عامری، محمد، *السعادة و الاسعاد*، به‌کوشش مجتبیٰ مینوی، ویسبادن، ۱۳۳۶ش؛ ابوزید بلخی، احمد، *مصالح الابدان و الانفس*، به‌کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ ابوسلیمان سجستانی، محمد، *صوان الحکمة*، به‌کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۹۷۴م؛ ابوعلی مسکویه، *تجارب الامم*، به‌کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ش/۱۹۸۷م؛ همو، *تهذیب الاخلاق*، به کوشش حسن تمیم، اصفهان، انتشارات مهدوی؛ همو، *جاویدان خرد* (*الحکمة الخالدة*)، به‌کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، «الشوامل»، ضمن *الهوامل و الشوامل*، به‌کوشش احمدامین و احمد صقر، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ اشعری، ابوالحسن، *اللمع*، به‌کوشش ر. ی. مکارثی، بیروت، ۱۹۵۳م؛ همو، *مقالات الاسلامیین*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ باقلانی، ابوبکر، *الانصاف*، به‌کوشش عمادالدین احمد حیدر، بیروت، عالم الکتب؛ بدوی، عبدالرحمان، مقدمه بر *جاویدان خرد* (نک: هم‍ ، ابوعلی مسکویه)؛ پورداود، «امشاسپندان»، *ادبیات مزدیسنا (یشتها)*، بمبئی، ۱۹۲۸م؛ جرجانی، علی، *شرح المواقف*، به‌کوشش محمد بدرالدین نعسانی، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، به‌کوشش محمد حجازی، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیه؛ رازی، محمد بن زکریا، «السیرة الفلسفیة»، «الطب الروحانی»، ضمن *رسائل فلسفیة*، به‌کوشش پ. کراوس، قاهره، ۱۹۳۹م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به‌کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۸م؛ صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، به‌کوشش لویس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲م؛ فارابی، محمد، *آراء اهل المدینة الفاضلة*، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۸م؛ همو، *احصاء العلوم*، به‌کوشش عثمان امین، قاهره، ۱۹۴۹م؛ همو، *التنبیه علی السعادة*، به‌کوشش سبحان خلیفات، عمان، ۱۹۸۷م؛ همو، *فصول منتزعة*، به‌کوشش فوزی متری نجار، بیروت، دارالمشرق؛ فخرالدین رازی، محمد، *کتاب الاربعین فی اصول‌الدین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ فردوسی، *شاهنامه*، به‌کوشش ژول مول، تهران، ۱۳۶۹ش؛ قاضی عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسة*، به‌کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ همو، *المجموع فی المحیط بالتکلیف*، به‌کوشش ژ. اوبن، بیروت، ۱۹۶۵م؛ همو، *المغنی*، به‌کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ *قرآن کریم*؛ قطب‌الدین شیرازی، *درة التاج*، بخش حکمت عملی و سیر و سلوک، به کوشش ماهدخت بانو همایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ قفطی، علی، *اخبار العلماء*، به‌کوشش محمدامین خانجی، قاهره، ۱۳۲۶ق؛ کندی، یعقوب، «الحیلة فی دفع الاحزان»، *رسائل فلسفیة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۸۳م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به‌کوشش عبدالله اسماعیل صاوی، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، به‌کوشش مجتبیٰ مینوی و علیرضا حیدری، تهران، ۱۳۶۰ش.

غلامرضا اعوانی

II. اخلاق دینی

نظامهای اخلاقیِ جوامع بشری را نمی‌توان به‌گونه‌ای بریده از دیگر نهادهای اجتماعی بررسی کرد، زیرا این نظامها غالباً در زمینه‌های اساسی خود به ویژه با دین پیوستگی مستحکمی داشته‌اند. نظامهای اخلاقی برای فراگیر شدن در سطح جامعه، در مسائلی اساسی چون ارائهٔ تعریفی ملموس از نیک‌بختی و نیک فرجامی، و نهادن ضمانت اجرای احکام خود بر آن پایه، در طول تاریخ بیشتر بر دین تکیه داشته‌اند. در نظام اخلاقیِ جوامع اسلامی این پیوستگی به‌گونه‌ای است که به دشواری می‌توان از اخلاق، به‌صورتی مجرد از دین، تصویری به‌دست داد؛ اما هنگامی که سخن از آغاز شکل‌گیریِ این نظام در میان است، باید توجه داشت که نقشِ دین در پی‌ریزی این نظام اخلاقی، نقشی اصلاح گرانه نسبت به ساختار نظام پیشین، و نه ویران‌کننده و از نوسازنده بوده است؛ چه، با مقایسه‌ای میان نظام اخلاقی ارائه شده در *قرآن کریم* و سنت نبوی با نظام اخلاقیِ عرب پیش از اسلام، آشکار می‌گردد که دستورهای اخلاقی اسلام در بسیاری از موارد، تأیید همان دستورهای پسندیدهٔ پیش از اسلام بوده است و تنها در مواردی که لازم می‌نموده، عناصری تازه جای‌گزین عناصری از نظام پیشین شده، یا برخی از عناصر پیشین اصلاح پذیرفته است. نظیر این دیدگاه را فقیهان دربارهٔ بسیاری از احکام فقهی، به خصوص در مسائل اجتماعی و غیرعبادی مطرح ساخته، و احکامِ ابقا شده را در برابر احکام تأسیسی، احکام امضایی نام نهاده‌اند. در یک تحلیل کلی باید گفت که اساسی‌ترین کاستی در نظام اخلاقیِ عرب پیش از اسلام برخوردار نبودن از ضمانت اجرای مطمئن در اثر ضعف ریشه‌های دینی از یک‌سو، و محدود بودن بسیاری از دستورهای اخلاقی به دایرهٔ قبیله از دگرسو بود و بنیادی‌ترین تحولی که با ظهور اسلام در نظام اخلاقیِ جزیرة العرب حاصل شد، ارائهٔ ضامنی استوار برای اجرا، و مخاطب ساختن مردم بدون مرزهای قبیله‌ای بود.

نگرشی بر اخلاق عرب پیش از اسلام

در هرگونه مطالعه دربارهٔ فرهنگ عرب پیش از اسلام، یک مشکل عمومی وجود دارد و آن محدود بودن منابع تاریخی است. در واقع بیشتر اخباری که از اوضاع فرهنگی و اجتماعی عرب پیش از اسلام به ما رسیده است، یادداشتهایی جسته و گریخته‌اند که در لابه‌لای آثار اسلامی پراکنده شده‌اند. در این مقاله الگوهای اخلاقی مشترک میان جوامع بدوی بر پایهٔ منابع مردم‌شناسیِ فرهنگی به عنوان ابزاری معین در تلفیق، نقد و تحلیل اخبار پراکنده استفاده شده، و از آوردن این تحلیلها در متن پرهیز شده است. از نظر منابع اطلاعات، *قرآن کریم* به عنوان مستندترین متن در این‌باره مورد توجه بوده، و در کنار آن، از برخی گزارشهای قابل قبول در منابع دینی، تاریخی و ادبی نیز استفاده شده است. پیش از پرداختن به تفصیلِ بحث، یادآوری این نکته ضروری می‌نماید که اخلاق در میان عربهای شهرنشین شکلی متکامل‌تر نسبت به اعراب بادیه‌نشین داشته است و به‌طبع در مطالعهٔ اخلاق اعراب پیش از اسلام می‌باید تفاوتهای میان این دو فرهنگ ملحوظ گردد.

چنانکه اشاره شد، مهم‌ترین وجه امتیاز دستورهای اخلاقیِ پیش از اسلام نسبت به دورهٔ اسلامی، فراگیر نبودن آنهاست. نظام قبیله‌ای در میان عرب پیش از اسلام بنیادی‌ترین نظام اجتماعی بود و در میان اعراب شبه‌جزیره، به‌سان دیگر جوامع آغازین، بسیاری از دستورهای اخلاقی در قالب قبیله تفسیر می‌شد. آنگاه که دستوری اخلاقی به حقوق انسانی، مانند حق زیستن و حق مالکیت مربوط می‌شد، دایرهٔ اجرای آن با قبیله بسته می‌شد و کشتن افرادی از دیگر قبایل، به بردگی گرفتن آنان و به یغما بردن اموالشان امری غیراخلاقی تلقی نمی‌گشت. تعرض به جان، آزادی و مال مردمان دیگر قبایل در میان اعراب پیش از اسلام امری کاملاً عادی به شمار می‌آمد و در جای جای آثار بازمانده از آن دوره، بازتاب این شیوهٔ زندگی دیده می‌شود (برای نمونه، نک: ابوعبیده،

۲۹/۱ به بعد). حاتم طایی که به عنوان یکی از نامدارترین الگوهای اخلاقی پیش از اسلام شناخته شده، به طبع از اینگونه جنگیدن و کشتن، اسیرگرفتن و غنیمت ستاندن پرهیز نداشته است؛ تنها در وصف ویژگیهای او چنین آورده‌اند که «هرگاه غنیمت می‌گرفت، آن را به غارت می‌داد و چون اسیری می‌گرفت، آزادش می‌ساخت» و «هرگز یگانه فرزند مادری را نمی‌کشت» (نک: میدانی، ۱۸۲/۱؛ نیز برای اشاره به غارات لقمان عادی، نک: زمخشری، ۸۶/۲). در *قرآن* کریم با اشاره‌ای به همین تاخت و تازهای میان قبایل، الفت و برادری آنان پس از روزگاری عداوت و دشمنی از نعمتهای الٰهی شمرده شده است (آل عمران/۳/۱۰۳؛ نیز نک: *نهج البلاغة*، خطبهٔ ۲۶).

در نظام اخلاقیِ محدود به قبیله، حمایت از عضو قبیله در برابر بیگانه، حتیٰ اگر وی ظالم و متجاوز بوده باشد، امری تخلف‌ناپذیر بود و این آموزش به صراحت در یک مثل باستانی عرب انعکاس یافته است (نک: ابوهلال، جمهرة...، ۵۸/۱). این تعلیم و این ضرب‌المثل به قدری گسترش و نفوذ داشته که حتیٰ در فرهنگ اسلامی در قالب یک حدیث از پیامبر(ص) تکرار گشته، و در جهت اصلاح مضمون آن چنین گفته شده است که «یاریِ برادر ظالم» همانا بازداشتن او از ارتکاب ظلم است (نک: بخاری، *صحیح*، ۶۶/۲).

در سالهای نزدیک به بعثت پیامبراکرم (ص) گروهی از رجال صاحب نفوذ و نیک‌اندیش در مکه پیمانی را مشهور به «حلف الفضول» منعقد کردند که براساس آن هر مظلومی را بدون در نظر گرفتن قوم و قبیله حمایت کنند؛ این پیمان را که رسول اکرم(ص) خود از مؤسسان آن بود و پس از رسالت نیز آن را تأیید می‌فرمود، باید گامی در جهت شکستن حمیت بی‌قید و شرط قبیله‌ای دانست (نک: ابن هشام، ۱۲۲/۱-۱۲۴؛ ابن سعد، ۱(۱)/۸۲؛ ابن حبیب، ۱۶۷). حمیت قبیله‌ای عرب پیش از اسلام در آیه‌ای از *قرآن* کریم نکوهش شده، و از آن به «حمیة الجاهلیة» تعبیر شده است (فتح/۴۸/۲۶).

در دورهٔ پیش از اسلام در داخل قبیله برخی از حقوق اخلاقی کمابیش رعایت می‌شد و مجازاتهایی برای افراد متخلف وجود داشت، اما برخی دیگر از حقوق اخلاقی اساساً نزد آنان به عنوان حق شناخته نمی‌شد؛ از جمله آنکه پدر دربارهٔ جان فرزندان خود تصمیم گیرنده بود و می‌توانست از بیم تنگدستی فرزند خود را به قتل رساند (نک: انعام/۶/۱۵۱؛ اسراء/۱۷/۳۱)، یا حتیٰ دختر خویش را زنده به گور کند (نک: تکویر/۸۱/۸)، بدون آنکه جامعه این کردار او را سزاوار مجازات و تنبیه بینگارد (برای داستان کشته شدن دختر لقمان عادی به دست پدرش، نک: جاحظ، *الحیوان*، ۲۱/۱؛ زمخشری، ۸۶/۲-۸۷).

در مواردی که دستورهای اخلاقی نه برپایهٔ حقوق انسانی، بلکه برپایهٔ لطف و بزرگواری نهاده شده بود، در میان عرب پیش از اسلام فضایل اخلاقی، حتیٰ در برخورد با مردمی از دیگر قبایل دیده می‌شود (برای نمونه‌هایی کوتاه ولی مهم از ابوسیاره و عبدالله بن جدعان، نک: ابوالفرج، *الاغانی*، ۴/۳؛ حاکم، ۴۰۵/۲). در حکایاتی برجای مانده، بخشندگی و میهمان‌نوازی عرب پیش از اسلام که در اشخاصی چون حاتم طایی به اوج خود رسیده است، گاه تا آنجاست که فرد بخشنده واپسین مایملک خود، اسب راهوارش را ذبح کرده، و اطعام نموده است. اینگونه بخشندگی بی‌حساب که نتیجه‌ای جز حرمان و بی‌چیزی نداشت، در آن روزگار از سوی گروهی سرزنش می‌شد، اما نظام اخلاقیِ غالب، آن‌را به عنوان فضیلتی عالی ستایش می‌کرد (نک: ابوهلال، همان، ۲۳۶/۱-۲۳۸؛ میدانی، ۱۸۲/۱-۱۸۳، ۱۸۸-۱۸۹؛ نیز ابن حبیب، ۱۳۷ به بعد). *قرآن* کریم به صراحت افراط در جود را مذمت کرده، و انسان را به رعایت شیوه‌ای متعادل در بخشش فراخوانده است (اسراء/۱۷/۲۹) و این یکی از نمونه‌های روشن در اصلاح نظام اخلاقی است.

تبیین اخلاق اسلامی در ضمن آیات قرآنی و سنت نبوی به تدریج در طول حیات پیامبراکرم (ص) صورت پذیرفت، اما به ویژه در میان اعراب بدوی، برخی از ویژگیهای اخلاق پیش از اسلام تا مدتها نازدوده مانده بود. تلقی قبیله‌ای از اخلاق اگرچه در بُعد جنگها و غارتها درصدر اسلام زدوده شد، اما برخی از ویژگیهای اخلاقی که مردمان خارج از قبیله را با خطر مواجه نمی‌ساخت و نظر حکومتها را به خود جلب نمی‌کرد، تا دیر زمانی دوام یافت.

حکمت و حکیمان عرب پیش از اسلام: حکمت به مفهوم اندرزهای کاربردی که از اندیشه و تجربهٔ دانایان نشأت گرفته است، از دیر زمان در آموزشهای اخلاقی مردم مشرق زمین، از جمله اقوام سامی جایگاهی ویژه داشته، و در نظام اخلاقی عرب پیش از اسلام نیز اندرزهای حکیمان، محور اصلی تعالیم اخلاقی را تشکیل می‌داده است. شماری از حکیمان کهن، در شکل دادن به نظام اخلاقی جامعهٔ عرب، در واقع یا در اسطوره نقش مهمی ایفا نموده‌اند.

لقمان که غالباً فردی از قوم باستانی عاد شناخته شده است، در فرهنگ عربی پیش از اسلام نقشی انکارناپذیر داشته، و حکمت او ضرب‌المثل بوده است (نک: زمخشری، ۷۰/۱). از همین‌روست که *قرآن* کریم نیز از او به عنوان حکیمی برجسته نام می‌برد و نمونه‌هایی از مواعظ او را یادآور می‌شود (لقمان/۳۱/۱۲-۱۹). نام لقمان را به عنوان نماد حکمت عربی در بازمانده‌های ادب عربی پیش از اسلام به تکرار می‌توان یافت (نک: جاحظ، *البیان...*، ۱۶۲/۱-۱۶۴؛ نیز علی، ۳۱۴/۱-۳۱۹). از روایات چنین برمی‌آید که مجموعه‌ای مدون از حکمتهای لقمان تا روزگار پیامبر(ص) رواج داشته، و نسخه‌ای از این مجموعه که از آن به *مجلة لقمان* تعبیر می‌شده، در اختیار سوید بن صامت از رجال عصر پیامبر(ص) بوده است (نک: سهیلی، ۶۶/۴؛ نیز علی، ۳۱۸/۱).

پس از ظهور اسلام نیز تأیید *قرآن* کریم بر جایگاه لقمان در حکمت‌آموزی، بهترین انگیزه بود تا عالمان اسلامی نیز بر حفظ و ترویج حکمت لقمانی اهتمام ورزند. علاوه بر نسخه‌های مستقل با عنوان *حکمة لقمان* یا عناوین نزدیک بدان، نمونه‌هایی از گفته‌ها و اندرزهای

لقمان در آثار اخلاقی و دیگر آثار اسلامی جای داده شده است (مثلاً نک: ثعلبی، ۳۴۹ـ۳۵۲؛ راوندی، *قصص*...، ۱۹۰ـ۱۹۷؛ ابوعلی مسکویه، ۱۲۷ـ۱۲۸؛ سیوطی، *الدر*...، ۵/۱۶۱ـ۱۶۵؛ مجلسی، ۱۳/۴۰۹ـ۴۳۴). ستایش *قرآن* کریم از شخصیت لقمان از یک‌سو، و نقل افسانه‌هایی گوناگون از لقمان که اعمالی ناپسند از دیدگاه اخلاق اسلامی، چون قتل فرزند به‌خشم و زیاده‌روی در اکل (نک: ابوهلال، *جمهرة*، ۱/۲۰۱ـ۲۰۲) را به این حکیم نسبت داده‌اند، موجب گشته است که برخی نویسندگان اسلامی برای رفع این مشکل، لقمانِ *قرآن* را شخصی جز لقمان عادی بینگارند (مثلاً نک: جاحظ، *البیان*، ۱/۱۶۲؛ نجاشی، ۲۴۲؛ زمخشری، ۱/۷۰).

در شمار حکیمان عرب به روزگاری نه‌چندان دور از بعثت، اکثم بن صیفی نامبردار است (نک: ابن حبیب، ۱۳۴) که حکمتهای او تا قرنها پس از ظهور اسلام در میان عرب تداول داشته است. بسیاری از ضرب‌المثلهای مشهور عربی از کلمات قصار اکثم دانسته شده (نک: زمخشری، ۱/۲۹۸، ۳۰۳، ۳۳۳، جم ؛ نیز ابن عبدربه، ۳/۷۶ـ۸۰)، و گفتارهای بلند و کوتاه او در منابع گوناگون ادب گرد آمده است (مثلاً نک: جاحظ، همان، ۲/۵۴، ۳/۱۶۰؛ ابوحاتم، ۱۴ـ ۲۵؛ سیوطی، *المزهر*، ۱/۵۰۱ـ۵۰۲، به نقل از *امالی* ابن درید؛ نیز برای تألیفی با عنوان *اخبار اکثم* از عبدالعزیز جلودی، نک: نجاشی، ۲۴۳).

سرانجام، باید از قُس بن ساعدهٔ ایادی نام برد که اواخر عمر او با کودکی پیامبر(ص) همزمان بوده، و بر پایهٔ روایاتی، پیامبر(ص) حکمتهای او را ارج می‌نهاده است (نک: ابوحاتم، ۸۹؛ ابن بابویه، *کمال‌الدین*، ۱/۱۶۷). تا سدهٔ ۴ق/۱۰م هنوز حکمتهای فراوانی به نثر و نظم از زبان قس بن ساعده تداول داشته است (نک: مسعودی، ۱/۸۳ـ ۸۴) و نمونه‌هایی از اندرزهای او را می‌توان در آثار کهن اسلامی بازیافت (مثلاً نک: همانجا؛ ابوحاتم، ۸۸ ـ۸۹؛ ابن بابویه، همان، ۱/۱۶۶ـ۱۶۹؛ ابوعلی مسکویه، ۱۵۵ـ۱۵۶؛ مفید، *امالی*، ۳۴۲؛ نیز برای حکمتهایی از دیگر حکیمان کهن عرب، نک: ابوحاتم، ۲۸، ۵۹ـ۶۴؛ ابن بابویه، همان، ۲/۵۵۱، ۵۶۸ـ۵۶۹، ۵۷۳ـ۵۷۵).

اخلاق در *قرآن*:

حکمت که در دورهٔ پیش از اسلام نزد عرب به مفهوم خردِ اخلاقی بود، در *قرآن* کریم نیز همان معنی را حفظ کرده، و با نگرشی ستایش‌آمیز از آن یاد شده، و آمده است که خداوند به لقمان حکمت عطا کرده است (لقمان/۳۱/۱۲؛ نیز نحل/۱۶/۱۲۵: عطف موعظهٔ حسنه بر حکمت). در *قرآن* کریم به هنگام سخن گفتن از آنچه خداوند به پیامبران خود عطا کرده، بارها «حکمت» در عرض «کتاب» آمده (بقره/۲/۲۳۱، ۲۵۱، ...)، و در تبیین اهداف رسالت نیز همواره تعلیم حکمت در کنار آموختن کتاب جای گرفته است (بقره/۲/۱۲۹، ۱۵۱، ...).

همچنین واژهٔ تزکیه که به معنی پاک کردن نفس از رذایل و آراستن آن به فضایل اخلاقی آمده است، در آیاتی چند از *قرآن* کریم در کنار تعلیم کتاب و حکمت، از اهداف رسالت پیامبر(ص) شمرده شده، و جز در یک آیه (بقره/۲/۱۲۹)، همواره تزکیه بر تعلیم مقدم شده است (بقره/۲/۱۵۱؛ آل عمران/۳/۱۶۴؛ جمعه/۶۲/۲). همچنین در آیاتی سخن از آن رفته که تزکیه مایهٔ رستگاری انسان در حیات اخروی است (نک: اعلیٰ/۸۷/۱۴؛ شمس/۹۱/۹). بر این پایه، پیش از هر سخن باید به این حقیقت توجه کرد که آراستن مردم به اخلاقی شایسته، از جمله اهداف اصلی در تعالیم قرآنی و رسالت پیامبر اکرم (ص) بوده است.

انسانِ مخاطب دستورهای اخلاقی *قرآن*: آیاتی در *قرآن* کریم وجود دارند که انسان را آفریده‌ای برتر معرفی می‌کنند (مؤمنون/۲۳/۱۴؛ تین/۹۵/۴)؛ در داستان آفرینش آدم نیز، انسان به عنوان خلیفهٔ خداوند بر زمین به فرشتگان نمایانده شده است (بقره/۲/۳۰). با اینهمه، در *قرآن* کریم انسان بارها به سبب اخلاق ناپسند سرزنش شده، و صفاتی چون ستمکاری، ناسپاسی، شتابزدگی و نادانی به‌طور عام به انسان نسبت داده شده است (مثلاً نک: ابراهیم/۱۴/۳۴؛ اسراء/۱۷/۱۱؛ احزاب/۳۳/۷۲). در مقام تحلیل این آیات، می‌توان گفت که انسان از دیدگاه *قرآن*، موجودی است که همواره آمادگی انحراف از جادهٔ صواب و روی کردن به کردار ناپسند را داراست و نیرویی پر توان باید تا او را از این انحراف باز دارد (نیز نک: یوسف/۱۲/۵۳). در فرهنگ قرآنی، دو نیروی نفس و شیطان، یکی از درون و دیگری از برون انسان را به زشتکاری فرا می‌خوانند و انسان موظف به خودداری از پیروی آن‌دو است:

نفس: نفس انسانی در فرهنگ *قرآن*، طبیعتی است با گرایشهای متقابل که گاه در جایگاه وعظ می‌نشیند و انسان را به‌سبب بدکاری به سرزنش می‌گیرد (نفس لوّامه) (نک: قیامت/۷۵/۲)، اما در غالب آیات قرآنی، بیشتر بر نقش نفس به عنوان دورکنندهٔ انسان از نیک کرداری و فرمان‌دهنده به زشتکاری تأکید شده است (نفس امّاره) (نک: یوسف/۱۲/۵۳، ...). نفس دارای هواهایی است که انسان را به هر سو می‌کشاند و پیروی از هوای نفس جز گمراهی و زشتکاری به بار نمی‌آورد (نک: نجم/۵۳/۲۳، ...) و از همین‌روست که انسان خدا ترس موظف بر آن است که نفس خود را از هوا برکنار دارد (نازعات/۷۹/۴۰). جامع‌ترین گفتار دربارهٔ نفس در سورهٔ شمس (۹۱/۷ـ۱۰) دیده می‌شود که بر پایهٔ آن خداوند هم فجور و هم تقوا را به انسان الهام کرده، و این انسان است که خود با تزکیهٔ نفس به رستگاری می‌رسد و با پیروی از هوای نفس راه زیانکاری می‌پیماید.

شیطان: شیطان در *قرآن* کریم به عنوان دشمن ناپیدای انسان معرفی شده (یوسف/۱۲/۵؛ اسراء/۱۷/۵۳) که همواره به دنبال آن است که او را خوار سازد (فرقان/۲۵/۲۹) و در آغاز آفرینش نیز همو بود که با وسوسه و فریب آدم و حوا را از بهشت بیرون راند (بقره/۲/۳۶). در *قرآن*، شیطان به عنوان نماد رذایل اخلاقی شناخته شده است که انسان را به سوی ارتکاب اعمال ناشایست فرا می‌خواند (مثلاً نک: بقره/۲/۲۶۸؛ مائده/۵/۹۰ـ۹۱) و در آیاتی پرشمار انسان از پیروی او به شدت نهی شده است (بقره/۲/۱۶۸، ...).

شیطان در فرهنگ قرآنی، همانند هر مخلوق دیگر تحت سیطرهٔ

خداوند است و جز عاملی برای آزمودن انسان نیست؛ او در گمراه ساختن انسانها، توان چندانی ندارد و به تعبیر *قرآن*، دارای «کیدی ضعیف» است (نساء/۴/۷۶). ظهور کید شیطان در نیک جلوه دادن رذایل در نظر زشتکاران (انعام/۶/۴۳، ...) و از همه مهمتر بردن ذکر خداوند از یاد انسان است (انعام/۶/۶۸،...). در آیه‌ای از سورهٔ مائده (۵/۹۱) به صراحت بازداشتن از ذکر پروردگار و برانگیختن بر کردار زشت، از ویژگیهای شیطان دانسته شده است.

در مقایسه‌ای میان آیات مربوط به نفس و شیطان، گاه خصوصیاتی مشترک دیده می‌شود؛ آنچه نجات دهندهٔ انسانها از وسوسه‌های نفس و شیطان است، رحمت خداوندی است (یوسف/۱۲/۵۳: دربارهٔ نفس؛ نساء/۴/۸۳: دربارهٔ شیطان) و پیروی انسان از وساوس نفس و شیطان مایهٔ خسران و زیانکاری است (شمس/۹۱/۱۰: دربارهٔ نفس؛نساء/۴/۱۱۹: دربارهٔ شیطان؛ نیز نک: عصر/۱۰۳/۲).

خُلق و عمل: در فرهنگ قرآنی، انسان به‌طور عام برخی صفات ناپسند را به عنوان خوی و خلق همراه دارد و در کنار آیاتی که انسان را به صفاتی چون ناسپاسی و ستمکاری متصف می‌سازند، گاه برخی صفات نکوهیده در آفرینش با انسان قرین می‌گردند. در آیه‌ای از سورهٔ معارج (۷۰/۱۹) آمده است که انسان «هَلوع» (= ناشکیبا و آزمند) آفریده شده، و حتیٰ در آیه‌ای دیگر (انبیاء/۲۱/۳۷) آمده است که انسان از «عَجَل» (= شتابزدگی) خلق شده است. نهادن این آیات در کنار آیاتی که پس از خلقت، دو راه راست و ناراست را در پیش انسان قرار می‌دهند (مثلاً انسان/۷۶/۲ـ۳؛ شمس/۹۱/۷ـ۱۰)، روشن می‌سازد که این آیات به مفهوم اصیل بودن برخی صفات نکوهیده در طینت و فطرت انسان نمی‌تواند بود. در تنها آیه از *قرآن* کریم (روم/۳۰/۳۰) که سخن از چگونگی آفرینش انسان و فطرت او به میان آمده است، صفت نهفته در وجود او همانا خداجویی و روی آوردن به راه راست شمرده شده است (نیز نک: آیات مربوط به «قلب سلیم»، شعراء/۲۶/۸۹، ...).

قرآن کریم هرگز به وجود تفاوتی میان انسانها در مقام خلقت و فطرت اشاره نکرده است و اندیشهٔ طینت نیک و بد اساساً در *قرآن* دیده نمی‌شود. از دیدگاه *قرآن*، نفس انسانی به گونه‌ای خلق شده است که آمادگی آلوده شدن به زشتی را بسیار دارد و از همین روست که بارها بر وجود صفات نکوهیده در انسانها تأکید شده، و در سراسر *قرآن* با اشاره به آلایشهای نفسانی، تزکیه و پالودن نفس از زشتیها از مهمترین اهداف ارسال پیامبران دانسته شده است.

وجود خُلق و خوی، به مفهوم ملکه‌ای که بر نفس انسان چیره باشد، در *قرآن* امری پذیرفته شده است، چنانکه در ستایش از پیامبر اکرم (ص) او دارای خُلقی عظیم دانسته شده (قلم/۶۸/۴)، و در دگرسو، صفاتی چون «شُح» (= حرص و بخل) به‌گونه‌ای معرفی گشته است که کاملاً می‌توان آن را خویی برای نفس انگاشت (نک: نساء/۴/۱۲۸). آنچه شایسته است بدان توجه شود، این است که در *قرآن* به خویها اصالت داده نشده، و خلقی نفسانی چون شُح را می‌توان مهار کرد (نک: حشر/۵۹/۹؛ تغابن/۶۴/۱۶). فرهنگ اخلاقی *قرآن* بیش از هرچیز به «عمل» اصالت داده است و صفات ارزشمند نفسانی چون تقوا نیز جز به‌دل دست یافتنی نیستند. در *قرآن* کریم تعبیرهای گوناگونی برای ارزش‌گذاری اعمال انسان به‌کار رفته است: اعمال پسندیده با تعبیرهایی چون «صالحاً/الصالحات»، «الحسنة/الحسنات»، «خیراً/الخیرات» و «المعروف» وصف شده، و کردار زشت با تعابیری چون «السیئة/السیئات»، «الفحشاء/الفواحش» و «المنکر» خوانده شده‌اند.

کلیات نظام اخلاقی *قرآن*: نظام اخلاقیِ مطرح شده در *قرآن* کریم نظامی دینی است و پایهٔ دستورهای آن، رابطهٔ انسان با خداوند است. انسان هدایت نخستین را از خداوند دریافت داشته است و این توانایی را دارد که با سپاس بر هدایت الٰهی راه راستی را پیش گیرد، یا در راه زشتکاری گام گذارد (نک: انسان/۷۶/۲ـ۳؛ شمس/۹۱/۸ـ۱۰). *قرآن* کریم بارها اطاعت از رسول خدا را در کنار اطاعت از خداوند قرار داده (مثلاً آل عمران/۳/۳۲)، و در آیه‌ای به صراحت چنین آمده است که آنچه را رسول آورده، برگیرید و آنچه را از آن نهی کرده، واگذارید (حشر/۵۹/۷). *قرآن* رسول اکرم را برای مؤمنان اسوه‌ای نیک‌معرفی‌کرده‌است (احزاب/۳۳/۲۱) و بدین‌ترتیب‌نه‌تنها دستورهای گفتاری، بلکه کردار پیامبر(ص) نیز برای مسلمانان نمونه‌ای اخلاقی معرفی شده است.

مطرح گشتن حب و بغض الٰهی نسبت به افعال گوناگون در نظام ارزشی *قرآن*، دستورهای اخلاقی را از صورت امر مولویِ صرف خارج کرده، و حالتی ویژه بدان بخشیده است؛ برپایهٔ آیات متعدد از *قرآن* کریم خداوند کردارهای ناپسند همچون «فساد» را دوست نمی‌دارد (بقره/۲/۲۰۵، ...) و افعالی چون احسان و تطهُّر (پاکی جستن) را دوست می‌دارد (بقره/۲/۱۹۵، ۲۲۲، ...). دوست داشتن و دوست نداشتن خداوند که در برخی از آیات به افعال بازگردانده شده است، در غالب موارد به فاعل آنها بازمی‌گردد و در قالب دوستی خداوند با عاملان افعال شایسته و دوستی نداشتن او با مرتکبان اعمال ناشایست جلوه می‌کند (نک: آیات یاد شده). بدین‌ترتیب کردار انسان می‌تواند موجب دوستی خداوند، یا سلب دوستی وی گردد. از همین‌رو *قرآن* به کسانی که خداوند را دوست می‌دارند، فرموده است تا با پیروی کردن از دستورهای پیامبر(ص) شرایط آن را فراهم سازند که خداوند نیز ایشان را دوست بدارد (آل عمران/۳/۳۱؛ نیز برای حُبّ دو جانبه میان انسان و خداوند، نک: مائده/۵/۵۴).

در مطالعهٔ نظام اخلاقی *قرآن*، دو مفهوم «بِرّ» و «تقوا» از بیشترین اهمیت برخوردارند و خود نیز با یکدیگر پیوندی مستحکم دارند:

بِرّ: برّ در لغت و تفاسیر به معنی نیکوکاری دانسته شده است، اما از برخی کاربردهای قرآنی آن (مثلاً طور/۵۲/۲۸؛ عبس/۸۰/۱۶) برمی‌آید که برّ در واژگان *قرآن* صرفاً به مفهوم عمل به احکام شرعی نیست و اصولاً نیکوکاری را به معنای عام در برمی‌گیرد (نیز نک: ابوهلال، *الفروق*،... ۱۶۲). *قرآن* کریم در یک آیه برّ را در برگیرندهٔ برخی عناصر

دینی از عقاید و فرایض و نیز تخلق به صفات پسندیده چون اکرام مستمندان، وفای به عهد و صبر در دشواریها دانسته است (بقره/۱۷۷/۲). برّ در قرآن تعبیری رسا، و جامع فضایل دینی- اخلاقی است و بر همین پایه است که در آیات متعدد، ابرار به عنوان راه یافتگان به بهشت و رستگاران معرفی شده‌اند (نک: مطففین/۸۳/۱۸، ۲۲، ...).

قرآن کریم در یک‌جا (مائده/۵/۲) اِثم را با برّ مقابل نهاده، و در دو جای دیگر (انفطار/۸۲/۱۳، ۱۴؛ مطففین/۸۳/۷، ۱۸) آن را در برابر «فجور» آورده است. برابر دانستن برّ و تقوا در آیه‌ای از سورهٔ بقره (۱۸۹/۲)، قرین ساختن برّ و تقوا در جاهای دیگر (مائده/۵/۲؛ مجادله/۵۸/۹)، و تقابل تقوا و فجور در دیگر آیات (ص/۳۸/۲۸؛ شمس/۹۱/۸) نشان از ارتباطی بسیار نزدیک میان دو مفهوم برّ و تقوا دارد.

تقوا: با بررسی کاربردهای قرآنی تقوا، باید گفت که تقوا صرفاً دارای یک مفهوم سلبی، و به معنی پرهیز از کردار ناپسند نیست، بلکه ملکه‌ای است در درون انسان که افزون بر دور ساختن او از زشتکاری (فجور)، وی را به نیکوکاری (برّ) فرا می‌خواند (قس: تقابل فجور با برّ و نیز با تقوا، در سطور پیشین). بدین‌ترتیب است که در آیاتی پرشمار، صفت تقوا با اعمال پسندیدهٔ گوناگون، و نه صرفاً با ترک اعمال ناپسند قرین گردیده است؛ از این گونه است قرین گشتن تقوا با اعمال پسندیدهٔ اخلاقی چون وفای به عهد (آل عمران/۳/۷۶، ...)، اصلاح [میان مردم] (نساء/۴/۱۲۹، ...)، احسان (آل عمران/۳/۱۷۲، ...)، عفو (بقره/۲/۲۳۷) و صبر (آل عمران/۳/۱۲۰، ...). دو صفت قرین برّ و تقوا نمایندهٔ نظام اخلاق دینی در *قرآن* اند و آیاتی متعدد با سیاق «وَ مَنْ یَتَّقِ اللّٰهَ...» و «...لَعَلَّکُمْ تَتَّقونَ/لَعَلَّهُمْ یَتَّقونَ»، تخلق مردمان به [برّو] تقوا را از اهداف رسالت برشمرده‌اند، چنانکه دعوت پیامبران پیشین نیز همواره به تقوا بوده است (نک: شعراء/۲۶/۱۰۶، ۱۲۴، ۱۴۲، ۱۶۱، ۱۷۷؛ صافات/۳۷/۱۲۴). *قرآن* کریم خود هدایت برای اهل تقواست (بقره/۲/۲) و گرامی‌ترین مردم نزد خداوند با تقواترین آنان است (حجرات/۴۹/۱۳). در نگرش به عاقبت انسان، تقوا بهترین توشه برای آخرت (بقره/۲/۱۹۷)، و مایهٔ نیک‌بختی و رستگاری اوست (نبأ/۷۸/۳۱).

تأثیر انگیزه بر ارزش عمل: بی‌تردید در *قرآن* کریم آن عملی پسندیده است که با انگیزهٔ به‌دست آوردن رضای پروردگار صورت گرفته باشد و همین عمل است که «اجری عظیم» در پی دارد (بقره/۲/۲۰۷، ۲۶۵؛ نساء/۴/۱۱۴، ...). در ارزش‌گذاری اعمالی مانند انفاق که ممکن است شائبه‌ای از انگیزهٔ نفسانی چون خودنمایی در آن باشد، همواره پرهیز از این شائبه موردتوجه بوده، و انفاق پنهان بر عمل آشکار مقدم شده است (نک: بقره/۲/۲۷۴، ...). *قرآن* کریم انفاقی را که با منّت نهادن بر شخص مستمند همراه باشد، باطل و بی‌ارزش می‌شمارد و این انفاق را قرین ریا می‌خواند (بقره/۲/۲۶۲-۲۶۴). در *قرآن* کریم ریا و خودنمایی در برابر مردم، در اعمال گوناگون فردی و اجتماعی چون اقامهٔ نماز، انفاق و جهاد موردتوجه قرار گرفته است و نه‌تنها از بطلان عمل به ریا سخن رفته، بلکه خود عملی ضداخلاقی شمرده شده، و به عذاب الٰهی نیز وعید داده شده است (نک: ماعون/۱۰۷/۵-۶؛ نساء/۴/۳۸؛ انفال/۸/۴۷).

الزام‌آور بودن دستورهای اخلاقی *قرآن*: نظام اخلاقی مطرح شده در *قرآن* کریم که یک نظام اخلاق دینی است، گونه‌ای از نظارت و محاسبهٔ ناپیدا را به همراه دارد؛ ناظرانی از جانب خداوند (کراماً کاتبین) اعمال نیک و زشت انسان را در نامه‌ای می‌نگارند که به هنگام برپایی قیامت به دست وی داده خواهد شد تا محاسبهٔ اعمال او بر آن پایه صورت پذیرد (نک: انفطار/۸۲/۱۱، ...). این محاسبه آن اندازه دقیق است که هرکس ذره‌ای عمل نیک کرده باشد، پاداش کردار خود، و آن کس که ذره‌ای بد کرده باشد، سزای آن کردار را خواهد دید (نک: زلزال/۹۹/۷-۸). نظارت بی‌انقطاع الٰهی و پاداش و سزای اعمال نیک و بد که به عنوان فرهنگی حاکم بر نظام اخلاقی در سراسر *قرآن* کریم بازتاب یافته است، ضامنی مطمئن برای اجرای دستورهای اخلاقی در حالت «ذِکر» است، یعنی حالتی که انسان مؤمن، نظارت الٰهی را بر اعمال خود و نیز جزای اخروی را در یاد داشته باشد.

ذکر: عنصر ذکر در فرهنگ قرآنی با اهمیت فراوان تلقی شده، و در جای جای آیات از آن سخن آمده است. اعراض از ذکر خداوند، از یک‌سو موجب می‌شود که انسان به شیطان نزدیک گردد و به زشتکاری روی آورد (زخرف/۴۳/۳۶) و از دگرسو باعث تنگی معیشت او می‌شود (طه/۲۰/۱۲۴). انسان مأمور است که همواره ــ حتیٰ آنگاه که در حال عبادت نیست ــ خداوند را به یاد آورد (نک: نساء/۴/۱۰۳؛ احزاب/۳۳/۴۱، ...)؛ اهل تقوا هرگاه با وسوسه‌ای از شیطان روبه‌رو گردند، آن را با ذکر خداوند دور می‌سازند (اعراف/۷/۲۰۱). بنابر آیه‌ای در سورهٔ رعد، قلب انسانها با ذکر خداوند آرامش می‌یابد (۱۳/۲۸). در وصف حالات قلبی انسان، *قرآن* قسوت قلب زشت‌کاران را با نسیان خداوند (انعام/۶/۴۳-۴۴)، و خشیت و خشوع نیکان را با ذکر او (طه/۲۰/۳؛ حدید/۵۷/۱۶؛ اعلیٰ/۸۷/۱۰) قرین ساخته است. افزون بر ذکر نفسی، پیامبر(ص) بر آن مأمور بوده تا مردم را به ذکر وادارد (نک: ذاریات/۵۱/۵۵؛ اعلیٰ/۸۷/۹، ...) و *قرآن* کریم خود بارها در آیات گوناگون ذکر نام گرفته است (مثلاً حجر/۱۵/۹). در آیات متعدد *قرآن* از «تذکیر» و حاصل آن «تذکُّر» سخن به‌میان آمده، و اشاره شده است که مؤمنان (ذاریات/۵۱/۵۵) و خردمندان (بقره/۲/۲۶۹، ...) از این تذکیر بهره می‌گیرند. گاه نیز تذکیر از جانب مؤمنان است (اعراف/۷/۱۶۵، ...) که با امر به معروف و نهی از منکر در فرهنگ قرآنی ارتباط می‌یابد.

قرآن کریم نخستین عبادت مفروض، یعنی نماز را برای یاد کردن خداوند و ذکر دانسته (طه/۲۰/۱۴)، و از همین‌روی، از ویژگی بازدارندگی نماز از زشتکاری، سخن به میان آمده است؛ با توجه به آیه‌ای از سورهٔ عنکبوت (۲۹/۴۵)، نماز از آنجا که خود حالتی از ذکر است، انسان را از زشتکاری و بدکرداری برحذر می‌دارد، اما در ذیل

همان آیه بر اصالت ذکر تأکید گشته، و بر این امر تصریح شده که ذکر خداوند بزرگ‌تر است (نیز نک: بقره/۲/۴۵).

اخلاق قرآنی و فقه: با وجود اینکه در عصر تدوین علوم اسلامی، اخلاق مسیری نسبتاً مستقل از علم فقه را طی کرده است، اما در فرهنگ اسلامی تعیین مرزی میان دستورهای اخلاقی و احکام فقهی امکان پذیر نیست. در جای جای *قرآن*، دستورهایی که در منابع فقهی موضوع علم فقه شمرده شده‌اند، از قبیل اقامهٔ نماز و ادای زکات، در کنار دستورهایی مانند امر به صبر آمده‌اند که هیچ‌گاه صورت موضوعی فقهی به خود نگرفته‌اند. وارد نشدن شماری از دستورهای اخلاقی *قرآن* در منابع فقهی نباید بدین‌معنی تلقی شود که این دستورها از نظر *قرآن* کریم الزام‌آور نیست و ترک آنها مستوجب جزا نخواهد بود، بلکه این دستورها از آن‌رو به منابع فقهی راه نیافته‌اند که موضوع آنها گاه حالات روحی مانند صبر است (نه عمل) و گاه اعمالی آن اندازه کلی و فراگیر است ــ مانند مال اندوزی ــ که نمی‌توان آنها را با همان کلیت در چارچوب قوانین فقهی قرار داد.

با این مقدمه باید یادآور شد که دستوهای اخلاقی و غیرفقهی *قرآن* نیز گاه در وعد و وعید کم از دستورهای فقهی ندارند؛ *قرآن* کریم به آن کس که مثلاً حالت بخل یا تکبر را در نفس خود پرورش دهد، وعید آتش داده (آل‌عمران/ ۳/۱۸۰؛ زمر/۳۹/۶۰، ...)، و به‌سان نمونه‌ای در اعمال، آن کس را که مال اندوزد و از انفاق آن خودداری ورزد، از عذاب جهنم بیم داده است (نک: توبه/۹/۳۴؛ همزه/۱۰۴/۱ـ۲). تعبیر تند و هشدار دهندهٔ «کَبُرَ مَقْتاً عِنْدَاللّٰهِ» دربارهٔ کسانی آمده است که به آنچه می‌گویند، عمل نمی‌کنند (صف/۶۱/۳).

غایت نظام اخلاقی *قرآن*: در تعبیری کلی باید گفت که زندگی دنیا از نظر *قرآن* تنها آزمایشی برای زندگی آخرت است و از همین‌روی غایت اصلی از اعمال دنیا را باید در دستاوردهای اخروی جست و جو کرد.

دنیا و آخرت: در آیات قرآنی، زندگانی دنیا با تعبیراتی چون «متاع غرور» (آل عمران/۳/۱۸۵) و لهو و لعب (انعام/۶/۳۲) وصف شده، و با تأکید بر این تفکر که دنیا تنها جایگاهی برای آزمایش است (نک: کهف/۱۸/۷، ...)، روی کردن به دنیا سرزنش شده است (بقره/۲/۲۱۲). *قرآن* کریم به آنان که زندگانی دنیا را بر آخرت برمی‌گزینند، عذاب اخروی وعید داده (نازعات/۷۹/۳۷ـ۳۹)، و قارون را به عنوان نمادِ این گروه از آخرت فروشان به زیورهای دنیا، معرفی نموده است (قصص/ ۲۸/۷۹، ...). در *قرآن* کریم نعمتهای دنیوی در برابر نعم اخروی ناچیز دانسته شده (توبه/۹/۳۸؛ نیز نک: نساء/۴/۷۷)، و سرای آخرت حیات جاودان شمرده شده است (عنکبوت/۲۹/۶۴).

این نکته نباید ناگفته ماند که *قرآن* کریم مؤمنان را به ترک دنیا فرا نخوانده، و رهبانیت را شیوه‌ای صحیح در برخورد با نعم دنیا ندانسته است (نک: حدید/۵۷/۲۷). در دعایی کوتاه که *قرآن* به مؤمنان آموخته است، اهل ایمان از خداوند می‌خواهند تا به آنان هم در دنیا و هم در آخرت حسنه (= نیکویی) عطا کند (بقره/۲/۲۰۱)؛ حتیٰ ثواب و عقاب الٰهی نیز منحصر به جهان واپسین نیست و درحدی محدود در دنیا نیز پاداش و سزا داده می‌شود (نک: آل عمران/۳/۱۴۸؛ رعد/۱۳/۳۴). با توجه به این آیات، از یک‌سو باید پذیرفت که نیک بختی و نگون بختی بزرگ همانا در آخرت است، اما از دگرسو زندگی دنیا نیز در فرهنگ قرآنی از اهمیتی در حد خود برخوردار است و نیک بختی و نگون‌بختی در آن نیز راه دارد. تعبیر قرآنیِ «خَسِرَالدُّنْیا و الآخِرَةَ» (حج/۲۲/۱۱)، نشان از خسرانی عظیم در هر دو جهان دارد.

نیک بختی در دنیا: از آنجا که دنیا برای آزمایش و امتحان انسان است، برپایهٔ تعالیم *قرآن* سختیها و مصیبتهایی که بر انسان وارد می‌آید، چیزی جز آزمون نیست و نباید نگون‌بختی تلقی گردد، چنانکه گشایشها و بی‌نیازیها نیز نمی‌تواند به مفهوم نیک‌بختی انگاشته شود. در آیه‌ای از سورهٔ انبیاء سخن از آزمایش انسانها گاه به شر (مصیبتها) و گاه به خیر (نعمتها) به میان آمده است (۲۱/۳۵) و در آیه‌ای دیگر در توضیح آزمایش به مصایب چنین آمده که خداوند انسان را به مصیبتهایی از قبیل ناامنی، گرسنگی، تلف شدن اموال و مرگ نزدیکان می‌آزماید (بقره/ ۲/۱۵۵). پیامبران که برگزیدهٔ مردمان هستند و *قرآن* آنان را در زندگی دنیا نیز همچون آخرت به نیک‌بختی می‌شناسد، در زندگانی دنیا به سخت‌ترین آزمایشها تن داده‌اند، چنانکه در *قرآن* داستانهایی در شرح آزمایشهای ابراهیم و ایوب (ع) آمده است (نک: بقره/۲/۱۲۴، ...)، انسان نگون بخت در زندگانیِ دنیا، آن کسی است که همواره بر آنچه از کف داده، یا به دست نیاورده است، افسوس خورد (حدید/ ۵۷/۲۳) و چون سختی و مصیبتی بر او وارد شود، ناشکیبا گردد و دچار ناامیدی شود (نک: هود/ ۱۱/۹؛ اسراء/۱۷/۸۳؛ معارج/ ۷۰/۲۰)، یا آن را خواری و خفتی از سوی خداوند انگارد (فجر/۸۹/۱۶).

بدین‌ترتیب نیک‌بختی در حیات دنیا را نباید در فراوانی نعمتها، بلکه باید در این امر جست‌وجو کرد که رجا جای‌گزین ناامیدی، و صبر جای‌گزین ناشکیبی گردد. باید گفت: حتیٰ از پی هم آمدن و فرو ریختن نعمتهای دنیا بر بد کاران و ناسپاسان خود فزایندهٔ عذاب اخروی آنان است (نک: مزمل/۷۳/۱۱، ...) و اینکه انسان متنعم از آزمایش پسِ این نعمتها ناآگاه باشد، در *قرآن* کریم نکوهش شده است (فجر/۸۹/۱۵).

نیک‌بختی در آخرت: از دیدگاه *قرآن* نیک بختی در آخرت همانا روی سپید برآمدن از آزمون دنیا و برخورداری جاودان از نعیم اخروی است و در نقطهٔ مقابل، نگون‌بختی روی سیاه برآمدن از آزمایش دنیوی و مستوجب عذاب اخروی گشتن است. به تعبیر *قرآن* کریم، در روز قیامت مردم به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی اهل شقاوت، و گروهی اهل سعادت خواهند بود. اشقیا در آتش جاودان سزا خواهند دید و سعادتمندان در نعیم بهشت به پاداش کردار خود خواهند رسید (هود/ ۱۱/۱۰۵). دو مفهوم متقابل سعادت و شقاوت تنها در یک آیه از *قرآن* کریم به‌کار گرفته شده (همانجا)، و در آیاتی دیگر، دو تعبیر متقابل «اصحاب المیمنة» و «اصحاب المشئمة» به‌کار رفته است (واقعه/

۸/۵۴ ـ ۹؛ بلد/۹۰/۱۸ـ۱۹). آنچه در فرهنگ قرآنی برای باز نمودن مفهوم نیک‌بختی بیش از هر تعبیری به کار رفته، تعبیرهای «فلاح» و «فوز» برای سعادتمندی اخروی است.

در آخرت برای نیکوکاران غایتی که ارزشمندتر از به‌دست آوردن نعیم بهشت مـی‌تواند بود، رسیدن بـه «رضوان» خداونـد است (توبه/۹/۷۲، ...) و اوج سعادت انسان در قیامت، در کلامی از خداوند بازتاب یافته است که «ای نفس آرامش یافته، به‌سوی پروردگارت بازگرد که تو از او خشنودی و او از تو راضی است...» (فجر/۸۹/۲۷ـ۲۸).

مهم‌ترین دستورهای اخلاقی *قرآن*: دستورهای اخلاقی *قرآن* کریم آن اندازه گسترده است که مطرح کردن و تحلیل یکایک آنها در این مقاله امکان‌پذیر نخواهد بود؛ در اینجا تنها به بررسی اجمالی آن دسته از دستورها پرداخته می‌شود که *قرآن* بر آنها تأکیدی خاص داشته است:

قسط و عدل: *قرآن* کریم هدف از ارسال رسولان و انزال کتب آسمانی را قیام مردم به قسط دانسته است (حدید/۵۷/۲۵) و در سورهٔ آل‌عمران کسانی که مردم را به سوی قسط فرا می‌خوانند، به انبیاء الٰهی عطف شده‌اند (۳/۲۱). پیامبر اکرم(ص) خود مأمور بود تا به عدل و قسط حکم کند (مائده/۵/۴۲؛ شوریٰ/۴۲/۱۵) و خداوند مؤمنان را نیز فرمان داده تا در هر حکمی به عدل رفتار نمایند (نساء/۴/۵۸؛ نیز نک: نحل/۱۶/۹۰). رفتار به عدل قرین تقواست (مائده/۵/۸) و «قوام به قسط» از صفات اهل ایمان است (نساء/۴/۱۳۵؛ نیز آل عمران/۳/۱۸). در آیاتی چند از *قرآن* کریم از دوستی خداوند با اهل قسط سخن آمده است (نک: مائده/۵/۴۲، ...).

صبر: شکیبایی در به جای آوردن طاعت پروردگار و نیز در خودداری از معصیت خداوند آشکارترین چهرهٔ صبر در سراسر *قرآن* کریم است. سیمای دیگر صبر در *قرآن*، شکیبایی در برابر مصیبتهای گوناگون است که به عنوان آزمون بر انسان وارد می‌گردند و در این میان تنها صابـران از آزمایش رستگار برمـی‌آیند (نک: بقـره/۲/۱۵۵؛ حج/ ۲۲/۳۵؛ لقمان/۳۱/۱۷). به‌گاه سختی و دشواری، صابران روی به کفران نمی‌آورند و بر شکر پروردگار مداومت می‌ورزند؛ در *قرآن* کریم همواره واژهٔ «صبّار» در کنار «شکور» جای گرفته است (ابراهیم/ ۱۴/۵، ...). در دو آیه از *قرآن* کریم، از زبان مؤمنانی که در معرض سخت‌ترین آزمایشها قرار گرفته‌اند، دعایی با این مضمون آمده است که از خداوند درخواست می‌کنند تا صبر را [همچون نعمتی] بر آنان فرو ریزد (بقره/ ۲/۲۵۰؛ اعراف/۷/۱۲۶) و در آیه‌ای دیگر به اهل ایمان سفارش شده تا در هنگام سختی از صبر و نماز یاری جویند (بقره/ ۲/۱۵۳).

چهره‌ای دیگر از صبر در *قرآن* کریم، شکیبایی در برابر رفتار ناشایست مردمان است. *قرآن* درگذشتن از بدیهای دیگران و بخشش یا برتافتن آن را صبری ستوده شمرده است (فرقان/۲۵/۶۳؛ شوریٰ/ ۴۲/۴۳؛ مزمل/۷۳/۱). اینگونه صبر، یعنی پاسخ گفتن بدی دیگران با نیک کرداری، موجب اجری افزون برای مؤمنان می‌گردد (نک: رعد/۱۳/۲۲؛ قصص/۲۸/۵۴؛ نیز فصلت/۴۱/۳۴). صبر یکی از مهم‌ترین صفاتی است که در *قرآن* کریم بر آن تأکید شده است و در دو آیه از سورهٔ انفال (۸/۴۶، ۶۶) بر این نکته اشارت رفته که خداوند همراه صابران است و مؤمنان فراخوانده شده‌اند تا همواره یکدیگر را به صبر و شکیبایی دعوت کنند (بلد/۹۰/۱۷؛ عصر/۱۰۳/۳).

از دیگر فضایل اخلاقی که در *قرآن* کریم با تأکید و تکرار بر آنها فرمان داده شده، اینهاست: رحمت و مهربانی (بلد/۹۰/۱۷، ...)، نیکوکاری‌نسبت‌به والدین (بقره/۲/۸۳، ...)، صلهٔ‌رحم (بقره/۲/۲۷،...؛ قس: محمد/۴۷/۲۲)، انفاق و یاری نسبت به تنگدستان و یتیمان (انسان/۷۶/۸،...)، وفای به عهد و ادای امانت (بقره/۲/۲۸۳،...) و درستکاری در کیل و وزن (اسراء/۱۷/۳۵، ...).

اخلاق قرآنی و سنت نبوی: نظام اخلاقی حاکم بر سنت نبوی، به‌طبع همان نظام اخلاقی *قرآن* کریم بوده، و خطوط اصلی تعالیم اخلاقی پیامبر(ص) نیز چیزی جز آموزشهای قرآنی نبوده است؛ اما باید دانست که تعالیم اخلاقی ارائه شده در *قرآن* کریم نیز همچون دیگر معارف قرآنی، در گفتار و کردار پیامبر اکرم (ص) تبیین گردیده، و مضامین آن بسط داده شده است. اهمیت آموزش اخلاقی در سنت نبوی به پایه‌ای است که در حدیثی مشهور از رسول اکرم(ص)، غایت از بعثت آن حضرت نمایاندن اخلاق پسندیده دانسته شده است (نک: مالک، *الموطأ*، ۲/۹۰۴؛ حـاکم، ۲/۶۱۳؛ طوسـی، *امالی*، ۲/۲۰۹). بر پایـهٔ روایات گوناگون، رسول اکرم(ص) در یکی از «استعاذه»های مشهور خود از «سوء اخلاق» به خداوند پناه می‌جسته است (نک: ابوداوود، ۲/۹۱؛ نسایی، ۸/۲۶۴؛ نیز نک: ترمذی، ۵/۵۷۵). سرانجام، باید اشاره کرد که اهمیت آراسته شدن به اخلاق نیکو در سنت نبوی تا آنجاست که کامل‌ترین کسان در ایمان، نیک‌خوترین مؤمنان دانسته شده‌اند (نک: ابوداوود، ۴/۲۲۰؛ ترمذی، ۵/۹؛ کلینی، ۲/۹۹). در مطالعهٔ اخلاق در سنت نبوی و مقایسهٔ آن با تعالیم قرآنی، باید بیشتر به شناخت مواضع تأکید در آموزشهای نبوی توجه کرد؛ اما پراکندگی بسیار زیاد احادیث در مجامیع حدیثی از یک سو، و بررسی وضع اعتباری هر یک از احادیث از دیگر سو، تحقیق و تتبع گسترده‌ای را طلب می‌کند. در یک نگرش اجمالی بر احادیث اخلاقی در سنت نبوی شاید بتوان ستایش صفاتی چون امانت‌داری، اقتصاد در کسب و معیشت، و پرهیز از دلبستگی به مظاهر دنیا به عنوان فضایل، و نکوهش صفاتی مانند کذب، غیبت، نفاق و دورویی، حسد، خشم و بدزبانی به عنوان رذایل اخلاقی را از نکاتی دانست که بر آنها تأکید شده است. وجود دستورهای مشخص و مفصل برای آداب نشستن در مجالس، آداب ورود به منازل و آداب سلام و تحیت نیز از نمونه‌های بارز آموزش آداب معاشرت و اخلاق اجتماعی در سنت نبوی است که خود ریشه در آموزشهای *قرآن* دارد.

به طور کلی باید گفت دربارهٔ آن دسته از دستورهای اخلاقی که در

قرآن وارد شده‌اند، سنت نبوی تبیین کنندهٔ وظایف ناگفته است و گاه با ذکر مثالهایی، درک مطلب را به اذهان نزدیک‌تر می‌سازد. پرداختن به آن دسته از موضوعات اخلاقی که در قرآن کریم از آنها سخن به میان نیامده، دیگر وجههٔ سنت نبوی است. سرانجام، در احادیث منقول از پیامبر (ص) همراه آوردن فضایل اخلاقی با سخن از ثواب عمل و قرین ساختن رذایل با سخن از عقاب آنها، اسباب ترغیب و ترهیب را برای مسلمانان فراهم آورده است.

زمینه‌های پیدایی مکاتب اخلاقی

عالمان و حکیمان مسلمان با الهام گرفتن از تعالیم قرآن کریم و سنت پیامبر (ص) از روزگار صحابه همواره به مباحث اخلاقی توجهی ویژه داشته‌اند و در خلال ۱۴ قرن، با گوناگونی نگرشها و گرایشها، مکاتبی متنوع و آثاری پرشمار در این زمینه پدید آورده‌اند. گوناگونی دیدگاهها و گرایشهای این متفکران خود عاملی اساسی است در اینکه اسلوب تدوین و چگونگی پرداخت آثار اخلاقی دارای تنوعی گسترده باشد. در گفت و گو از پیدایش مکاتب اخلاقی، پیش از هر سخن باید یادآور شد که تاریخ شکل گیری اندیشه‌های این مکاتب به گونه‌ای منفک از مکاتب کلامی و فقهی، و به عبارتی عام منفک از دیگر معارف اسلامی قابل مطالعه نخواهد بود.

عالمان اسلامی از همان عصر صحابه، در آموزشهای اخلاقی خود نصوص قرآن کریم و حدیث نبوی را برای استحکام بخشیدن به مواعظ خود به کار می‌گرفتند، اما همواره بخش اصلی عبارات و شکل پرداخت اندرزها را درک و برداشتهای پندآموزان و اندرزگران تشکیل می‌داده است. این برداشتها از سویی از معانی آیات قرآنی و سنت نبوی ریشه می‌گرفت و از دگرسو، بر پایهٔ تعقل و تجربهٔ اشخاص نهاده می‌شد. این تعقل و تجربه گاه به شخص اندرزگر که حکیمی جهان دیده و آگاه به معارف اسلامی بود، باز می‌گشت و گاه حاصل تعقل و تجربه‌ای بلند مدت بود که بیش از تعلق به یک شخص، به یک جامعه با فرهنگ دیرینه تعلق داشت. اینگونه بود که حکمت خردمندان و ضرب المثلهای متعلق به عرب پیش از اسلام ــ تا آنجا که با تعالیم اسلامی سازگار و هم خوان بودند ــ بدون آنکه پرهیزی در میان باشد، به اندرزهای حکیمان مسلمان و آثار ایشان راه یافتند. همین فضای پذیرنده که دربارهٔ حکمتهای پسندیدهٔ دیگر مردمان نیز در میان بود، زمینهٔ آن گردید تا به ویژه در سده‌های نخستین اسلامی، همراه با روند آشنایی مسلمانان با فرهنگ دینی یهودیان و مسیحیان و فرهنگ ملی ایران و هند و یونان، حکمتهای باستانی این مردمان نیز به مواعظ اندرزگران مسلمان راه جویند. این حدیث نبوی که حکمت گمشدهٔ مؤمن است و وی آن را به هر جا که یابد، بر می‌گیرد، در سده‌های نخستین عملاً شعار عالمان اخلاق اسلامی بوده است (برای حدیث، نک: ترمذی، ۵/۵۱؛ ابن ماجه، ۲/۱۳۹۵؛ نیز نک: *نهج البلاغة*، حکمتهای ۷۹ و ۸۰).

اصولاً باید یادآور شد که اخلاق در سدهٔ ۱ق/۷م به عنوان یکی از زمینه‌های آغازین تفکر و درایت برای متفکران اسلامی مطرح بوده است و در مقایسه‌ای تاریخی می‌توان ادعا کرد که آموزشهای اخلاقی، نخستین تعالیم اسلامیند که در آنها با قرآن کریم و سنت نبوی در سطحی گسترده برخوردی درایی شده است. در سدهٔ ۱ق به روزگاری که در زمینهٔ تفسیر و فقه روی آوردن به رأی و نظر بسیار محدود دیده می‌شد، حکیمان و اندرزگران مسلمان خود را مجاز می‌شمردند تا با برداشتهایی از قرآن کریم و سنت نبوی بر پایهٔ خرد و حکمت به تبیین اخلاق اسلامی و گسترش دامنه‌های آن دست یازند.

در سخن از کهن‌ترین نمونه‌های اندیشهٔ اخلاقی، و نیز قدیم‌ترین متون اخلاقی باید به نامه‌هایی از امام علی (ع) اشاره کرد که صحت صدور آنها از پذیرش سندی کافی برخوردار است. در رأس این نامه‌ها، وصیت بسیار مشهور آن حضرت به فرزند خود امام حسن (ع)، یا محمد حنفیه با مطلع «من الوالد الفان...» جای دارد که در منابع گوناگون با سلسله اسانید متنوع نقل شده است (برای اسانید، مثلاً نک: ابن طاووس، ۱۵۷-۱۵۹، به نقل از ابواحمد عسکری و کلینی؛ طوسی، *الفهرست*، ۳۸؛ نجاشی، ۸). برخی قراین حکایت از آن دارند که نسخه‌های این نامه در سده‌های نخستین به صورت کتاب مستقل رواج داشته است (نیز نک: همانجاها؛ برای متن، نک: *نهج البلاغة*، کتاب ۳۱؛ ابن طاووس، ۱۵۹-۱۷۳؛ نیز ابن بابویه، *من لا یحضر...*، ۴/۲۷۵-۲۸۰). در ثلث نخست از این متن پیش از پرداختن به تفصیل مواعظ، مباحثی کلی دربارهٔ تزکیهٔ نفس مطرح گشته که از نظر تبیین نظام اخلاقی حاکم بر سخنان حضرت علی (ع) حائز اهمیت است. روح غالب بر این بخش تصویر زودگذر بودن جلوه‌های دنیا و فراخواندن انسان به پرهیز از دلبستگی مفرط بدان است. در این نامه انسان به زنده کردن قلب خود با موعظه، میراندن آن با زهد، نیرو دادن بدان با یقین، روشن ساختن آن به حکمت و خوار کردن آن با یاد مرگ و ... فرا خوانده شده است. این تقابلهای ظاهری با لحاظ کردن گونه‌گونی اعتبارها حرکتی در یک مسیر را می‌نماید و به بهترین شیوه پیوستگی میان مفاهیم وعظ، زهد، یقین، حکمت و ذکر را نشان می‌دهد.

همچنین در یکی از خطبه‌های بلند و مشهور آن حضرت، انسان موجودی با طینت آمیخته و دربردارندهٔ خصیصه‌های متقابل دانسته شده است؛ در خطبهٔ یاد شده، انسان موجودی برخوردار از نیروی تفکر و دارندهٔ معرفتی است که می‌تواند به یاری آن حق را از باطل تمیز دهد و این اندیشه از نظر فلسفهٔ اخلاق می‌تواند مورد توجه قرار گیرد (برای متن خطبه، نک: *نهج البلاغة*، خطبهٔ ۱؛ برای اسانید آن، نک: راوندی، *منهاج...*، ۱/۱۰۷).

اگرچه در یک گذار کلی بر تعالیم اخلاقی صحابه، ترک دلبستگی به مظاهر دنیا و یاد مرگ را می‌توان مشترک یافت، اما در چگونگی برخورد با زندگانی دنیا و بهره‌مندی نسبی از نعمتهای این جهان تفاوتهایی ظریف میان نگرشهای آنان دیده می‌شود. دوست داشتن فقر و ترجیح نهادن آن بر غنا که در تعالیم برخی از اصحاب به چشم می‌آید، در آموزشهای حضرت علی (ع) چهره‌ای دقیق‌تر و پیچیده‌تر دارد. نزد

آن حضرت فقر حالتی است که به طور قهری انسان را فرا می‌گیرد و راه نجات برای انسان مبتلا به فقر، در پیش گرفتن عفاف و چشم سیری، و برای انسان توانگر مداومت بر شکر است؛ اما فقر در بسیاری از موارد می‌تواند خود آفتی بر دین و عقل انسان باشد و بر ایمان و خرد او آسیب رساند (نک: *نهج البلاغة*، حکمتهای ۶۸، ۱۱۲، ۳۱۹، ۳۴۰؛ برای مصادر آنها، نک: کتب استناد *نهج البلاغة*).

در بعد اخلاق اجتماعی، امام علی (ع) در کردار و گفتار خود همواره به عنوان نماد عدالت‌خواهی شهره بوده، و در آثار منقول از وی نیز این روحیه در سطحی گسترده بازتاب یافته است. به ویژه باید به نامهٔ آن حضرت خطاب به مالک اشتر اشاره کرد که در آن به تفصیل نظام عادلانهٔ حکومت، شیوه‌های عملی اقامهٔ عدل و چهره‌های گوناگون از اخلاق اجتماعی تبیین شده است (نک: همان، کتاب ۵۳ و مصادر آن). چنین می‌نماید که این عهدنامه تا مدتها به سان منشوری اخلاقی و سیاسی به صورت متنی مستقل تداول داشته است (نک: طوسی، *الفهرست*، ۳۷-۳۸؛ نجاشی، ۸؛ نیز برای نامهٔ آن حضرت به محمد بن ابی بکر و بهره‌گیری معاویه از مضامین آن، نک: ثقفی، ۲۲۹/۱-۲۵۲؛ ابن ابی الحدید، ۲۸/۲).

از دیگر متقدمان صحابه که در پایگیری نخستین مکاتب اخلاقی نقشی مؤثر ایفا کرده‌اند، باید ابن مسعود و ابوذر را نام برد. در آموزشهای این دو، دنیا پرهیزی به طور مشترک دیده می‌شود و نظریهٔ حُبّ فقر و بلا و مرجح شمردن آن بر غنا و عافیت مطرح می‌گردد (نک: ابونعیم، ۱۳۲/۱، ۱۶۲-۱۶۳). ابن مسعود در کنار امام علی (ع) نخستین معلم کوفیان است که به آنان قرآن، سنت نبوی و اخلاق آموخته است. وی در آموزش اخلاق فردی، حزن و سکوت را قرین زهد خود ساخته بود (نک: ابونعیم، ۱۳۰/۱)، اما در زندگی اجتماعی فردی مؤثر بود و بارها در راه اصلاح امور و اقامهٔ عدل مشکلاتی را بر جان خرید (نک: هد، ۶۱۴/۴، ۶۱۷). دعوت ابن مسعود به افراط در نسک و عبادت نبود. وی تعلیم و تعلم را بر کثرت عبادت تفضیل می‌نهاد و وقت گذرانی را به شدت می‌نکوهید و اشتغال به کار و عمل ــ چه برای تحصیل دنیا و چه تحصیل آخرت ــ را ارج می‌نهاد (نک: ابونعیم، ۱۳۰/۱، ۱۳۶). به طور کلی، ابن مسعود به تعالیم اخلاقی اهتمامی خاص داشت و از همین رو اینگونه آموزشها بخش مهمی از آثار و احادیث منقول او را تشکیل داده‌اند (نک: هد، ۶۱۶/۴).

ابوذر به عنوان یکی از شهره‌ترین اصحاب ــ هم در زهد و دنیا پرهیزی و هم در اقامهٔ حق و عدالت‌خواهی ــ در مکاتب گوناگون اخلاقی حجاز و عراق و شام تأثیر نهاده است. در بعد اخلاق فردی، او با تکیه بر آیهٔ «مَنْ یَتَّقِ اللّٰهَ یَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً...» (طلاق/۶۵/۲) عمل برای دنیا و تلاش برای فراهم آوردن معیشتی بهتر را وقعی نمی‌نهاد؛ وی در جهت اعمال اخروی نیز بر کثرت عبادت تأکید نمی‌ورزید و تفکر و تدبر را بر افراط در تعبد مرجح می‌شمرد (نک: ابونعیم، ۱۶۴/۱-۱۶۶). در بعد اخلاق اجتماعی ابوذر شاخص‌ترین نمایندهٔ صراحت در بیان حق و صدق لهجه بود و این نکته‌ای است که در حدیث نبوی مشهور با مطلع «ما اظلت الخضراء...» بر آن تصریح شده است (مثلاً نک: ترمذی، ۶۶۹/۵-۶۷۰؛ ابن ماجه، ۵۵/۱). او در سراسر زندگی خود در راه اقامهٔ حق و عدالت کوشش و مجاهدت بسیار کرد (نک: هد، ۴۷۷/۵) و به تعبیر امام علی (ع) او را انیسی جز «حق» نبود (نک: *نهج البلاغة*، خطبهٔ ۱۳۰ و مصادر آن).

مکاتب نخستین در آموزش اخلاقی

آثار و مصنفات برجای مانده از دو سدهٔ نخستین هجری بسیار اندک و پراکنده است و سخن گفتن دربارهٔ مکاتب اخلاقی در این دوره، با کمبود اطلاعات و محدود بودن تحقیقات در این باره امری بس دشوار خواهد بود. به هر تقدیر بر پایهٔ اندک دانسته‌ها، خطوط اصلی حاکم بر آموزشهای اخلاقی در این دورهٔ آغازین را می‌توان از سویی بر پایهٔ بومها و از دگر سو بر پایهٔ مکاتب فکری معین ترسیم کرد:

الف ـ مطالعهٔ بومی گرایشها:

۱. آموزش اخلاقی در حجاز:

مدینه: در طول سدهٔ ۱ق در مدینه، به موازات مکتب اهل بیت (ع) (نک: بخش ب، شم ۱ در همین مقاله) مکتبی از عالمان غیر شیعی وجود داشت که ۷ تن از برجستگان آن مکتب در تاریخ با عنوان «فقهای سبعه» شهرت یافته‌اند. نگرشی فقیهانه بر آموزشهای این مکتب غالب بود و در آن بر ورعی فقهی تکیه می‌شد که همانا به جای آوردن واجبات دینی و پرهیز از محرمات شرع بود (نک: ابونعیم، ۱۶۲/۲). از میان این فقیهان، سعید بن مسیب کثرت عبادت را ارجی فراوان نمی‌نهاد و بر تفکر و تدبر سفارش داشت (همانجا)، اما مداومت ابوبکر بن عبدالرحمان ــ از دیگر فقیهان این مکتب ــ بر عبادت ورزی و دنیا پرهیزی تا مرتبه‌ای بود که او را «راهب قریش» می‌خوانده‌اند (همو، ۱۸۷/۲). در سدهٔ ۲ق/۸م نیز فقیهان مدینه چون ابوحازم سلمة بن دینار، ابن ابی ذئب و نیز مالک بن انس، بر همان سیاق تعالیم سنتی مدنیان در باب زهد و تنسک، با پرهیز از بهره‌های دنیوی به شدت مخالفت می‌ورزیدند و از زهد و ورع تفسیری فقیهانه داشتند (نک: دمیری، ۳۱۷/۲-۳۱۸). در واقع در طول سدهٔ ۲ق و تا مدتها پس از آن، مدینه این تعلیمات سنتی خود را حفظ کرد و در آنجا زمینه‌ای مساعد برای رونق یافتن نظریه‌های اخلاقی فراهم نیامد. این محیط اگرچه در مقابله با نظریات جدید سخت سنت‌گرا بود، اما در پذیرش شیوه‌های وعظ و آموزش اخلاقی انعطاف داشت. در واقع شیوهٔ وعظ قُصّاص با فاصله‌ای بس اندک از پیدایی آن، در میانهٔ سدهٔ ۱ق در مساجد مدینه گسترش یافته بود و ابوحازم سلمة بن دینار فقیه سنت گرای مدینه، خود به اوج رسانندهٔ شیوهٔ قَصَص در مدینه بود (برای مواعظ او، نک: ابونعیم، ۲۳۰/۳، ۲۴۹).

یکی از جالب‌ترین نمونه‌های ادب اخلاقی مدینه، *رسالهٔ* مالک بن انس خطاب به خلیفه هارون است که در عین اختصار می‌تواند نمایشگر تحول در شیوهٔ آموزشهای اخلاقی مدنیان باشد (برای اسانید روایت

آن، نک: «السند»، ۳ـ۵؛ ابن خیر، ۲۹۷ـ۲۹۸؛ نیز برای تردید سیوطی در انتساب آن، نک: GAS, I/464). بخش آغازین *رساله* پس از اشارتی بر ذکر موت و قیامت، دعوت به برپایی عبادات شرعی را با نگرشی فقیهانه دربر دارد (ص ۶ـ۸) و ادامهٔ *رساله* مواعظ گوناگون در باب اخلاق فردی و اندکی توصیه‌های حکومتی است که از سویی سبک اندرز آن شباهت بسیار به آثار ابن مقفع دارد و از دگرسو در آن کوشش شده است تا برای یکایک اندرزها شاهدی از *قرآن* یا سنت نبوی آورده شود (نک: ص ۹ به بعد). سبک ادیبانهٔ به کار گرفته شده در این اثر که نمونه‌ای کم نظیر از جمع میان شیوهٔ اندرزنامه‌های ایرانی و ادب نامه‌های ایرانی ـ عربی با شیوهٔ سنت گرای فقیهانه است، خود نشانه‌ای دیگر از انعطاف پذیری مکتب فقیهان مدینه نسبت به شیوه‌های گوناگون وعظ و آموزش اخلاقی است (نیز برای پاره‌ای آموزشهای فقهی ـ حدیثی در آداب و اخلاق، نک: مالک، *الموطأ*، ۹۰۲/۲ به بعد).

مکه: گرایش به ضبط و روایت حدیث در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱ق به طور خاص، و در دوره‌های پس از آن عموماً در محیط مکه نسبت به مدینه بسیار محدودتر بوده، و از نظر تأثیر رأی و نظر و انعطاف پذیری در برابر برخوردهای درایی و از آن جمله نظریه‌های اخلاقی، محیط مکه با عراق قابل مقایسه بوده است. در مکه در عصر تابعان نسل اول، عبید بن عمیر لیثی به عنوان آغازگر و مبتکر شیوه‌ای در وعظ و آموزش عمومی اخلاق شناخته می‌شود که هم در آن روزگار و هم در تاریخ فرهنگ اسلامی از آن شیوه به «قَصَص» تعبیر گشته است و چنین اندرزگرانی که آموزشهای خود را با نقل داستانها و حکایتهای عبرت آموز و نیز با تفسیر آیاتی از *قرآن* کریم زینت می‌بخشیدند، با عنوان «قُصّاص» شناخته شده‌اند (برای آغازگری عبید، نک: ابن سعد، ۳۴۱/۵؛ نیز قس: ابن ماجه، ۱۲۳۵/۲). البته با گذشت اندک زمانی، دیگر نمی‌توان شیوهٔ قصص را پدیده‌ای خاص مکه تلقی کرد، بلکه در همان نیم سدهٔ نخست اسلامی قُصّاص در مراکز گوناگون فرهنگ اسلامی حضوری چشمگیر داشتند. بر پایهٔ روایات، حضرت علی (ع) در روزگار خلافت خود (۳۵ـ۴۰ق/۶۵۵ـ۶۶۰م) احتمالاً در کوفه، قصاص را از جمع کردن مردم به گرد خود در مساجد منع می‌کرده (نک: کلینی، ۲۶۳/۷)، و در مدینه در همین اوان، عبدالله بن عمر از مزاحمت قصاص در مسجد مدینه شکویٰ داشته است (نک: مکی، ۳۰۳/۱، ۳۰۷). چنین می‌نماید که مدار این مخالفتها نه اصل وعظ و قصص، بلکه تکیه زدن کسانی بر مسند وعظ بوده است که بر معارف دین آگاهی لازم را نداشته‌اند، و وعظ را پیشهٔ خود ساخته بودند (نک: دارمی، ۳۱۹/۲؛ جاحظ، *البیان*، ۲۳۶/۱؛ ابونعیم، ۲۶۷/۳، ۱۳۶/۴، ۱۲۴/۵).

به هر روی، عبید بن عمیر در مواعظ خود، افزون بر نقل قصصی از پیشینیان و به ویژه پیامبران بنی اسرائیل، برای تقریب برخی آموزشهای اخلاقی به ذهن شنوندگان، داستانهایی فرضی را نیز از باب مثال می‌آورده، و در مقام تصویر حالات انسان در جهان پس از مرگ حکایاتی نمادین دربارهٔ سخن گفتن قبر با میت، دیدار مردگان با شخص تازه درگذشته و گذار از صراط را مطرح می‌ساخته است تا موجب تنبّه و هشیاری نیوشندگان گردد (نک: همو، ۲۶۱/۳ـ۲۷۵).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱ق مکه با وجود عالمانی چون عطاء بن ابی رباح و مجاهد، در زمینه‌های گوناگون معارف اسلامی توانی افزون یافته بود، اما از آنجا که شیوهٔ این عالمان در آموزش تفسیر شباهتهایی با شیوهٔ قصاص در آموزش داشت، این شکوفایی جایگاه قصص را متزلزل نگردانید. بر پایهٔ اشارات موجود، در آغاز سدهٔ ۲ق در مکه واعظانی برجسته چون ابن کثیر قاص با عنوان «قاص الجماعة» شناخته می‌شده‌اند (برای منابع، نک: هد، ۵۱۰/۴).

تعالیم زاهدانهٔ اخلاقی با چهره‌ای نزدیک به آموزشهای عراقی از اواسط سدهٔ ۲ق/۸م در مکه پای گرفت. وهیب بن ورد که در منابع از او به عنوان زاهدی مکی نام برده‌اند (نک: ابن سعد، ۳۵۹/۵)، خوف و حزن دائم را در کنار صمت و عزلت به عنوان شعار زاهدان مطرح می‌ساخت. او با تکیه بر ورع و طرح این نکته که گندم عرضه شده در بازار از جهت آمیختگی به حقوق الناس شبهه‌دار است، خوردن نان را در حد اکل میته جایز می‌پنداشت (نک: ابونعیم، ۱۴۱/۸ـ۱۴۳، ۱۴۸ـ۱۵۳). دیگر نمایندهٔ گرایش زهد مکه در این دوره عبدالعزیز بن ابی رواد است که مداومت بر حزن را برترین عبادت می‌شمرد و در ترک بهره‌های دنیا حتی همسرگزینی، روش عامر بن عبدقیس زاهد بصری را می‌پسندید (نک: همو، ۱۹۴/۸ـ۱۹۵). ابن ابی رواد در عقیده بر مذهب مرجئه بود و در تعالیم خود بیش از هر چیز معرفت خداوند را اساس می‌شمرد (نک: همو، ۵۹/۸ ـ۶۱، ۶۴، ۶۶؛ ابن سعد، ۳۶۲/۵)، نگرشی که در افکار مرجئه آشناست و بعدها متفکران اهل تصوف نیز بدان توجه داشته‌اند.

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق تمایل به مهاجرت و مجاورت گزیدن در مکه میان زهدگرایان دیگر سرزمینها، به ویژه عراق فزونی گرفته بود (مثلاً نک: مکی، ۲۴۷/۲؛ برای وجود این گرایش پیش از آن، نک: ابن خیر، ۲۹۸) و همین امر خود موجبات پیوند مستحکم‌تر میان آموزشهای اخلاقی مکه با مکاتب عراق را فراهم می‌آورد. در این دوره زاهدان برجستهٔ مکه، فضیل بن عیاض و سفیان بن عیینه شاخص‌ترین نماد پیوستگی میان مکه و مکاتب عراق بودند که در مقایسه میان آنان، فضیل را می‌باید در پرهیز از بهره‌های دنیوی و پایداری بر خوف و حزن پیش‌تر از سفیان بن عیینه دانست (نک: ابونعیم، ۸۴/۸ ـ۱۰۰، جم؛ مکی، ۴۹۵/۲). همین فضیل کسی است که به عنوان حلقهٔ نخستین در سلسلهٔ مشایخ صوفیه جای گرفت (نک: سلمی، ۷ـ۱۲). در سخنان برجای مانده از فضیل، چنین آموخته می‌شود که اگر خوف از خدا در دل ساکن گردد، حب دنیا از آن بیرون می‌رود. بر پایهٔ تعلیمی که در مکاتب اخلاقی عراق ریشه‌ای دیرینه داشت، فضیل بر آن بود که خوف خداوند در دل هر کس به اندازهٔ علم اوست و آن کس به رضای الٰهی محق‌تر است که اهل معرفت خداوند بوده باشد (نک: همو، ۹ـ۱۲).

در پایان سخن از حجاز و پیوند آموزشهای اخلاقی آن با مکاتب عراق باید از شافعی فقیه نامدار حجازی یاد کرد که تعلیمات نخستین

خود را در مکه، به ویژه در حلقهٔ سفیان بن عیینه فرا گرفته، و در سفرهایی به مدینه و عراق دانش و آگاهی خود را قوام بخشیده بود. او در نگرش اخلاقی خود برخوردی مانند حکیمان واقع‌گرا داشت و در سخنی کوتاه و مشهور که بازتاب اندیشهٔ اخلاقی اوست، با تعبیری ساده و عاری از هرگونه اندیشهٔ پیچیده، آن کس را که طاعتش بر معاصی فزونی دارد، در طریق عدل دانسته است (نک: مکی، همانجا). در منابع به صورت پراکنده و گاه گرد آمده، اندرزها و آموزشهای اخلاقی وی ثبت شده است (مثلاً نک: ابوعلی مسکویه، ۱۵۴-۱۵۷؛ مکی، ۴۶۷/۲، ۴۷۰، جم؛ نووی، ۱(۱)/۵۳-۵۷).

۲. آموزش اخلاقی در عراق:

کوفه: در پایه‌گذاری نخستین حلقه‌های آموزش دینی در کوفه، تعالیم ۳ تن از اصحاب پیامبر (ص) ــ حضرت علی (ع)، خلیفه عمر و ابن مسعود ــ نقش پایه را ایفا کرده است (نک: ابن سعد، ۶/ جم؛ نیز خطیب، ۳۳۴/۱۳). در دورهٔ تابعان نسل دوم، آموزشهای صحابیان متأخر، به ویژه ابن عباس و عبدالله بن عمر محیط کوفه را نسبت به آنچه در عصر تابعان اول دیده می‌شد، قدری متحول ساخت و به تعالیم دینی در محافل این بوم چهره‌ای نوین بخشید. به دشواری می‌توان معین کرد که هر یک از مکاتب کوفه به چه نسبت از تعالیم هر یک از اصحاب تأثیر پذیرفته‌اند، اما به اجمال آشکار است که این تأثیر نسبت به مکاتب گوناگون، متفاوت بوده است.

در دهه‌های نخست سدهٔ ۱ق، عراق به عنوان مهم‌ترین پایگاه هدایت و سامان‌دهی جنگهای فتوح، به مَهجرِ طالبان جهاد تبدیل شده بود. حضور جمعی کثیر از صحابیان و تابعان که کوفه یا بصره را به عنوان پایگاه جهاد خود و در عمل به عنوان موطن خود برگزیده بودند، این دو شهر تازه بنیاد را به مراکزی برای تعلیم و تعلم تبدیل می‌کرد و غالب بودن فضای جهادی و استقبال از شهادت، مناسب‌ترین اوضاع و احوال را فراهم می‌ساخت تا گرایش به عبادت ورزی و کم توجهی به مظاهر دنیا بر محافل اخلاقی چنین محیطی چیره گردد. در واقع در محیط جهادی کوفه و بصره نه تنها مباحث نظری، بلکه تبادل حدیث نیز بسیار محدود دیده می‌شد و اشتغال غالب در محافل دینی آموختن *قرآن* و کوشش در عبادت بود.

کوفه از صدر اسلام همواره به عنوان مرکز گرایشهای علوی و شیعی شهرت داشته است و از مؤثرترین افراد در شکل‌گیری نخستین آموزشهای اخلاقی در این بوم، برخی از یاران حضرت علی (ع) از صحابه و تابعان بوده‌اند. در واقع تعالیم اخلاقی آن حضرت، حتیٰ در بُعد اجتماعی، سالها پیش از تصدی مسند خلافت، در کوفه رواج یافته، و منشأ تحولات مهم اجتماعی بوده است. کنار نهادن تبعیضهای قبیله‌ای و قومی و گراییدن به عدالتی یکسان برای قریش و غیر قریش و برای عرب و غیر عرب، اندیشه‌ای بود که در سال ۳۳ق/۶۵۳م از سوی یاران امام علی (ع) به گونه‌ای گسترده به خصوص در کوفه مطرح گردید و به درگیریهای مهم سیاسی انجامید؛ در رأس این حرکت، کسانی چون مالک اشتر، صعصعة بن صوحان، کُمیل بن زیاد و عمرو بن حَمِق قرار داشتند (نک: طبری، ۳۱۸/۴-۳۲۶) که تعلق آنان به تعالیم امام علی (ع) بر همگان آشکار بود. گفتنی است که در جریان این حرکت، در کنار اینان برخی چون عبدالله ابن کواء (برای مذهب او، نک: ابن درید، ۳۴۰) نیز حضور داشته‌اند که پس از صفین به جریان اهل تحکیم گراییدند (نک: طبری، همانجا؛ نیز ابن اباض، ۱۲۶-۱۲۷) و این اندیشهٔ اجتماعی را به نسلهای بعدی مُحکّمه منتقل ساختند. به طور کلی، تزکیهٔ نفس همراه با عبادت ورزی در بعد اخلاق فردی و عدالت خواهی در بعد اجتماعی، جریانی بود که در حلقهٔ اصحاب کوفی امام علی (ع) ادامه یافت و با مبارزات حجر بن عدی و عمرو بن حمق و کشته شدن آن دو به اوج خود رسید (نک: کشی، ۴۹-۵۱؛ طبرسی، ۲۹۷/۱: نامه‌ای منتسب به امام حسین (ع) خطاب به معاویه).

گروهی از تابعان کوفی که صحبت حضرت علی (ع) را درک کرده، به ترویج تعالیم آن امام اهتمامی ویژه داشته‌اند، نیز بیشتر از آن جهت اهمیت یافته‌اند که گفتارها و نامه‌های آن حضرت را ثبت و ضبط نموده، به نسلهای بعد منتقل کرده‌اند. به عنوان نمونه، نقش اینان شایان توجه است: ۱. زید بن وهب جهنی نخستین گردآورندهٔ نسخه‌ای با عنوان *خطب علی (ع)* (نک: طوسی، *الفهرست*، ۷۲؛ نیز ابن بابویه، *التوحید*، ۲۷۸-۲۷۹؛ نمونهٔ نقل از آن؛ نیز نصربن مزاحم، ۲۳۲، ۲۵۶، جم: شاهدی بر صحت نسبت)؛ ۲. اصبغ بن نباته راوی نسخه‌های وصیت «من الوالد الفان...» و نامهٔ مالک اشتر (نک: طوسی، همان، ۳۷-۳۸؛ نجاشی، ۸)؛ ۳. کمیل بن زیاد راوی گفتارهایی چون وصیت مشهور آن حضرت بدو (نک: *نهج البلاغة*، حکمت ۱۴۷ و مصادر آن؛ عمادالدین طبری، ۲۴-۳۱: وصیتی بلند به روایتی منسوب به کمیل؛ نیز ابن شعبه، ۱۷۱-۱۷۶).

در سخن از دیگر حلقه‌های آغازین آموزش اخلاقی در کوفه، باید به «قُراء عابد» با دو گرایشِ اصحاب عمر و اصحاب ابن مسعود اشاره کرد. از نامدارترین زاهدان هم عصر صحابه اویس قرنی است که از متقدمان اصحاب در مدینه بهره گرفته، و به خصوص از اصحاب عمر به شمار آمده است (نک: ابن سعد، ۱۱۱/۶). وی در دورهٔ تعلیم، کوفه را موطن گزیده بود (همانجا) و حلقهٔ او در حقیقت محفلی برای آموزش و تلاوت *قرآن* بود و اصحاب این حلقه یکی از شاخه‌های اصلی قراء کوفه را تشکیل می‌داده‌اند (نک: حاکم، ۴۰۸/۳؛ نیز ابن سعد، ۱۱۴/۶). یاد دائم مرگ و هشیاری نسبت به حقوق الٰهی از رئوس تعالیم اوست که به تصریح خودِ وی نتیجهٔ آن حزن، فقر و عزلت گزینی برای انسان است؛ او در کنار این عزلت گزینی بر اقامهٔ حق و امر به معروف به عنوان یک وظیفهٔ تعطیل ناپذیر اجتماعی می‌نگریسته است (نک: همانجا؛ ابونعیم، ۸۳/۲، جم؛ برای رواج شیوهٔ عبادت ورزی نزد دیگر اصحاب کوفی عمر، نک: ابن سعد، ۱۱۰/۶-۱۱۱، ۱۱۵). حلقهٔ کوفی اصحاب عمر در کنار حلقهٔ اصحاب ابن مسعود دوام چندانی نیافت و پس از کشته شدن اویس در صفین، می‌توان ادامهٔ آن جریان را برای کوتاه زمانی در مکتب

محکمهٔ نخستین جست.

حلقهٔ قراء اصحاب ابن مسعود که عبیدهٔ سلمانی و علقمة بن قیس در رأس آن قرار داشتند (نک: نصربن مزاحم، ۱۸۸)، نمایندهٔ گرایشی در محافل دینی کوفه بود که میان عمل برای آخرت، تعلیم و تعلم و زندگی متعارف این جهانی جمع کرده بود و در نتیجه زیاده روی در عبادت را توصیه نمی‌کرد (نک: ابن سعد، ۴۷/۶، ۵۸، ۶۴). این شیوهٔ جمع بین اعمال اخروی و حیات دنیوی در دورهٔ تابعان نسل دوم گرایش غالب بر اخلاق کوفی بود. گرایشی فرعی نیز در میان اصحاب ابن مسعود به ربیع ابن خیثم تعلق داشت که خصوصیات کلی تعالیم اویس مانند زهد، عزلت، صمت و نیز تأکید بر امر به معروف را دارا بود (نک: همو، ۱۲۹/۶؛ ابونعیم، ۱۰۸/۲-۱۱۶)، اما در ورای این سختگیری و دنیا پرهیزیِ ربیع، نظریهٔ خوش بینانهٔ اخلاقیش آموزشهای او را تلطیف می‌نمود. او چنین می‌اندیشید که گناه یک بیماری برای روح انسان است و با توبه و استغفار درمان می‌پذیرد. وی همچنین با مطرح ساختن این نظریه که اطاعت هر انسان از اوامر الٰهی در حد درک شخصی اوست (نک: همو، ۱۰۸/۲-۱۰۹)، از آزردگی درونی مردمان می‌کاست و اخلاق و تدین را از حالت فضیلتی دست نایافتنی برای عامه خارج می‌ساخت. این اندیشه و نیز موضع ربیع در قبال جنگ صفین (نک: نصر بن مزاحم، ۱۱۵) او را با ریشه‌های اندیشهٔ اِرجاء در کوفه مربوط می‌سازد. از دیگر نمایندگان این گرایش فرعی باید به همام بن عباده از عابدان و «بُرنُس» پوشان کوفه اشاره کرد (نک: کراجکی، ۳۰-۳۱؛ قس: ابن ابی‌الحدید، ۵۲۸/۱).

سرانجام، در طبقهٔ نخست تابعان کوفه باید از شخصیت پیچیدهٔ ابوعبدالرحمان سلمی سخن گفت که در راه ایجاد الفتی میان دو گرایش دینی ـ سیاسی علوی و عثمانی، گامهایی چون ترویج مصحف عثمانی در کوفه برداشت (نک: ه‍ د، ۶۷۸/۵). اما آنچه از تعالیم وی به موضوع بحث ارتباط می‌یابد، نفی «استثنا در ایمان» است (نک: ابوعبید، *الایمان*، ۲۲؛ ابن سعد، ۱۲۰/۶) که پایهٔ نظریهٔ کلامی ـ اخلاقی «ارجاء» تلقی می‌گردد؛ نظریه‌ای که در اواخر سدهٔ ۱ و نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق، از گرایشهای غالب در محافل اخلاقی کوفه بود. در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق مکتب اصحاب حدیث در کوفه با رهبری سفیان ثوری، محافل اخلاقی کوفه را زیر نفوذ خود گرفت و کوفه پایگاه مکتبی گسترده و غیر محدود به بوم گردید که با محافل حجاز، خراسان و شام پیوندی استوار داشت و تحولی را در آموزشهای اخلاقی پدید آورد.

بصره: همانگونه که ابن سعد به صراحت بیان کرده (۷(۱)/۶۴)، و شواهد تاریخی نیز تأییدی بر آن است، آموزشهای تابعان نخستین در بصره، بیش از همه متأثر از تعالیم عمر بوده است، ولی در نسل دوم تابعان بصره همچون کوفه تأثیر اصحاب جوان‌تر چون ابن عباس و ابن عمر دیده می‌شود. بصره در آغاز اردوگاهی جنگی برای فتوح مشرق بود و همچون کوفه با برخورداری از محیط جهادی آمادگی پرورش گرایشهای دنیاگریزی و عبادت ورزی را دارا بود؛ انتظار چنین است که در بصره نیز گرایش شدید به زهد و عبادت ــ به ویژه با توجه به تأثر محیط از تعالیم اصحاب عمر ــ در طبقهٔ نخست تابعان رایج باشد، اما نمونه‌های شناخته از اینگونه گرایشها در بصره نسبت به کوفه محدودتر دیده می‌شود.

در رأس قراء عابد بصره در این دوره، عامر بن عبدالله بن عبدقیس جای دارد که حضور او در کنار قراء کوفه در دو جریان مهم تاریخی مشاهده می‌شود: وی در مبارزات عدالت خواهانهٔ اصحاب امام علی (ع) در کوفه (۳۳ق/۶۵۳م) به عنوان نمایندهٔ مبارزات بصریان نقش داشت و گویا از همین رو به شام تبعید شد (نک: طبری، ۳۲۷/۴-۳۲۸، ۳۳۳؛ نیز ابن اباض، ۱۲۷؛ ابن سعد، ۷(۱)/۷۷-۷۸). او همچنین در صفین در صف قراء کوفه به رهبری عبیدهٔ سلمانی در جنگ شرکت جست (نک: نصربن مزاحم، ۱۸۸). در وصف زهد او آورده‌اند که به شدت از مظاهر دنیا پرهیز داشت، از خوردن گوشت امساک می‌ورزید، از همسرگزینی دوری می‌کرد و به سان راهبان برنس می‌پوشید (نک: ابن سعد، ۷(۱)/۷۴-۸۰؛ ابونعیم، ۸۷/۲-۸۸، ۹۰-۹۱). اصولاً شیوهٔ زندگی او با راهبان مسیحی قرابت تمام داشت و شاید از آن تأثیر هم پذیرفته بود، به هر روی، بیراهه نبود که کعب الاحبار او را راهب این امت لقب داده بود (نک: ابن سعد، ۷(۱)/۷۹).

یافتن عامر بن عبدقیس در کنار قراء کوفه و انزوای او در محیط بصره، در واقع از آن روی بود که بسیاری از قراء بصره در میانهٔ سدهٔ ۱ق دارای گرایش دنیا طلبانه بوده‌اند. اینان به هنگام فرمانروایی سعید بن عاص والی نامحبوب کوفه در عهد عثمان، با او روابط نیکو داشته‌اند (نک: طبری، ۳۱۷/۴) و نمایندگان آنان که به دیدار معاویه به شام رفته بودند، در ارزیابی وی عابدانی برخوردار از خلوص نبوده‌اند (نک: ابن سعد، ۷(۱)/۸۰؛ نیز ابونعیم، ۹۲/۲-۹۳: مذمتی از زبان عامر بن عبدقیس).

به هر روی، یکی دیگر از زهاد بصره در عصر تابعان نخستین که او را نیز باید مرتبط با حلقهٔ کوفی اصحاب عمر دانست، هَرِم بن حیان عبدی است که به ویژه از شیوهٔ اویس قرنی متأثر بود (مثلاً نک: حاکم، ۴۰۶/۳-۴۰۷) و ذکر دائم قیامت و یاد بهشت و دوزخ را عاملی اساسی در ترغیب و ترهیب درونی می‌شمرد (نک: ابن سعد، ۷(۱)/۹۵-۹۶؛ ابونعیم، ۱۱۹/۲-۱۲۲؛ نیز جاحظ، *البیان*، ۲۸۲/۱، ۱۲۵/۳؛ ابن سعد، ۷(۱)/۹۷، جم: راجع به صلة بن اشیم و برخی دیگر از این طبقه).

ابوالعالیهٔ ریاحی از برجستگان بصره در همان عصر آموزش مدنی داشت (ابن سعد، ۷(۱)/۸۳) و همانگونه که انتظار می‌رود، به مقابله با شیوهٔ زهاد پرداخته، از ترک دنیا پرهیز می‌داد؛ او با تکیه بر استغفار، بر «رجا» نسبت به آمرزش و رحمت الٰهی تأکید می‌کرد (نک: همانجا؛ ابونعیم، ۲۱۷/۲-۲۱۹). او در نگرش اجتماعی خود نیز این رجا را تعمیم داده، در موضع‌گیریهای حساس به وقف و سکوت می‌گرایید (نک: همانجا؛ ابن سعد، ۷(۱)/۸۲، ۸۳). دیگر تابعی بصری مطرف بن عبدالله ابن شخیر که او نیز از آموزش مدنی بهره داشت، اعتدالی همراه با ورع

را تبلیغ می‌کرد و گناه را بلوایی عام برای مردم می‌شمرد و بر رجا تأکید می‌ورزید (نک: همو، ۷(۱)/۱۰۳؛ ابونعیم، ۲/۲۰۱-۲۰۲، ۲۱۰؛ برای روابط او با زاهدان بصره، نک: ابن سعد ۷(۱)/۸۰؛ جاحظ، همان، ۱۱۴/۳).

سرانجام احنف بن قیس که او را از رجال همین طبقه شمرده‌اند، بیش از آنکه اخلاقی دینی را مطرح سازد، حکیمی از سنخ حکیمان کهن بود که اندرزها و آموزشهای اخلاقی او در منابع اسلامی مورد توجه قرار گرفته است (مثلاً نک: همان، ۱۷۵/۱، ۱۸۱، جم؛ ابوعلی مسکویه، ۱۲۲، ۱۳۳، جم؛ مکی، ۳۸۲/۲، ۴۵۴؛ زمخشری، ۹۹/۲، ۱۱۹، جم).

در دورۀ دوم تابعان بصره، با قوت گرفتن پیوند محافل بصره و حجاز، و به ویژه با بهره‌گیری گسترده از تعالیم اصحاب متأخر چون ابن عباس، تعالیم اخلاقی در بصره شکلی مدون‌تر به خود گرفت. در این دوره، در آموزشهای اخلاقی بصریان دو جهت‌گیری اصلی دیده می‌شود: مکتب اهل خوف به رهبری حسن بصری و مکتب اهل رجا به رهبری ابن سیرین، که گاه از این دو گرایش با تعبیر «زهد» حسن و «ورع» ابن سیرین یاد شده است.

در پایان سخن از عراق باید به مکتبی مشترک میان کوفه و بصره، یعنی مکتب محکمۀ نخستین اشاره کرد که نخستین نظریه پردازان آن از کوفیان گراینده به تعالیم عمر بودند (نک: طبری، ۷۲/۵-۷۵، ۱۹۱؛ *الامامة...*، ۱۴۶/۱)، اما دیری نپایید که مرکز آنان به بصره منتقل شد. دور نیست آن گروه از قراء عراق که در وقایع پس از اویس در صفین و ماجرای حکمیت از آنان یاد شده، و رهبری ایشان را عبدالله بن وهب راسبی ــ پیشوای محکمه ــ داشته است (نک: همان، ۱۲۸/۱)، قرائی مربوط به حلقۀ اویس بوده باشند، چنانکه در دوره‌ای متأخرتر در پاره‌ای از آثار محکمه، اویس قرنی به صراحت از پیشینیان مذهب اهل تحکیم و «اهل ولایت» ایشان دانسته شده است (نک: ابن سلام، ۷۹؛ نیز «سیرة...»، ۲۲۸). به هر روی محکمۀ نخستین همچون اویس و قراء حلقۀ او، در زندگی فردی بر عبادت ورزی و دنیا پرهیزی، و در زندگی اجتماعی بر اقامۀ حق و امر به معروف تکیه داشتند (مثلاً نک: دینوری، ۲۰۴: نامۀ عبدالله بن وهب راسبی به محکمان بصره؛ مبرد، ۲۳۸/۷-۲۴۰؛ ابن اباض، ۱۳۵: نامۀ نافع بن ازرق به ابن زبیر؛ جاحظ، همان، ۱۰۴/۲-۱۰۶: خطبه‌ای از قطری بن فجائه). در تعالیم محکمۀ نخستین، خوف از عقاب الٰهی انگیزۀ عمل است و مفهوم سعادت با نجات یافتن از آتش دوزخ تبیین می‌گردد (نک: عباس، ۴۱، ۵۱، ۵۶؛ نیز مکی، ۴۹۰/۱: ابیاتی از ابوبلال مرداس و دیگران؛ *مصباح...*، ۱۸۱: انتساب چنین دیدگاه به اویس قرنی). این اصالت دادن به خوف از عقاب و وعید الٰهی، پس از افتراق محکمه به گروههای گوناگون، کمابیش میان آنان محفوظ ماند؛ در این میان تنها طایفۀ نجدات بودند که بر خلاف دیگر محکمان نسبت به گناهکاران موضعی سهل گرفته، و به رجا گراییده بودند (نک: پاکتچی، ۱۱۸-۱۱۹؛ نیز عباس، ۸۳-۸۴: ابیاتی از مسلم بن جبیر از نجدات).

اندیشۀ امر به معروف و اقامۀ حکم خداوند در دورۀ امویان از سوی رجال محکمه گسترش یافت و شکل مبارزه‌ای پیگیر با نظام جور و بی‌عدالتی اجتماعی به خود گرفت که با قیامهای پیاپی همراه بود (مثلاً نک: طبری، ۱۹۱/۵: نامۀ مستورد به سماک بن عبید؛ نیز مبرد، ۱۸۴/۷، ۱۸۸، جم). با وجود اختلافات بنیادین میان محکمه و شیعه، روحیۀ عدالت خواهی محکمه از سوی امامان اهل بیت (ع) با گونه‌ای تأیید نگریسته شده است (نک: *نهج البلاغة*، خطبۀ ۶۱؛ رهنی، ۲۱۸؛ طوسی، *تهذیب...*، ۱۴۴/۶-۱۴۵).

۳. آموزش اخلاقی در یمن و شام:

یمن: تردیدی نیست که تعالیم متقدمان اصحاب پیامبر (ص) چون امام علی (ع)، ابوذر و معاذبن جبل بر شکل‌گیری مکتب اخلاقی یمن تأثیری مهم نهاده است؛ اما این امر را نباید نادیده گرفت که محیط یمن و همچنین شام، به سبب پیوند سنتی فرهنگ آن با فرهنگ دینی یهودی و مسیحی، بالقوه می‌توانست از تعالیم اخلاقی این دو دین تأثیر پذیرد و بالفعل نیز این تأثر تا حدی دیده می‌شود. سرزمین یمن که از تمدنی کهن برخوردار بود و با فرهنگهای گوناگون آشنایی داشت، کانونی برای رشد «حکمت» به مفهوم باستانی آن نزد اعراب و دیگر سامیان نیز بود؛ ظاهراً عبارت «الحکمةُ یمانیةٌ» در حدیث مشهور نبوی، اشاره‌ای به همین نکته بوده است (برای مآخذ حدیث، نک: بخاری، *صحیح*، ۸۱/۳؛ مسلم، ۷۱/۱-۷۲).

به طور کلی مکتب حاکم بر آموزش اخلاقی در یمن و شام را دست کم در سدۀ ۱ق، باید مکتبی واحد تلقی کرد که عنصر یمانی بر آن غالب بوده است؛ چه نمایندگان اصلی این مکتب در شام ــ کعب الاحبار، ابومسلم خولانی و ابوادریس خولانی ــ افرادی مهاجر از یمن، یا یمانی تبار بوده‌اند.

در نسل دوم از تابعان یمن، مکاتب دینی آن بوم با حجاز و به ویژه مکه پیوندی استوار داشت و این تابعان به ویژه از تعالیم ابن عباس تأثیر پذیرفته بودند. در شمار اینان، طاووس یمانی فقیه و مفسر برجسته جای داشت که آموزشهایش بیشتر به مکتب مکه نزدیکی داشت و در مقایسه با آموزشهای عالم معاصرش وهب بن منبه، چهرۀ دینی آنها هویداتر بود (نک: ابن سعد، ۳۹۳/۵؛ ابونعیم، ۳/۴-۱۶). وهب که بیشتر به نقل و ترویج آثار پیشینیان عنایت داشت، از نخستین کسانی بود که تعالیم باستانی اخلاقی را در کنار آموزشهای اسلامی قرار داد و به تنظیم و تدوین اندرز نامه به سبک حکمتهای گذشتگان و با چهره‌ای دینی، به زبان عربی پرداخت (نک: همو، ۲۳/۴-۷۲: نمونۀ مواعظ او). نسخه‌هایی از اندرزنامۀ وی با عنوان *موعظة وهب بن منبه* یا *حکمة وهب* تا چندین سده در محافل اسلامی تداول داشته است (مثلاً نک: ابن سعد، ۷(۲)/۹۲؛ ابن خیر، ۲۹۱-۲۹۲، ۲۹۴).

شام: در میان صحابه، تعلیمات ابودردا در محیط شام دارای نقشی یگانه است، هر چند نباید از تأثیر تعالیم دیگر صحابیان چون ابوذر

و ابوامامهٔ باهلی در این بوم چشم پوشید. ابودردا که معلم قرآن و اخلاق شامیان بود، در آموزشهای خود در جهاتی چون حب فقر و موت و گرایش به ارزش نهادن بر تفکر، به ابوذر نزدیک بود (نک: ابونعیم، ۲۰۸/۱ـ۲۱۱، ۲۱۷). او بر عنصر «اعتبار» (عبرت اندوزی) نیز در عرض تفکر تکیه می‌کرد و در واقع همین عبرت اندوزی شخصی بود که در کنار آموخته‌ها از پیامبر (ص) و بزرگان صحابه، ابودردا را به عنوان حکیمی از صحابیان مطرح کرده است (نک: بخاری، *التاریخ*...، ۴(۱)/۷۷). از ابودردا مجموعه‌ای گسترده از اندرزهای حکیمانه برجای مانده است که آنها را به طور پراکنده، یا گرد آمده می‌توان در آثار اسلامی بازیافت (مثلاً نک: جاحظ، *البیان*، ۲۱۶/۱، ۲۱۷، جم؛ ابن قتیبه، ۸۳/۱، ۱۰۷، جم؛ ابوعلی مسکویه، ۱۲۶، ۱۷۶؛ ابونعیم، ۲۰۹/۱ـ ۲۲۵؛ نیز زمخشری، ۵۶/۲، ۳۴۶).

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱ق، کعب الاحبار که یک یهودی تازه مسلمان از حمیر بود، به شام آمد و در حمص سکنیٰ گزید. او که به سبب آگاهی گسترده‌اش بر آثار و حِبْر یهود به «کعب الاحبار» شهرت یافته بود، نقش انکارناپذیری در گسترش اندرزنامه‌ها یا قصص پند آموز برگرفته از یهود یا منتسب به آنان ایفا نموده است (نک: ابونعیم، ۳۶۴/۵ـ ۳۹۱، ۳/۶ـ ۴۵: نمونه‌های مواعظ او). این مکتب اخلاقی که کعب در رأس آن قرار داشت، بر پایهٔ حکمت و قصص نهاده شده بود (نیز برای قصاص و رواج عنوان «قاص الجماعة» در دمشق در ۳۳ق، نک: طبری، ۳۲۸/۴).

در دهه‌های میانی سدهٔ ۱ق، گروهی از قاریان شام به زهد گراییده بودند که در رأس آنان ابومسلم خولانی جای داشت (نک: نصربن مزاحم، ۸۵). به شمار آمدن ابومسلم در عداد «زهّاد ثمانیه» از سوی عراقیان (ابونعیم، ۸۷/۲) و نقش میانجی‌گرانهٔ او در جنگ صفین (نصربن مزاحم، همانجا) می‌نمایاند که او نه در روزگاران بعد، که در عصر حیاتش شخصیتی مقبول و پرآوازه یافته، شامیان او را «حکیم امت» لقب داده بودند (نک: ابونعیم، ۱۲۴/۲). وابستگان به حلقهٔ ابومسلم خولانی با نزدیک شدن به شیوه‌های زهد عراقی، از مجالست و معاشرتهای اجتماعی کناره می‌گرفتند (نک: همو، ۱۲۳/۲). در همین دوره، ابوادریس خولانی از دیگر تابعان شام را بیشتر می‌توان پیرو مکتب کعب الاحبار به شمار آورد و همو بود که شیوهٔ قصص را در شام رونق بخشید (نک: همو، ۱۲۳/۵). در نسلهای بعد تابعان، بدون آنکه نشانی از ادامهٔ جدی حلقهٔ زاهدان شام در میان باشد، جریانی مداوم از شیوهٔ قصص و مکتب کعب الاحبار دیده می‌شود و از نمایندگان این جریان در دهه‌های نخست سدهٔ ۲ق یزیدبن میسره نامبردار است (نک: همو، ۲۳۴/۵ـ۲۴۳: مواعظ او).

از میانهٔ سدهٔ ۲ق، همزمان با فروپاشی خلافت شرقی امویان در شام و روی کار آمدن عباسیان، تحولی در آموزشهای اخلاقی شام دیده می‌شود. در مساجد شام عبدالرحمان اوزاعی، فقیه نامدار در نگرش اخلاقی خود تعالیم مکاتب ورع گرای عراق و حجاز را در کنار تعالیم سنتی شام با گرایش حکمت ـ قصص داشت. او در بعد فردی بر ورع تکیه می‌ورزید و به عنوان اصلاح طلبی اجتماعی، در آموزشهای خود امیران عباسی و شخص خلیفه را مخاطب می‌ساخت و بخش عمدهٔ نوشته‌های بر جای مانده از او موعظه‌هایی بی‌پرده خطاب به خلیفه منصور و دیگر فرمانروایان است (نک: ابن‌ابی‌حاتم، ۱۸۷ـ۲۰۲؛ ابونعیم، ۱۳۵/۶ـ۱۴۰؛ نیز نک: ذهبی، *میزان*...، ۱۸/۱: متن نامه‌ها).

گرایشی دیگر که در این عصر در محیط جهادی ثغور شام رخ نمود، گرایش زاهد خراسانی ابراهیم ادهم است که همچون پلی افکار مکتب اصحاب حدیث عراق را با آموزشهای صوفیانه در دوره‌های بعدی پیوند داده است. از میان روایات پراکنده و گاه افسانه‌آمیز، به آسانی نمی‌توان مشخص کرد که ابراهیم تا چه حد از شیوخ عراقی و مکی اصحاب حدیث تأثیر پذیرفته است، اما پیوندهای شناخته شده میان نسلهای بعدی و بهره گرفتگان از ابراهیم با رجال مکتب اصحاب حدیث عراق ـ مکه و تا اندازه‌ای مکتب ارجاء کوفه، تا حدی جایگاه ابراهیم را نیز روشن می‌سازد. در طبقات صوفیان سخن از آن است که ابراهیم در مکه با سفیان ثوری [یا شاید ابن عیینه] و فضیل بن عیاض صحبت داشته است (نک: سلمی، ۱۳).

اهمیت ابراهیم ادهم بیشتر به سبب سهمی است که او در تحول زهد و عبادت ورزیِ عالمان پیشین به ریاضتها و مجاهدات صوفیانه و پدید آوردن شکل آغازینِ افکار صوفیه داشته، و در این جهت تأثیری انکار ناپذیر از نظریه پردازان عراقی چون حسن بصری و سفیان ثوری گرفته است (نک: هـ د، ۴۰۶/۲). از نکات بارز در شیوه‌های ابراهیم ادهم، تن دادن به کارهای سخت و دشوار و نیز سفر برای دستیابی به نان حلال و پرهیز از همسر گزینی است (نک: مکی، ۴۹۲/۲؛ ابونعیم، ۳۱۹/۷). بنابر سنتی که از زمان صحابه در شام و برخی بومهای دیگر وجود داشت، ابراهیم تفکر را بر کثرت عبادت مرجح می‌شمرد و از این رو، اساس عبادت‌ورزی را معرفت خداوند می‌انگاشت و بدین ترتیب تعبد را برپایهٔ شناختی نظری قرار می‌داد (نک: ابونعیم، ۱۵/۸، ۱۷). نظیر دیدگاههای ابراهیم در موضوعاتی چون اساس دانستن معرفت خداوند، و کوشش برای کسب نان حلال را به شکلی معتدل تر می‌توان در تعالیم یوسف بن اسباط، از شاگردان شامی سفیان ثوری نیز یافت (نک: همو، ۲۳۷/۵ـ ۲۳۹، ۲۴۲).

به هر روی، تعالیم ابراهیم ادهم در پایان سدهٔ ۲ ق در شام فراگیر شده بود، چنانکه حتیٰ اخلاقیان سرزمین اصلیِ شام چون ابو سلیمان دارانی (نک: مکی، ۱۱۰/۲، ۵۰۷) نیز از افکار و تعالیم ابراهیم تأثیر پذیرفته بودند. از جمله استثنائات ابوعبید قاسم بن سلام فقیه بغدادی متوطن در طرسوس (ثغور شام) بود که با گرایشهای ابراهیم ادهم و پیروان او، به ویژه در پرهیز از نکاح و اجتناب افراطی از نان شبهه دار مخالف بود. او بدون آنکه مستقیماً در مقام ابراز مخالفت برآید، با اختصاص دادن تحقیقات فقهی خود به مباحث مربوط به اموال و نیز نکاح، جریانی مخالف در برابر این موج پردامنه ایجاد کرد (نک: هـ د، ۷۰۴/۵ـ۷۰۵، ۷۱۰). ابوعبید با این اندیشه که جز در قالب واجبات فقهی امری واجب الاتباع

وجود ندارد، موافق نیست و شاید بتوان گفت که اوامر اخلاقی را نیز الزام آور می‌شمارد؛ اما در عین حال به شدت به نصوص پای بند است و توسعه دادن واجبات دینی را نمی‌پسندد (نک: ابوعبید، *الناسخ*...، ۱۱ـ۱۲، *الاموال*، ۲۲).

ب ـ مطالعهٔ مکاتب معین و خاص:

۱. مکتب اهل بیت(ع): سلسلهٔ پیشوایان این مکتب، زنجیره‌ای پیوسته از امامان اهل بیت(ع) است که نمونه‌ای از مجموعه تعالیم اخلاقی هماهنگ را از امام علی(ع) تا متأخران ائمه ارائه نموده‌اند (برای بررسی تعالیم امام علی(ع)، نک: بخشهای پیشین). اما در عین این پیوستگی و هماهنگی، نباید این واقعیت را نادیده انگاشت که تأکید هر یک از امامان بر جوانبی خاص از تعالیم اخلاقی، گسسته از اوضاع اجتماعی و نیاز فرهنگی عصر آنان نبوده است. بر همین پایه، دور از انتظار نیست که در میانهٔ سدهٔ ۱ ق، همزمان با حکومت سفیانیانِ بنی امیه، امام حسین(ع) در آموزشهای خود بیش از هر امری بر نگرانی از رواج فساد و تباهی در جامعه و ضرورت جلوگیری از آن، و نیز بر نفی جور حکمرانان و لزوم برقرار ساختن عدالت اجتماعی تأکید می‌ورزید. آن حضرت در روزگار معاویه نیز با جور و بی‌عدالتی به مخالفت می‌پرداخت (برای نامهٔ منتسب به امام حسین(ع) خطاب به معاویه، مثلاً نک: کشی، ۴۹ـ۵۱؛ طبرسی، ۲۹۶/۲ـ ۲۹۸) و ولید بن عتبه والی مدینه را به احیای حلف الفضول تهدید می‌کرد (نک: ابن هشام، ۱۲۴/۱). اوج مبارزات اجتماعی امام حسین(ع) در عهد یزید بن معاویه بود و قیام آن امام در ۶۱ق که به واقعهٔ طف و شهادت آن حضرت انجامید، به عنوان بزرگ‌ترین حماسهٔ فساد ستیزی و عدالت‌خواهی در تاریخ اسلام شناخته شده است (نک: طبری، ۴۰۲/۵ـ۴۰۳؛ مفید، *الارشاد*، ۲۰۴ به بعد؛ حلوانی، ۸۰ـ۸۸: نمونه‌هایی از تعالیم و مواعظ آن حضرت). سنت قیام به سیف برای ستیز با جور نظام حاکم در دوره‌های بعد نیز از سوی برخی رجال اهل بیت(ع) و در رأس آنان زید بن علی، فرزند امام زین‌العابدین(ع) دنبال گردیده (برای تفصیل وقایع تاریخی، نک: ابوالفرج، *مقاتل*...، جم)، و در شاخهٔ زیدیِ مذهب شیعه به عنوان تعلیمی اساسی شناخته شده است (نک: سعد بن عبدالله، ۱۸؛ شهرستانی، ۱۳۷/۱ به بعد).

در ثلث آخر سدهٔ ۱ق، امام زین‌العابدین(ع) به عنوان آموزگار اخلاق، نه تنها بر شیعیان اهل بیت(ع)، بلکه بر تعالیم اخلاقی غیر شیعی حجاز و عراق تأثیر ویژه‌ای نهاد. تأکیدی خاص بر عبادت ورزی و دنیا پرهیزی در کنار تعالیمی چون یاد همیشگی مرگ و قیامت، خوف از مکافات گناهان و مراقبت مداوم بر نفس در گفتار و رفتار این امام به روشنی دیده می‌شود؛ اما در عین حال عنصر رجا نیز در آموزشهای آن حضرت مطرح گردیده، و قنوط از رحمت خداوندی از بزرگ‌ترین گناهان دانسته شده است (علاوه بر مواعظ بسیار در منابع، نک: «موعظهٔ» آن حضرت به روایت سعید بن مسیب، کلینی، ۷۴/۸ـ۸۶؛ ابن بابویه، *امالی*، ۴۰۷ـ ۴۰۹؛ «*صحیفه*»ای به روایت ابوحمزهٔ ثمالی، کلینی، ۱۴/۸ـ۱۷؛ مفید، *امالی*، ۱۹۹ـ۲۰۴؛ نیز اثری با عنوان *الموعظة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ فاتح، نک: GAS, I/527). شناخت تفصیلی حقوق‌الله، حقوق الناس و دیگر حقوق از تعالیم امام زین‌العابدین(ع) است که به ویژه در *رسالة الحقوق* به روایت ابوحمزهٔ ثمالی بازتاب یافته است (برای متن *رساله*، نک: ابن بابویه، من لا یحضر...، ۳۷۶/۲ـ۳۸۱؛ نیز نک: ابونعیم، ۱۳۸/۳؛ همچنین برای *رسالة فی حقوق الله* از زید بن علی، نسخه‌های خطی در واتیکان و غیر آن، نک: GAS,I/559). از دیگر ویژگیهای بارز در تعالیم اخلاقی آن امام، تأکید بر صبر و رضا به قضای الٰهی، مداومت بر ذکر و حزن، و انفاق پنهانی به منظور پرهیز از ریا و امتنان است (مثلاً نک: کلینی، ۶۲/۲، ۸۹، ۹۱، ۹۹؛ ابو نعیم، ۱۳۴/۳، ۱۳۶، ۱۳۸ـ ۱۳۹؛ نیز نک: *الصحیفة السجادیة*، دعاء ۲۰، مشهور به دعای «مکارم الاخلاق»).

ویژگی تعالیم امام باقر(ع) نسبت به امامان پیشین، گستردگی آموزشها و پرداختن تفصیلی‌تر به بررسی مکارم و مساوی اخلاقی است؛ این تعالیم را می‌توان به فراوانی در جای جای آثار اخلاقی امامیه، از جمله در «کتاب الایمان» از *کافی* کلینی جست. آنچه در تعلیمات امام باقر(ع) بیشتر بدان توجه شده است، وجوهی از اخلاق اجتماعی چون تأکید بر رسیدگی به احوال مؤمنان، کیفیت تنظیم روابط میان آنان و حتیٰ آداب مصاحبت و مصاحب‌گزینی است (مثلاً نک: کلینی، ۱۸۰/۲ـ۱۸۱، جم؛ نیز ابونعیم، ۱۸۴/۳ـ۱۸۷).

امام صادق(ع) در تبیین و تدوین تعالیم اخلاقی اهل بیت(ع)، همانند دیگر زمینه‌های معارف اسلامی چون عقاید و فقه، نقشی بسیار مؤثر ایفا نموده است. در واقع بسیاری از آنچه در آثار اخلاق امامیه در یکایک ابواب نقل گردیده، احادیثی از امام صادق(ع) است. به طور کلی، تعالیم اخلاقی این امام را می‌توان در چند مقوله طبقه‌بندی کرد: آموزشهایی دربارهٔ چگونگی رفتار و مراودت شیعیان با جماعت؛ تعالیمی دربارهٔ وظایف و حقوق شیعیان نسبت به یکدیگر؛ و مواعظ گوناگون در باب تخلق به مکارم اخلاق و پرهیز از مساویِ اخلاق. علاوه بر احادیث پراکنده و فراوان، رساله‌هایی نیز با سلسلهٔ اسناد به امام صادق(ع) منتسب گردیده که در برگیرندهٔ آموزشهای اخلاقی است. از این آثار باید «وصیت» خطاب به اصحاب (کلینی، ۲/۸ـ۱۴: متن آن) و «رساله» خطاب به عبدالله نجاشی را یاد کرد (نجاشی، ۱۰۱، ۲۱۳: اشاره به آن؛ ابن زهره، ۴۶ـ ۵۵؛ شهید ثانی، ۸۵ـ۹۶: متن آن). امام صادق(ع) با گرایشهای صوفیانه که به شکلی آغازین در روزگار او متداول گردیده بود، مخالفت می‌ورزید و پیروان خود را اصولاً به معیشتی متعادل و پوششی متعارف فرا می‌خواند (نک: کلینی، ۶۵/۵ـ۷۰، ۴۴۱/۶ـ۴۴۴؛ نیز ابونعیم، ۱۹۳/۳).

در سخن از آثار اخلاقی منتسب به ائمه(ع)، همچنین باید از «وصیت» منتسب به امام کاظم(ع) خطاب به هشام بن حکم از متکلمان اصحاب یاد کرد که در آن «عقل» به عنوان پایهٔ سنجش معرفی شده است و پاره‌ای از دستورهای اخلاقی بر همین پایه تبیین گردیده‌اند.

این وصیت از نظر نوع برخورد با اخلاق آموزی و هم از نظر پیوستگی برقرارکردن میان عقل و شرع در تعالیم اخلاقی، نظیری ندارد (کلینی، ۱۳/۱-۲۰؛ نیز ابن شعبه، ۳۸۳-۴۰۲: متن وصیت).

در تحلیل کلی و در مقایسه با دیگر مکاتب شناخته شدهٔ اخلاقی، رئوس آموزش اخلاقی امام صادق(ع) و پیروان آن حضرت را می‌توان در عبادت متعادل، بهره‌مندی از نعم دنیا در حدی متعارف با مواظبت تمام بر حدود شرعی و حقوق مردم، و مخالفت با حرام کردن حلال خداوند خلاصه کرد. به هر روی، تعلیم اخلاقی از موضوعاتی اساسی است که در گفتارهای منقول از ائمهٔ اثنا عشر(ع) بدان توجه شده، و این سخنان در منابع امامیه و تا حدی در آثار دیگر مؤلفان اسلامی ثبت گردیده است. در برخی از منابع چون *تحف العقول* حسن بن علی ابن شعبهٔ حرّانی (احتمالاً سدهٔ ۴ ق) و *نزهة الناظر* حسین بن محمد حلوانی (سدهٔ ۵ ق)، سخنان هر یک از ائمه به صورت تفکیک شده و با تأکیدی ویژه بر آموزش اخلاقی گرد آمده‌اند.

۲. مکتب خوف گرای بصره: برجسته‌ترین نمایندهٔ این مکتب حسن بصری (د ۱۱۰ ق) عالم نامدار بصره است که از کهتران صحابه و نیز برخی بزرگان تابعان دانش آموخت و آموزش حجازی- بصری داشت. او دارای شخصیت پیچیده‌ای است و در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی نقش مؤثر و مؤسس ایفا کرده، و در اخلاق و آداب زهد نیز جایگاهی بلند یافته است. در تعالیم وی آنچه با آموزشهای زهاد پیشین عراق هماهنگ است، ویژگیهایی چون تأکید بر عبادت‌ورزی، اجتناب از کوشش برای دنیا، انزوا گزیدن از عامهٔ مردم و پرهیز از مزاح و تأکید بر جدی بودن و حزن است (نک: ابن سعد، ۷(۱)/۱۱۷، ۱۲۰- ۱۲۵؛ ابونعیم، ۱۳۱/۲ به بعد). این خصوصیات روش حسن بصری را با طریقهٔ قراء عابد بصره و قراء کوفی حلقهٔ اویس مرتبط می‌سازد و همین ارتباط است که در نظریهٔ (زهاد ثمانیه) بازتاب یافته است؛ زنجیره‌ای که با اویس قرنی و عامر بن عبد قیس آغاز می‌شود و با حسن بصری خاتمه می‌پذیرد (نک: همو، ۱۳۴/۲-۱۴۰: بازتابی از گرایشهای زاهدانهٔ حسن بصری در نامهٔ وی به عمر بن عبدالعزیز؛ نیز ابن خیر، ۳۰۰).

حسن بصری از تعالیم امام علی(ع) به طور غیر مستقیم بهرهٔ فراوان گرفته، و برخی از آموزشهای او آشکارا مقتبس از گفتار آن امام است؛ به عنوان نمونه، این تعلیم اساسی مکتب حسن که مؤمن میان دو خوف قرار دارد: خوف از عاقبت گناهان گذشته و خوف از اجلی که به زودی فرا خواهد رسید (نک: ابونعیم، ۱۰۸/۲)، در واقع گفتاری از امام علی(ع) است (نک: طوسی، *امالی*، ۲۱۱/۱؛ نیز نک: کلینی، ۷۱/۲؛ نک: ماوردی، ۱۰۸: نمونه‌های دیگر مانند اقتباس او از مضمون حکمت ۳۶ *نهج‌البلاغة*، نیز ۲۷۹: از مضمون حکمت ۲۶۷، نیز ۹۷: از مضمون حکمت ۴۱۹؛ نیز نک: *الاختصاص*، ۳۴۲). از سوی دیگر آموخته‌های حسن بصری در حجاز، به ویژه در حلقهٔ ابن عباس او را به عالمی بدل کرده بود که برخلاف زاهدان پیشین عراق، بیش از آنکه در زمرهٔ قراء بوده باشد، به تفسیر قرآن عنایت داشت (نک: ابن ندیم، ۳۶) و نیز برخلاف آنان پروایی نداشت تا در مقام فقیه و محدث، بر مسند تدریس تکیه زند و به افتا و آموزش حدیث بپردازد (نیز نک: ابن سعد، ۷(۱)/۱۴۲). رویکرد حسن بصری به وعظ و قصص (نک: جاحظ، *البیان*، ۲۸۴/۱) نیز با شیوهٔ پیشینیان عراقی سازگاری نداشت و تنها در چارچوب آموزش حجازی و به ویژه پیوند او با حلقهٔ ابن عباس توجیه پذیر بود.

مشخصات عمومی مکتب خوف گرای بصره را می‌توان اینگونه فهرست کرد: تکیه بر خوف از عقاب، پرهیز از کوشش برای دنیا و تأکید بر زهد، کثرت عبادت و مداومت بر حزن. از دیگر ویژگیهای این مکتب که ارتباطی مستقیم به اخلاق نمی‌یابد، اما همچون معرفی تمییز آن را از مکتب رجا سهل می‌نماید، توجه به تفسیر، تجویز کتابت حدیث، پرداختن به قصص و داشتن ارتباطی محدود با محکمه و قدریه است. مکتب خوف گرای بصره در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ ق از سوی شاگردان و وابستگان حلقهٔ حسن بصری ادامه یافت؛ اما این ادامه دهندگان خود از نظر شیوهٔ فکری، مسیری همسان طی نکردند.

مالک بن دینار که خود نظریه پردازی پرتوان بود، در تعالیمش ذکر خداوند را بزرگ‌ترین نعمت الٰهی می‌شمرد که با محرومیت از آن، انسان در روزی دچار تنگنا و در عبادت دچار سستی می‌گردد (ابونعیم، ۳۵۸/۲-۳۶۴). وی از معرفت خداوند سخن گفته، و آن را مهم‌ترین اشتغال نفس شمرده است (همو، ۲۳/۸). در گفتار و اندرز مالک بن دینار تأثیر قصص اسرائیلی در سطحی گسترده دیده می‌شود و روایاتی صریح حکایت دارند که ابن دینار خود به مطالعهٔ کتب پیشین، از جمله *تورات* و زبور اشتغال می‌ورزیده است (نک: همو، ۳۵۸/۲- ۳۸۵؛ نیز برای نقل فراوان قصص اسرائیلی در مواعظ ابوعمران جونی بصری معاصر او، نک: همو، ۳۰۹/۲- ۳۱۵). عبّاد بن کثیر ثقفی از دیگر رجال این مکتب که در میانهٔ سدهٔ ۲ ق به مکه کوچید، پلی برای انتقال تعالیم حسن بصری به رجالی چون ابراهیم ادهم و شقیق بلخی از آغازگران جریان صوفیه بود (نک: همو، ۱۹/۸، ۷۲؛ نیز ذهبی، *سیر...*، ۱۰۶/۷).

به عنوان مکاتب فرعی منشعب از مکتب خوف گرای بصره، نخست باید به معتزله اشاره کرد که دو پایه‌گذار آن واصل بن عطا و عمرو بن عبید از شاگردان حسن بصرینند که تا حد زیادی از تعالیم وی تأثیر پذیرفته بودند. میزهٔ مهم این مکتب نسبت به تعالیم حسن، اندیشهٔ «منزلتِ‌بین منزلتین» برای فاسق است که خود نظریه‌ای کلامی-اخلاقی است. عنصر خوف از عقاب در اندیشهٔ معتزله در قالب نظریهٔ «وعید» جلوه کرده (نک: مفید، *اوائل...*، ۵۳)، و تفکر حُسن و قبح عقلی که به عنوان یک نظریهٔ مهم کلامی از سوی متکلمان معتزلی چون ابوالهذیل علاف (د ۲۲۶ق) مطرح گشته (نک: شهرستانی، ۵۲/۱، ۵۵)، از دیدگاه فلسفهٔ اخلاق و سیر تحول نظریه‌های اخلاقی در فرهنگ اسلامی حائز اهمیت فراوانی است (برای تفصیل، نک: بخش I همین مقاله). علاوه بر جوانب نظری، باید گفت عمرو بن عبید خود زاهدی آموخته در مکتب حسن بصری بود (نک: همو، ۵۳/۱) و شاگرد او عمرو بن فائد اسواری (د

ح ۲۰۰ ق) دیر زمانی در بصره به تعلیم تفسیر و اخلاق اشتغال می‌ورزیده است (نک: جاحظ، *البیان*، ۲۸۴/۱). ابوالهذیل علاف افزون بر تعالیم اخلاقی بصریان و حکمت عربی، از حکمت باستانی ایران نیز بهره داشت (نک: هـ د، ۳۸۹/۶). جاحظ نیز به عنوان نقطهٔ عطفی مهم در «ادب اخلاقی»، آثاری پر شمار در این زمینه برجای نهاده است (برای توضیح، نک: هـ د، ادب).

به عنوان انشعابی دیگر، باید به گروهی از زهاد بصره اشاره کرد که به گونه‌ای از رهبانیت گراییدند و زهد و امساک آنان نه تنها به پرهیز از همسر گزینی، بلکه گاه به حد ریاضتهای سخت و آزارهای جسمی رسیده بود (نک: ابونعیم، ۱۹۲/۶-۱۹۵؛ مکی، ۴۹۳/۲). در جمع این زهاد باید از رابعهٔ عدویه، ریاح بن عمرو قیسی و ابوحبیب نام برد که از سوی عالمان جماعت به عنوان بدعت گذارانی در طریق عبادت و زهد تلقی گشتند (نک: ذهبی، *میزان*، ۶۲/۲). حبّ موت که پیش‌تر نیز در میان زاهدان عراقی دیده می‌شد، در تعالیم این گروه به صورت «شوق به لقاء الله» جلوه‌گر شد (نک: ابونعیم، ۱۹۳/۶، ۲۸۷-۲۸۸).

۳. مکتب اهل رجای بصره: نامدارترین شخصیت این مکتب ابن سیرین (د ۱۱۰ق) تابعی بصری است که افزون بر بهره‌گیری از کهتران صحابه مانند ابن عباس، ابن عمر و انس بن مالک، از برخی قراء حلقهٔ ابن مسعود چون عبیدهٔ سلمانی نیز دانش آموخته بود. اگرچه طرح اندیشهٔ رجا در برابر خوف گرایان و ترک گرایش به زهد و دنیا پرهیزی پیش‌تر از ابن سیرین در تعالیم ابوالعالیه و مطرف بن عبدالله نیز دیده می‌شود (نک: ابن سعد، ۷(۱)/۱۰۳)، اما همواره در آثار اسلامی تقابل بین دو گرایش خوف و رجا در بصره، در قالب تقابل حسن بصری و ابن سیرین نمایانده شده است (مثلاً نک: همو، ۷(۱)/۱۱۷، ۱۲۰، ۱۴۲). ابن سیرین در آموزش اخلاقی خود، طریقت پیچیده‌ای را ارائه نمی‌کرد و به تعبیر معاصر بصریش مورّق عجلی شیوهٔ پیشنهادی او را به یک سخن می‌توان در «ورعی فقیهانه» و فقهی عجین با ورع ــ یعنی شیوه‌ای نزدیک به فقیهان مدینه ــ خلاصه کرد (نک: همانجا). او با کنار نهادن سخت‌گیریهای اخلاقی، حزن در چهره را نمی‌پسندید و شوخ طبعی و گشاده‌رویی را نیک می‌شمرد؛ خود اشتغال به کسب داشت و در امور جاری زندگانی کوشش برای طلب دنیا با رعایت ورع را بر دوری گزیدن از کسب و مداومت بر عبادت ترجیح می‌نهاد (نک: همو، ۷(۱)/۱۱۷، ۱۲۰، ۱۴۲، ۱۴۶-۱۴۷؛ ابونعیم، ۲۷۴/۲-۲۷۵).

فقیه بصری معاصر ابن سیرین، ابوقلابهٔ جَرمی نیز در اخلاق گرایش نزدیک به او داشته، و مردم را به کسب و تحصیل نعمتهای دنیوی همراه با مداومت بر شکر فرا می‌خوانده است (همو، ۲۸۶/۲). طریقهٔ ابن سیرین در نسلهای بعد فقیهان بصره، چون ایوب سختیانی، عبدالله بن عون مزنی و یونس بن عبید پی گرفته شد (نک: ابن سعد، ۷(۲)/۱۶، ۲۴-۲۶، جم؛ ابونعیم، ۱۵/۳-۱۶، جم). سخن از فضیلت اشتغال به کار برای کسب روزی حلال و «درهم طیب» که از سوی یونس بن عبید تبلیغ می‌شد (نک: همو، ۱۷/۳)، در سیر تحول اخلاق عراقی اهمیت ویژه‌ای دارد. همچنین مخالفتهای یونس با کثرت صیام و افطار بر حرام، و با کثرت عبادت با اشتغال ذمه نسبت به حقوق دیگران (نک: همو، ۱۹/۳-۲۰)، مبارزه‌ای است با زهدگرایی ظاهری که گویا در آن روزگار رواج یافته بوده است. آنچه به عنوان تعلیم بنیادین نزد ابن سیرین و دیگر نمایندگان این مکتب می‌توان به طور مشترک یافت، «عظیم الرجاء» بودن آنان نسبت به اهل قبله است (نک: ابن سعد، ۷(۱)/۱۴۴، ۷(۲)/۱۶، جم). البته نتیجهٔ دیگر این اندیشه، گرایش به وقف و سکوت در برابر جور حکام است که بازتاب آن در رفتار ابن سیرین و دیگر رجال این مکتب، حتیٰ در برخورد با شخصی چون حجاج دیده می‌شود (نک: ابونعیم، ۲۷۱/۲؛ نیز نک: هـ د، ۷۳۴/۳). در راستای همین گرایش، جناح ابوقلابه ـ ابن عون با دوری افراطی از قائمان به سیف، به گرایشهای عثمانی نزدیک گردیده‌اند (نک: ابن سعد، ۷(۱)/۹۱، ۷(۲)/۲۴).

مشخصات عمومی مکتب اهل رجا را می‌توان بدین ترتیب فهرست کرد: الف ـ آنچه کمابیش به تعالیم اخلاقی مربوط می‌گردد: تأکید بر رجا، دعوت به کوشش برای دنیا در حدی متعارف، ورع و اجتناب از محرمات و شبهات، اعتدال در عبادت و تأکید بر کثرت استغفار، خوشرویی و اختلاط با مردم؛ ب ـ آنچه در تمییز در مکتب به کار می‌آید: نهی از کتابت حدیث، دشمنی با خوارج و قدریه، و ارتباطی محدود با مرجئه. در مورد اخیر گفتنی است که مکتب اهل رجا با مکتب مرجئه در برخی تعالیم اشتراکاتی داشت و شاید همین امر بعضی از رجال این مکتب را با شخصیتهای مرجی، چون طلق بن حبیب بصری مرتبط می‌ساخت (نک: همو، ۷(۱)/۱۶۶).

۴. مکتب ارجاء کوفه: مسألهٔ ایمان مرتکب کبیره در نیمهٔ دوم سدهٔ نخست هجری ۳ موضع مختلف و ۳ گروه فکری را پدید آورده بود: نخست محکمه که ارتکاب کبیره را موجب کفر می‌شمردند، دیگر گروهی از اهل جماعت که با پرهیز از تکفیر فاسق، ایمان را دارای درجات و قابل زیادت و نقصان می‌شمردند، سوم مرجئه که ارتکاب کبیره را زایل کنندهٔ ایمان نمی‌دانستند و ایمان را حقیقتی می‌انگاشتند که با عمل زیادت و نقصان نمی‌پذیرد (نک: هـ د، ۳۸۲/۵). گروههایی افراطی از مرجئه بر این باور بودند که با وجود ایمان، هیچ معصیتی زیان‌بار نیست و شخص مؤمن با ارتکاب هیچ عصیانی مستحق دوزخ نخواهد بود، اما گروههایی معتدل از اهل ارجاء به ویژه در کوفه وجود داشتند که به ارجاء در حدّ ترکِ «استثنا در ایمان» و تبعات منطقی این امر باور داشتند و با نظرات افراطی در برخورد با معصیت مخالف بودند (نک: همانجا؛ نیز ابوعبید، *الایمان*، ۲۲). حسن بن محمد بن حنفیه از تابعان مدینه، آنگاه که اندیشهٔ ارجاء را برای نخستین بار به صورتی مدون ارائه کرد، با مخالفت دو تن از تابعان کوفی، زاذان و ابوصالح میسره مواجه شد (نک: ابن سعد، ۲۴۱/۵) و آن هنگام که این نظریه در کوفه پیروانی یافت، با مخالفت عالمان بزرگ کوفه چون ابراهیم نخعی روبه‌رو گردید (نک: همو، ۱۹۱/۶-۱۹۲).

در واقع در کنار خط اصلی مرجئه که از حسن بن محمد آغاز

می‌شد، گونه‌ای از تفکر ارجائی در آموزشهای قراء طبقهٔ نخست کوفه چون ابوعبدالرحمان سلمی وجود داشت که مبنای آن ترکِ «استثنا در ایمان» بود (نک: ابوعبید، همانجا) و گروهی از تابعان نسل دوم کوفه چون ابراهیم تیمی که کمابیش مورد تأیید ابراهیم نخعی و جناح مرجئه ستیز بوده‌اند، نیز به اینگونه از ارجاء گرایش داشته‌اند (نک: همانجا؛ نیز ابن سعد، ۶/۱۹۹-۲۰۰). این نکته جالب توجه است که ارجاء گرایان کوفه در این نسل چون ابراهیم تیمی و نیز ذَرّ بن عبدالله همدانی، قُصّاص و اندرزگرانی بنام در عصر خود بوده‌اند. سعید بن جبیر از تابعان موجه کوفه در همین طبقه که از آموزش حجازی حلقهٔ ابن عباس برخوردار بود و گرایش مفسرانه داشت (به عنوان یک گرایش نادر در این مکتب)، به صراحت از اهل ارجاء شمرده شده است (نک: بسوی، ۲/۷۹۳؛ خطیب، ۱۳/۳۷۴؛ شهرستانی، ۱/۱۳۰). یکی از وجوه مشترک میان رجال یاد شده در این طبقه، مخالفت آنان با حکومت جور و به ویژه با حجاج فرمانروای عراق بوده است (نک: ابن سعد، ۶/۱۸۳-۱۸۶، ۱۹۹، ۲۰۵) و مبارزات سعید بن جبیر با حجاج نام او را به عنوان قهرمانی در تاریخ ثبت نمود که جان خود را در راه عدالتخواهی نهاده است (برای بزرگداشت او حتیٰ نزد شیعه و محکمه، نک: کشی، ۱۱۹؛ ابن سلام، ۷۹).

به هر روی، گفتنی است که اندیشهٔ معتدل ارجاء، هرگز تشویقی بر گنهکاری و بی‌عدالتی اجتماعی نبود، بلکه رجال این مکتب در مواعظ خود در بعد فردی، همواره بر تخلق به اخلاق نیکو تکیه می‌ورزیدند (مثلاً نک: ابونعیم، ۴/۲۷۶-۲۸۶، جم) و در بعد اجتماعی، هم در نسلِ آغازگر و هم در نسلهای بعد همواره داعیان مبارزه با نظام جور بودند. در حقیقت ارجاء افراطی به معنی زیان‌بار ندانستن معصیت که در اخلاق فردی و اجتماعی تأثیری مخرب داشته، هرگز در آموزشهای مکتب اخلاقی اهل ارجاء کوفه جایگاهی نداشته است.

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ ق، برجسته‌ترین نمایندهٔ این مکتب ابوحنیفه فقیه نامدار کوفه است که اصول نظریات او در کتاب *العالم و المتعلم* منعکس گردیده است. ابوحنیفه ضمن انتقاد از اندیشهٔ افراطی مرجئه (ص ۴۰-۴۱) و تکیه بر ارزش عمل، تصریح کرده است که همهٔ مؤمنان لزوماً بهشتی نخواهند بود و عاصیان بی‌توبه، به خواست خداوند یا راهی دوزخ می‌شوند، یا بخشیده خواهند شد (ص ۹۷). در نگاهی تحلیلی به تعالیم مکتب ارجاء، چنین می‌نماید که اینان با پرهیز از انزوای خوارج و دوری گزیدن از شیوه‌های افراط و تفریط، به دنبال راهی برای تعمیم آموزشهای اخلاقی در سطح جامعه بوده‌اند. اینان در زندگی فردی عمل را با همهٔ ارزش آن، جدا از حقیقتی به نام ایمان می‌شمردند و بدون آنکه به عاصی وعدهٔ بهشت دهند، او را مؤمن و برادر دینی دیگر افراد جامعه به شمار می‌آوردند. نظریهٔ ارجاء با این شکل آن، می‌توانست در آن روزگار پرآشوب و ظهور جریانهای مختلف نظامی با انگیزه‌های گوناگون دینی-سیاسی، بدون آنکه مردم را در بعد اخلاق فردی به فساد کشاند، در بعد اجتماعی آنان را برگرد محور «برادری ایمانی» و «ولایت» گرد هم آورد (نک: هـ د، ۵/۳۸۵؛ نیز برای نقش ابوحنیفه و دیگر عالم این مکتب مِسعَر بن کِدام در قیام ابراهیم حسنی، نک: ابوالفرج، *مقاتل*، ۲۴۰ به بعد).

در طبقهٔ شاگردان ابوحنیفه، تأثیر تعالیم این مکتب بر محافل اخلاقی بیشتر از دو طریق بوده است:

نخست، از طریق داوود طایی از شاگردان ابوحنیفه که پس از سالها تحصیل نزد او، در برهه‌ای از حیات خود درس و مدرسه را وانهاد و تا پایان عمر به عزلت گرایید (نک: ابن سعد، ۶/۲۵۵؛ ابونعیم، ۷/۳۴۱-۳۴۳). وی در این دوره به خوراک زاهدانه و پوشش خشن بسنده می‌کرد و از نکاح پرهیز می‌نمود؛ به تعبیری زندگانی او مصداق مرگ پیش از فرارسیدن اجل بود (نک: مکی، ۲/۵۱۱؛ ابونعیم، ۷/۳۴۶-۳۶۱). داوود طایی ظاهراً هیچ گاه پیوند خود را با حلقهٔ ابوحنیفه نگسست و همواره روابط دوستانهٔ خود را با شاگردان این حلقه برقرار داشت (مثلاً نک: همو، ۷/۳۴۳، ۳۵۰، ۳۵۱)، اما شیوهٔ زهد او با تعالیم ابوحنیفه و اصولاً مکتب ارجاء خویشاوندی نداشت و بیشتر با شیوهٔ زاهدان کهن بصره چون عامر بن عبدقیس و زاهدان گروه رابعه سنخیت داشت. به هر روی، شاید بتوان شیوهٔ زاهدانهٔ داوود طایی را جریانی فرعی و درون مکتب ارجاء تلقی کرد، چه دیگرانی از اهل ارجاء کوفه، چون ابوبکر نَهشلی نیز به پیروی از داوود، به شیوه‌ای زاهدانه گراییده بوده‌اند (مثلاً نک: ابن سعد، ۶/۲۶۳؛ ابونعیم، ۷/۳۴۰). نقش این جریان فرعی در مکتب ارجاء را در مسیر انتقال از آموزشهای کهن اخلاقی به طریقهٔ تصوف، به ویژه شاخهٔ بغدادی معروف کرخی نباید کم اهمیت انگاشت (مثلاً نک: سلمی، ۷۴-۷۵؛ نیز ابونعیم، ۷/۳۵۴).

دوم، از طریق شاگردان خراسانیِ ابوحنیفه که نه تنها فقه، بلکه تعالیم اعتقادی و اخلاقی او را در خراسان، به ویژه بلخ رواج بخشیدند؛ به گفتهٔ صفی‌الدین بلخی رابطهٔ سه‌گانه میان ابوحنیفه، اندیشهٔ ارجاء و مردمان بلخ به حدی نزدیک بود که بلخ را از همین روی «مرجی آباد» می‌خواندند (ص ۲۸-۲۹). مسلم بن سالم بلخی یکی از این گروه شاگردان ابوحنیفه که در موطن خود از نفوذی فراوان برخوردار بود، در بلخ به اجرای گستردهٔ امر به معروف پرداخت و حرکتی سیاسی را بر ضد هارون خلیفهٔ وقت سامان داد (نک: ابن سعد، ۷(۲)/۱۰۶). همچنین باید به ابومقاتل سمرقندی دیگر شاگرد ابوحنیفه و راوی *العالم و المتعلم* اشاره کرد که با ترویج دو متن *وصیة لقمان* و *مقتل سعید بن جبیر* در خراسان و ماوراء النهر، آموزشهای اخلاقیِ مکتب ارجاء را با شیوهٔ قُصاص پیوند زده است (ترمذی، ۵/۷۴۳؛ اسانید این دو متن: ابوالعرب، ۲۱۴-۲۱۸: متن مقتل).

۵. **مکتب فقهای اصحاب حدیث:** در اینجا سخن از مکتبی است که ابن ندیم در *الفهرست* (ص ۲۸۱) آن را با این عنوان معرفی کرده و سفیان ثوری را به درستی در رأس آن جای داده است. جریان مکتب فقیهان اصحاب حدیث که سهمی مهم در تأسیس آن ایفا کرده است، جریانی هماهنگ میان حدیث گرایان مراکز مختلف عراق و حجاز و غیر آن در جهت ارائهٔ تعالیمی مدون در زمینه‌های گوناگون معارف اسلامی

بود. این مکتب حتیٰ در آغاز تشکیل نیز به بوم ویژه‌ای محدود نبوده، و از مشخصه‌های آن پدید آوردن آثاری پر شمار در زمینهٔ فقه روایی، تفسیر، زهد و اخلاق است.

سفیان بن سعید ثوری که خود محدث و فقیهی از اهل کوفه بود، در اخلاق و تدین، طریقه‌ای جامع میان دنیا پرهیزی زاهدان و حیات اجتماعی با مردمان را در پیش گرفته بود. نظرات در زهد و اخلاق در چندین وصیت بازمانده از او خطاب به عبّاد بن عبّاد عتکی (ابن ابی حاتم، ۸۶ـ ۸۹؛ ابونعیم، ۶/۳۷۶ـ۳۷۷) و علی بن حسین سلیمی (همو، ۷/۲۴ـ ۲۵، ۳۵، ۷۱ـ۷۲، ۸۵ ـ ۸۶)، و نیز نقل قولهایی فراوان از اندرزهای او در کتب گوناگون در دست است. او در بعد رفتار اجتماعی، در برابر عزلت و سکوت زاهدان روش میانه را در پیش گرفت و در بعد زندگی فردی در خوراک و پوشاک شیوه‌ای زاهدانه داشت. وی در وصایای خود مردم را به کار و کوشش برای کسب حلال با پرهیز از افراط دعوت می‌کرد (نک: همانجاها).

سفیان ثوری به عنوان پیشوای زاهدان اصحاب حدیث در کوفه و دیگر مراکز اسلامی پذیرش عام یافته بود. ابن مبارک شاگرد خراسانی او نخستین تألیف محدثانه با عنوان کتاب *الزهد*، و اثر دیگر اخلاقی با عنوان *البرّ و الصلة* را تألیف کرد و این آغازی برای تألیفات فراوان این مکتب در کوفه و دیگر بومها، به ویژه آثاری با عنوان *الزهد* بود. جریان این مکتب در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ ق، به ویژه در عراق جریانی علوی با گرایشهای عدالت خواهانه بود و کسانی چون شخص ثوری از کوفه، شعبة بن حجاج از بصره و هُشیم بن بشیر از واسط از رجال این مکتب در جریان قیام ابراهیم حسنی نقش مهمی ایفا کردند (نک: ابوالفرج، همان، ۲۳۵ـ۲۵۴؛ نیز ابن سعد، ۶/۲۵۸ـ۲۶۰، جم). این گرایش اگرچه در سدهٔ بعد نیز در رجالی چون ابوبکر و عثمان پسران ابی شیبه، ابونعیم فضل بن دُکین و یحیی بن آدم ادامه یافت (نک: ابوالفرج، همان، ۳۶۶ـ ۳۶۹)، اما به زودی شخصیت محوری سفیان ثوری در میان اصحاب حدیث جای خود را به احمد بن حنبل داد و این تفکر بر محافل اصحاب حدیث غالب شد که اطاعت از «ائمهٔ مسلمین» لازمهٔ پیروی سنت است و هر کس خلیفهٔ مسلمانان گردد، هر چند فاجر بوده باشد و اگر چه با قهر و غلبه بر این مسند دست یابد، امر او مطاع خواهد بود (نک: ه د، ۶/۷۲۳). تفاوت میان تعالیم احمد با ثوری تنها در اندیشه‌های اخلاقی ـ سیاسی نبود، بلکه زهد نیز نزد احمد تنها در قالب پیروی از سنن روایت شده در احادیث تفسیر می‌شد و گرایشهای شبه صوفیانهٔ موجود در تعالیم را در بر نداشت. در واقع ادامهٔ تعالیم ثوری و هم‌فکران او را از سدهٔ ۳ق/۹م باید در مکاتب صوفیه جست و جو کرد.

مآخذ: ابن اباض، عبدالله، «رسالة الی عبدالملک»، ضمن *العقود الفضیة* حارثی، مسقط، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *تقدمة المعرفة لکتاب الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۲م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، *شرح نهج البلاغة*، قاهره، ۱۳۲۹ق؛ ابن بابویه، محمد، *امالی*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ همو، *التوحید*، تهران، ۱۳۸۷ق؛ همو، *کمال الدین*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق؛ همو، *من لایحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ق؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/ ۱۹۴۲م؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به کوشش ف. کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/ ۱۹۵۸م؛ ابن زهره، محمد، *الاربعون*، به کوشش نبیل رضا علوان، قم، ۱۴۰۵ق؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴ـ ۱۹۱۵م؛ ابن سلام اباضی، *بدء الاسلام*، به کوشش و. شوارتس و سالم بن یعقوب، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن شعبه، حسن، *تحف العقول*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۶ق؛ ابن طاوس، علی، *کشف المحجة*، نجف، ۱۳۷۰ق/ ۱۹۵۰م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمدامین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، قاهره، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م؛ ابن ماجه، محمد، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲ـ۱۹۵۳م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابوحاتم سجستانی، سهل، *المعمرون و الوصایا*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۱م؛ ابوحنیفه، *العالم و المتعلم*، به کوشش محمد رواس قلعه‌جی و عبدالوهاب هندی ندوی، حلب، ۱۳۹۲ق؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *سنن*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ ابوعبید، قاسم، *الاموال*، به کوشش عبدالامیر علی مهنا، بیروت، ۱۹۸۸م؛ همو، *الایمان*، به کوشش محمد ناصرالدین البانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *الناسخ و المنسوخ*، به کوشش برتن، کمبریج، ۱۹۸۷م؛ ابوعبیده، معمر، *ایام العرب*، به کوشش عادل بیاتی، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ ابوالعرب تمیمی، محمد، *المحن*، به کوشش یحیی وهیب جبوری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوعلی مسکویه، *جاویدان خرد* (*الحکمة الخالدة*)، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۳۵۸ق؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، بولاق، ۱۲۸۵ق؛ همو، *مقاتل الطالبیین*، نجف، ۱۳۸۵ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابوهلال عسکری، حسن، *جمهرة الامثال*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و عبدالمجید قطامش، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *الفروق اللغویة*، قاهره، ۱۳۵۳ق؛ *الاختصاص*، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین؛ *الامامة و السیاسة*، منسوب به ابن قتیبه، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ بخاری، محمد، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۷۸م؛ همو، *صحیح*، با حاشیهٔ سندی، بیروت، دارالمعرفه؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۵ـ۱۹۷۶م؛ پاکتچی، احمد، «تحلیلی دربارهٔ داده‌های آثار شیخ مفید دربارهٔ خوارج»، *مجموعهٔ مقالات کنگرهٔ جهانی شیخ مفید*، قم، ۱۴۱۳ق، شم ۶۷؛ ترمذی، محمد، *سنن*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق به بعد؛ ثعلبی، احمد، *قصص الانبیاء*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ثقفی، ابراهیم، *الغارات*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ حلوانی، حسین، *نزهة الناظر*، قم، ۱۴۰۸ق؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ دمیری، محمد، *حیاة الحیوان*، قاهره، مکتبة مصطفی البابی؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی‌محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ راوندی، سعید، *قصص الانبیاء*، به کوشش غلامرضا عرفانیان، مشهد، ۱۴۰۹ق؛ همو، *منهاج البراعة*، قم، ۱۴۰۶ق؛ رهنی، محمد، «الفروق»، ضمن *علل الشرائع* ابن بابویه، نجف، ۱۳۸۵ق؛ زمخشری، محمود، *المستقصی*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ سعد بن عبدالله اشعری، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، به کوشش پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ «السند»، در آغاز *الرسالة* مالک بن انس (هم)؛ سهیلی، عبدالرحمان، *الروض الانف*، به کوشش عبدالرحمان وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ «سیرة لبعض فقهاء المسلمین»، ضمن *السیر و الجوابات*، به کوشش سیده اسماعیل کاشف، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سیوطی، *الدر المنثور*، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ همو، *المزهر*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ شهرستانی، محمد،

الملل و النحل، به‌کوشش محمد فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ شهیدثانی، زین‌الدین، «کشف الریبة»، همراه *محاسبة النفس* ابن طاووس، تهران، کتابخانهٔ مرتضویه؛ *الصحیفة السجادیة*؛ صفی‌الدین بلخی، عبدالله، *فضائل بلخ*، ترجمهٔ کهن فارسی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ طبرسی، احمد، *الاحتجاج*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمد، *امالی*، بغداد، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ همو، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۹ق؛ همو، *الفهرست*، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ عباس، احسان، *شعرالخوارج*، بیروت، ۱۹۷۴م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۶۸م؛ عمادالدین طبری، محمد، *بشارة المصطفی*، نجف، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ قرآن کریم؛ کراجکی، محمد، *کنزالفوائد*، تبریز، ۱۳۲۲ق؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ مالک بن انس، *الرسالة*، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ همو، *الموطأ*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/ ۱۹۵۱م؛ ماوردی، علی، *ادب الدنیا و الدین*، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ مبرد، محمد، *الکامل*، همراه با شرح مرصفی، تهران، ۱۹۷۰م؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ *مصباح الشریعة*، منسوب به امام صادق(ع)، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ مفید، محمد، *الارشاد*، نجف، ۱۳۸۲ق؛ همو، *امالی*، به کوشش استاد ولی و غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، *اوائل المقالات*، قم، مکتبة الداوری؛ مکی، محمد، *قوت القلوب*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ میدانی، احمد، *مجمع الامثال*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نسایی، احمد، *سنن*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نصربن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ نووی، یحیی، *تهذیب الاسماء و اللغات*، قاهره، ۱۹۲۷م؛ *نهج البلاغة*؛ نیز:
GAS.

احمد پاکتچی

اَخْلاقُ الْاَشْراف، نک: عبید زاکانی.

اَخْلاقِ جَلالی، نک: دوانی، جلال‌الدین محمد.

اَخْلاقِ مُحْتَشَمی، نک: نصیرالدین طوسی.

اَخْلاقِ ناصِری، مهم‌ترین رساله در حکمت عملی در دورهٔ اسلامی. خواجه نصیر طوسی (د ۶۷۲ق/۱۲۷۳م) این کتاب را زمانی نوشت که در قُهستان و در خدمت حاکم آنجا، ناصرالدین عبدالرحیم، محتشم اسماعیلی بود و همو که از خواجه دعوت کرده بود تا به اطرافیان او بپیوندد، از او درخواست کرد تا *تهذیب الاخلاق* (*طهارة الاعراق*) ابوعلی مسکویه (ﻫ م) را به فارسی ترجمه کند (نک: نصیرالدین، ۳۴-۳۶). با توجه به تاریخ اتمام تحریر که در پایان یکی از نسخه‌های *اخلاق ناصری* آمده (۶۳۳ق/۱۲۳۶م)، می‌توان گفت که این اثر قدیم‌ترین نوشتهٔ خواجه است که به دست ما رسیده، و از آثار آغاز دورهٔ پختگی اوست (مینوی، ۱۵-۱۶).

خواجه اندکی پیش از سقوط الموت بر اثر یورش مغولان و در زمانی که لشکر هولاکو در حوالی قلعه‌های اسماعیلیان بود، به خدمت خان مغول رسید (۶۵۴ق/۱۲۵۶م) و دیباجه‌ای نو بر *اخلاق ناصری* نوشت و به هولاکو تقدیم کرد. خواجه نصیرالدین (ص ۳۴- ۳۵) در مقدمهٔ جدید توضیح داده است که دیباجهٔ قدیم *اخلاق ناصری* را به رغم خواست خود «جهت استخلاص نفس و عِرض از وضع دیباجه‌بر صیغتی موافق عادت آن جماعت [اسماعیلیان] در ثنا و اطرای سادات و کُبرای ایشان...» نوشته بوده است، اما با رهایی از وضع ناپسند قهستان «دیباجهٔ کتاب را که بر سیاقتی غیر مرضی بود، بدل گرداند». وی در ۶۶۳ق بندی نیز دربارهٔ حق پدر و مادر بر فرزند به کتاب افزود (نک: مرکزی، ۵۱/۱۷).

اخلاق ناصری به صورتی که امروزه در دست است، از ۳ بخش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن فراهم آمده است و با ۳ بخش حکمت عملی در فلسفهٔ قدیم، به گونه‌ای که فیلسوفان دورهٔ اسلامی، به دنبال سنت ارسطوییِ طبقه‌بندی علوم، ترتیب داده بودند، مطابقت دارد. خواجه در مقدمهٔ *اخلاق ناصری* توضیح داده است که ناصرالدین محتشم قهستان، ابتدا از او خواسته بود تا *تهذیب الاخلاق* ابوعلی مسکویه را که به شرح اخلاق عقلی یونانی بسنده کرده بود، به فارسی درآورد، اما از آنجا که در نظر خواجه، دو فن دیگر حکمت عملی، یعنی «حکمت مدنی و حکمت منزلی» (سیاست مدن و تدبیر منزل) با گذشت زمان اندراس یافته، و ابوعلی مسکویه نیز در *تهذیب الاخلاق* به این دو بخش نپرداخته بود، خواجه با افزودن کلیات این دو حکمت از گفتار حکمای پیشین، به ویژه ابونصر فارابی، به «حکمت خُلقی» *تهذیب الاخلاق* (نک: ص ۳۶)، علم حکمت عملی را به تمامی آورده است.

طرح ۳ بخش کتاب *اخلاق ناصری*، چنانکه گفته شد، با طبقه بندی حکمت عملی مطابقت دارد. فیلسوفان دورهٔ اسلامی، از جمله ابن سینا در *دانشنامهٔ علایی* (ص ۶۸-۶۹، نیز نک: «اقسام العلوم...»، ۶۹-۷۰) و ابوعلی مسکویه در «ترتیب السعادات» (ص ۴۲۲ به بعد)، در پایان سدهٔ ۴ق/۱۰م این طبقه‌بندی را تثبیت کردند و پس از آن دو، همهٔ نویسندگان دیگر دورهٔ اسلامی، از جمله نصیرالدین طوسی (ص ۴۰-۴۱) آن طبقه‌بندی را تکرار کردند.

عمدهٔ بخش نخست *اخلاق ناصری* در «حکمت خُلقی» از کتاب *تهذیب الاخلاق* ابوعلی مسکویه برگرفته شده که مهم‌ترین کتاب اخلاق عقلی در دورهٔ اسلامی است. همین کتاب را ابوعلی مسکویه بر مبنای ترجمهٔ عربی اسحاق بن حنین از کتاب *اخلاق نیکو ماخُسی* ارسطو و تفسیر فرفوریوس بر این کتاب فراهم آورده است (بدوی، ۲۷-۳۱). بنابراین، بخش عمدهٔ حکمت خلقی *اخلاق ناصری*، ارسطویی و نوافلاطونی است.

بخش دوم در حکمت منزلی را خواجه از رسالهٔ *تدبیر منزل* نویسندهٔ گمنام نوفیثاغورسی به نام آبروسُن[1] برگرفته که به زبان عربی ترجمه شده بوده است. خواجه نصیر، به درستی توضیح داده است که از کتابهای یونانی در تدبیر منزل، جز مختصری از کتاب ابروسن در دست متأخران نیست و همین رساله را خود به گونهٔ خلاصه، اما موشح به مواعظ و آداب متقدمان و متأخران در بخش دوم *اخلاق ناصری* آورده است (ص ۲۰۸؛ نیز نک: مینوی، ۳۸۴-۳۸۵).

---

1. Bryson

بخش سوم *اخلاق ناصری* نیز به طور عمده از رساله‌های *فصول المدنی* و *آراء اهل المدینة الفاضلة* فارابی و رسالهٔ *السیاسة* ابن سینا گرفته شده است (همو، ۳۸۸-۳۸۹). این بخش با فصلی در وصایای افلاطون خاتمه می‌یابد. بنابراین، کتاب *اخلاق ناصری* ترکیب و تألیفی از برخی رساله‌های دورهٔ اسلامی است که خواجه آنها را گرد آورده، و به فارسی ترجمه کرده است. در پایان مقدمهٔ جدید *اخلاق ناصری* خواجه توضیح می‌دهد که مضمون کتاب «از جوامع حکمت عملی، بر سبیل نقل و حکایت و طریق اخبار و روایت از حکمای متقدم و متأخر باز گفته می‌آید» (ص ۴۳). بدین سان، خواجه به گفتهٔ خود «در تحقیق حق و ابطال باطل» وارد نشده و «به اعتبار معتقد، [در] ترجیح رایی و تزییف مذهبی خوض» نکرده است (همانجا).

خواجه‌نصیر با نوشتن *اخلاق ناصری* نخستین اثر مهم حکمت عملی، سنتی را بنیاد نهاد که نه در دورهٔ یونانی و نه در دورهٔ اسلامی پیش از او سابقه نداشت. فیلسوفان دورهٔ اسلامی، پیش از او در کلیات حکمت نظری آثاری مهم مانند *دانشنامهٔ علایی* به فارسی و *شفا* به عربی نوشته بودند، اما *اخلاق ناصری* نخستین اثر در حکمت عملی به شمار می‌رود و به همین سبب نیز فیلسوفان متأخر بر خواجه، آن را همچون الگویی در تدوین کلیات حکمت عملی به کار گرفتند. قطب الدین شیرازی (د ۷۱۰ق/۱۳۱۰م) شاگرد خواجه، در دانشنامهٔ مفصل خود با عنوان *درة التاج* که شامل همهٔ علوم زمان بود، بخش مفصلی را به حکمت عملی اختصاص داد که از بسیاری جهات بر مبنای *اخلاق ناصری* خواجه فراهم آمده بود، گرچه ظاهراً به واسطهٔ کینه‌ای که از خواجه بر دل داشته، از او نامی نمی‌برد (قس: مشکوة، ۴۳-۴۴، ۷۱). جلال الدین دوانی (د ۹۰۸ق/۱۵۰۲م) حکیم اشراقی مشرب نیز تحریر جدیدی از *اخلاق ناصری* با عنوان *اخلاق جلالی* کرد و فواید دیگری از کتاب، سنت و نوشته‌های اهل شریعت مانند ابوالحسن ماوردی، محمد غزالی و فخر الدین رازی را نیز بر مطالبی که به زبان ساده‌تر از *اخلاق ناصری* گرد آمده بود، بر آنها افزود و در مقابل، مبحث «آداب می‌گساری» را حذف نمود (نک: دوانی، جم؛ نیز دانش پژوه، ۲۰).

نسخه‌های خطی متعددی از *اخلاق ناصری* در کتابخانه‌های مختلف ایران و جهان موجود است (برای برخی از این نسخه‌ها، نک: منزوی، خطی، ۱۵۳۴/۲-۱۵۳۸، خطی مشترک، ۲۲۲۸/۴-۲۲۳۴). یکی از قدیم‌ترین نسخه‌های این کتاب، نسخهٔ تحریر شده در ۶۷۶ق بوده که آقابزرگ آن را در نجف در کتابخانهٔ محمدعلی خوانساری دیده است (نک: ۳۸۱/۱). در این نسخه علاوه بر مقدمهٔ دوم کتاب، مقدمهٔ تحریر اول خواجه نیز در انتهای کتاب آمده است. *اخلاق ناصری* بارها به چاپ رسیده است (نک: مشار، ۱۳۹/۱-۱۴۰) که از جملهٔ آنها می‌توان به «منتخب» جلال‌الدین همایی (تهران، ۱۳۲۰ش)، چاپ تحقیقی مجتبی مینوی و علیرضا حیدری (تهران، ۱۳۵۶ش) و چاپ همراه با مقدمهٔ بزرگ علوی (تهران، ۱۳۶۰ش)، اشاره کرد.

اخلاق ناصری، تلخیصها و شروح متعددی داشته که برخی از آنها عبارتند از: *اوصاف الاشراف*، خلاصهٔ *اخلاق ناصری* است که توسط خود خواجه گرد آمده و بارها در ایران و هندوستان به چاپ رسیده است (نک: شورا، ۹۰/۶)؛ *مفتاح الاخلاق*، شرحی است که توسط عبدالرحمان بن عبدالکریم برهان پوری برای اورنگ زیب، پادشاه هند، تهیه شد (منزوی، همان، ۲۲۳۴/۴)؛ *توضیح الاخلاق*. در ۱۰۵۱ق امیر علاءالدین حسین آملی به دستور شاه صفی کتاب را به عبارت روشن‌تری درآورد. همین کار توسط ابوالمعالی عاملی برای سلطان عبدالله قطب شاه انجام شد که آن نیز *توضیح الاخلاق عبدالله شاهی* نام گرفت (دانش پژوه، همانجا)؛ نیز *حدیقة اللغة* محمد سعد الله؛ *شرح اخلاق ناصری* سید علیم الله جالندهری؛ *شرح اخلاق ناصری* سید علی محمد لکهنوی (منزوی، همانجا).

همچنین کتابی با نام *مهذب الاخلاق* از مؤلفی ناشناس در دست است که در حقیقت همان *اخلاق ناصری* است و تنها در بخش سوم آن تغییراتی داده شده، و مقالات از ۸ به ۴ مقاله تقلیل یافته است (همو، *فهرست...*، ۹۸۶/۲).

اخلاق ناصری توسط ویکنز[1] به انگلیسی ترجمه شده، و در ۱۹۶۴م در لندن ضمن «مجموعهٔ میراث ایرانی» به چاپ رسیده است. این ترجمه مورد استفادهٔ بزرگ علوی در چاپ کتاب قرار گرفت و بر همین اساس، بزرگ علوی واژه نامه‌ای فارسی - انگلیسی و بالعکس به کتاب افزوده است.

اخلاق ناصری یکی از مهم‌ترین متنهای فارسی در سدهٔ ۷ق است که تحت تأثیر سبک متداول در دورهٔ مغولان واقع نشده، و حاکی از نوآوری و خلاقیت بسیار است و از این دیدگاه می‌تواند مورد بررسی و استفادهٔ زبان شناسان و سبک شناسان قرار گیرد.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن سینا، «اقسام العلوم العقلیة»، ضمن *تسع رسائل*، بمبئی، ۱۳۱۸ق؛ همو، *دانشنامهٔ علایی*، به کوشش احمد خراسانی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ ابوعلی مسکویه، احمد، «ترتیب السعادات»، همراه *المبدأ و المعاد* صدرالدین شیرازی، تهران، ۱۳۱۴ش؛ بدوی، عبدالرحمان، مقدمه بر *الاخلاق* ارسطو، کویت، ۱۹۷۹م؛ دانش پژوه، محمدتقی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ دوانی، محمد، *اخلاق جلالی*، لکهنو، ۱۳۱۸ق؛ شورا، خطی؛ مرکزی، خطی؛ مشار، خانبابا، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ مشکوة، محمد، مقدمه بر *درة التاج* قطب الدین شیرازی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ همو، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گنج بخش*، لاهور، ۱۳۵۷ش؛ مینوی، مجتبی، مقدمه و تعلیقات بر *اخلاق ناصری* (نک: هم، نصیرالدین طوسی)؛ نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، به کوشش مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، ۱۳۶۳ش.

جواد طباطبائی

اَخْمیم، یا إخْمیم، شهر و مرکز ولایت جرجا (کشف...، ۳۷۵)، واقع در منطقهٔ صعید مصر علیا (یاقوت، ۱۶۵/۱)، بر ساحل شرقی رود نیل و حدود ۳۱۲ میلی (۵۰۰ کیلومتری) جنوب قاهره (EI^2) و ۲۶ کیلومتری شمال غربی شهر جرجا (بستانی).

1. G. M. Wickens, *The Nasirean Ethics*.

اخمیم در گذشته تابع ولایت اسیوط بوده (خوری، ۵۶)، ولی بعدها تابع منطقهٔ اداری جرجا شده است (حاشیهٔ *النجوم*...، ۴۰/۹). تلفظ کنونی اخمیم به فتح همزه است، اما به کسر همزه نیز در متون اسلامی آمده است (نک: یاقوت، همانجا؛ WNGD, 18). این نام از نام قبطی آن، شمین[1] گرفته شده است (EI^2). در متون یونانی، شهر مزبور را پانوپولیس نامیده‌اند (استرابون، VIII/111؛ *آمریکانا*). در بعضی منابع به‌صورت پانوپولیتس نیز آمده (*پاولی*، XVIII(2)/649)، و هرودت آن را خِمّیس نامیده است (ص ۱۴۷، ۱۸) که نباید با خمیس و یا کمبیس[2] ناحیهٔ بوتو در دلتای رود نیل خلط شود (*پاولی*، XVIII(2)/650). ظاهراً نام اصلی ناحیه‌ای قبطی در مصر باستان تکاشمین[3] بوده که آثاری از آن در منطقهٔ اخمیم برجای مانده است (همانجا). قبطیان اخمیم را خمیم و خمین می‌نامیدند که با نام «خیم» یا «مین» از معبودان باستانی آنان مرتبط بوده است (بستانی، ۶۳۷/۲).

اخمیم بر ویرانه‌های منطقهٔ کهنی در عرض شمالی ۲۶° و ۴۰´ بنا شده، و فاصلهٔ آن تا اسیوط ۸۴ کم است (*بستانی*). یاقوت آن را در طول ۵۴° و عرض ۲۴° و ۵۰´ نوشته است (همانجا). مقریزی گوید: اخمیم شهری بسیار کهن در جهت شرقی رود نیل است و مناقیوس یکی از فرمانروایان قبطی عهد باستان آن را بنا کرده است (۱(۴)/۱۳۴-۱۳۵). هرودت ضمن اینکه اخمیم (خمیس) را مستثنیٰ از دیگر شهرهای مصریان دانسته که آداب و رسوم یونانی در آن همچنان محفوظ مانده (ص ۱۴۷)، از دروازهٔ سنگی بسیار بزرگی با دو تصویر بر بالای آن، یاد کرده است. به نوشتهٔ همو، درون محوطهٔ خاصی پرستشگاهی حاوی مجسمهٔ پرسئوس فرزند دانائه وجود داشته است (همانجا). سرمعمار و نخستین کاهن مین وایزیس در اخمیم در دوران سلطنت ایه[4] معبدی سنگی بنا کرد که بعدها در دوران بطلمیوس دوم، فیلادلفوس، نیز مشابه آن توسط رئیس کاهنان مین در ناحیهٔ گورستان شمال شرقی اخمیم بنا شد. شکوفایی مجدد این شهر را با عهد فرمانروایی بطالسه مربوط دانسته‌اند (*پاولی*، XVIII(2)/650, 651).

به نوشتهٔ ادریسی در اخمیم بنایی با نام بَربا وجود دارد که هرمس بزرگ پیش از طوفان آن را ساخت (۱۲۶/۱)، ولی مقریزی نام نخستین بانی بَربا را دومریا ذکر کرده است (۱(۴)/۱۳۸). دربارهٔ بنای شهر که مقریزی آن را به مناقیوس نسبت داده، چنین آمده است که وی در اطراف آن دژهایی ساخت که در هریک از آنها ۴ برج و بر هر برج ۸۰ مجسمهٔ سلاح در دست از جنس مس ساخته شده بود. بنای شهر بیش از ۴۰ سال به درازا کشید، و مناقیوس سرانجام همراه با اموال، جواهر، مجسمه‌ها و ظرفها در آن به خاک سپرده شد (همو، ۱(۴)/۱۳۵). انصاری دمشقی برباها را از شگفت‌آورترین بناهای مصر، و بربای اخمیم را که از سنگ مرمر سپید ساخته شده، مهم‌ترین آنها دانسته است (ص ۵۲). به گفتهٔ یاقوت برباها بناهای مسقف عجیبی هستند که در آنها مجسمه‌ها و نقاشیهای گوناگونی دیده می‌شوند. دیوارها مزین به نقاشیهای بسیار، از جمله چهره‌های انسانها و حیوانهای گوناگونند که بعضی شناخته و برخی ناشناخته‌اند. در یکی از نقاشیها چهرهٔ مردی بسیار بزرگ و خوش سیما دیده می‌شود. در این بناها نوشته‌های بسیاری هست که کسی مفهوم آنها را ندانسته است (۱۶۵/۱). ابن جبیر که خود در ۵۷۹ق/۱۱۸۳م از اخمیم دیدن کرده است، به بناهای کهنی از بربای قبطیان اشاره دارد که تا آن زمان آباد و برجای بوده است. وی از معبدی بزرگ در شهر اخمیم یاد کرده که درازای آن ۲۲۰ و پهنای آن ۱۶۰ ذراع بوده است. ابن جبیر می‌نویسد این معبد بزرگ ۴۰ ستون دارد که فاصلهٔ میان آنها ۳۰ وجب و پیرامون هریک از آنها ۵۰ وجب است. همهٔ ستونها از پایین تا بالا نقشدار است و بر سر هر ستون تا سرِ ستون بعد از آن، لوح بزرگی از سنگ تراش خورده نصب شده است که بزرگ‌ترین آنها ۵۶ وجب طول، ۱۰ وجب عرض و ۸ وجب بلندی دارد. وی ضمن بحث دربارهٔ سقف معبد می‌نویسد: لوحه‌های سنگی آن که با مهارت خاصی نصب شده، دارای تصاویری گوناگون از انسانهاست که هریک از آنها تمثالی یا سلاح و یا پرنده و جامی در دست دارند و یا به تصویری دیگر اشاره می‌کنند. بر سرتاسر معبد همراه با تصاویر زیبا، تصویرهایی هولناک نقش شده‌اند. در آن معبد به اندازهٔ جای فرو کردن میخی یا سوزنی نیست که صورت یا نقشی یا خطی به شیوه‌ای که بر ما مفهوم نیست، ننگاشته باشند (ص ۶۰-۶۲).

بربای اخمیم تا ۷۸۰ق/۱۳۷۸م برجا بود، تا اینکه فردی به نام کمال‌الدین ابوبکر خطیب که گویا خود از مردم اخمیم بود، آن را ویران کرد. از آن پس شهر اخمیم رو به زوال نهاد (ابن‌بطوطه، ۴۶/۱؛ مقریزی، ۱(۴)/۱۳۷).

اخمیم را شهر طلسمها و دانش کیمیا نوشته‌اند. حمیری می‌نویسد که هرمس دستور داد تا پیچیدگیهای جهان و دلایل نجومی و آگاهیهای مربوط به دانش کیمیا و نیز طلسمهایی را بر دیوار نقش کنند (ص ۱۶). انصاری دمشقی نیز ضمن اشاره به حجاریها، نقل می‌کند که آن حجاریها دانشهای مرموز نبطیان است که همه، طلسمیات، پزشکی، کیمیاگری و یا مربوط به حکمتهای مختلف و نجوم است (همانجا).

در نخستین سده‌های میلادی، به‌ویژه در پایان سدهٔ ۴م، اخمیم از رونقی برخوردار بود و در آن صومعه‌ها و کلیساهایی ساخته شد. بنای دیر نزدیک اخمیم را به اسقف پاخومیوس (۲۹۰-۳۴۶م) نسبت داده‌اند (*بستانی*).

از سدهٔ ۱۹م به بعد باستان‌شناسان در حفریات خود، به آثاری بازمانده از شهر باستانی به سوی شمال غربی اخمیم کنونی برخورده‌اند. از جملهٔ آنهاست پاره‌هایی از تمثالها و بتها و نیز سنگهایی که به هیروگلیف و یونانی پیش رفته تا عصر رومیان عباراتی نگاشته شده است (همانجا).

گروهی از مؤلفان اسلامی ترتیب مقیاسهای آب را در مصر با اخمیم مرتبط دانسته‌اند. ابن خلدون ترتیب این مقیاسها را با دوران فرمانروایی

1.Shmin 2.Chembis 3.Tkahšmin 4.Eje

کلئوپاترا مربوط شمرده است (۲(۲)/۳۹۴،۳۹۳).مسعودی می‌نویسد: دربارهٔ مقیاسهایی که در مصر برای شناخت فزونی و کاهش آب نیل نهاده‌اند، از جمعی مطلعان شنیده‌ام که می‌گفتند حضرت یوسف (ع) وقتی اهرام را ساخت، مقیاسی برای تعیین فزونی و کاهش نیل ترتیب داد. دَلوکه، ملکهٔ پیر نیز مقیاسی در اقصای صعید و مقیاس دیگری در شهر اخمیم پدید آورد (مروج...، ۳۸۰/۱).

هنگامی که ۲۰۰ اسقف مسیحی در اِفِسوس (اِفِس) گرد آمدند و نسطوریوس، بطریرک[1] قسطنطنیه و بنیادگذار آیین مسیحی نسطوری را کافر خواندند و او را طرد و تبعید کردند، نسطوریوس به اخمیم رفت و ۷ سال در آنجا بود و در دهکده‌ای به نام سیفلج درگذشت (ابن‌خلدون، ۲(۲)/۳۰۵؛ مسعودی، *التنبیه*...، ۱۲۷). گفته شده است که مأمون خلیفهٔ عباسی زمانی قصد ویرانی معبد و هرم اخمیم را داشت. هنگامی که وی به درون محوطهٔ هرم رفت، خزاینی را دید. فرمان داد تا آنها را از آنجا خارج کنند (حمیری، ۱۶، ۱۷). اهل اخمیم معتقد بودند که در هر بربا شیطانی یک دست وجود دارد که آن را به سوی آسمان بلند کرده است و کنار او کتابهایی است و در برباها طلسمهای عجیبی وجود داشته است که بیشتر آنها از میان رفته است (همو، ۱۸).

در عهد اسلامی، اخمیم شاهد حوادثی بوده است. در ۲۵۶ق/۸۷۰م ابراهیم بن محمد، ابن صوفی (ﻫ م) بر احمد بن طولون والی مصر که از سوی معتز بر آن سرزمین فرمانروایی داشت، خروج کرد. در ربیع‌الثانی همان سال جنگی میان وی و سپاهیان ابن طولون در اخمیم درگرفت که طی آن ابن صوفی ناچار به الواح گریخت و در آنجا اقامت گزید (مقریزی، ۱(۵)/۱۷۰-۱۷۱). در روزگار مستعصم عباسی، عزالدین آیبک، والی قوص و اخمیم بود، در آنجا کار او بالا گرفت و هوای خودکامگی در سرش افتاد. معز آیبک خواست او را عزل کند، ولی وی سر از فرمان او برتافت (ابن‌خلدون، ۵(۴)/۸۱۳). در سدهٔ ۶ق در نتیجهٔ نزاعی که میان ممالیک مصر روی داد، قبایل اخمیم مورد تاخت و تاز قرار گرفتند (بستانی). اخمیم از شهرهای مسیر حرکت حجاج به مکه بوده است (سمعانی، ۱۳۵/۱). ابن جبیر از تعرض راهداران و بازرسان به مسافران و حاجیان و تفتیش کشتیها، مرکبها، بارو‌بنهٔ مسافران و بازرسی بدنی نابهنجار آنان مطالبی نوشته، و سخن گفتن دربارهٔ این بازرسی را زشت دانسته است (ص ۶۲-۶۳).

این شهر در دوازدهمین سال سلطنت ترایانوس (تراژان) بازسازی شد و در آن روزگار یکی از مراکز سنگ تراشی و تولید کتان به شمار می‌رفت (*پاولی*، XVIII(2)/651). اخمیم در سده‌های میانه شهری شکوفا و پیشرفته بود.

اخمیم دارای بناهای بسیار، مزارع نیشکر، نخلستانها، بازارهای ویژهٔ داد و ستد پنبه و کتان بود (نک: ادریسی، ۱۲۵/۱-۱۲۶). اکنون نیز نیشکر و منسوجات اخمیم شهرت دارد (بستانی). شهر دارای چند کلیسا و دو مسجد است. بیشتر ساکنان آن مسیحیند (همانجا). در ۱۹۶۶م جمعیت آن ۴۴٬۸۰۰ تن بوده است (WNGD). ابن جبیر از مسجد ذوالنون مصری و نیز مسجد داوود و متبرک بودن آنها یاد کرده است (ص ۶۰).

از مشاهیر اخمیم در دوران پیش از اسلام (سدهٔ ۵ م)، نونوسوس (نونوس[2]) شاعر یونانی است که در اخمیم زاده شده است (بستانی) و در دورهٔ اسلامی، ابوالفیض ذوالنون بن ابراهیم اخمیمی، زاهد معروف (د ۲۴۵ق/۸۵۹م) است (سمعانی، همانجا). قفطی دربارهٔ وی می‌نویسد که در صنعت کیمیا از گروه جابر بن حیان بوده، و دانش بسیار، از جمله علم فلسفه را آموخته، و ملازم معبد بربا بوده که از خانه‌های حکمت قدیم با تصاویر شگفت‌انگیز به‌شمار می‌آمده است. این تصاویر بر ایمان مؤمن و طغیان کافر می‌افزود (ص ۱۸۵). مسعودی می‌نویسد از مردم شهر اخمیم بارها شنیده‌ام که ابوالفیض ذوالنون مصری که حکیم بود و طریقت و مذهب خاصی داشت، روایات برباها را توضیح می‌داد و بسیاری از نقشها و نوشته‌های آن را بررسی می‌کرد (مروج، ۳۹۹/۱).

همچنین از مشاهیر آنجا ابوحری عثمان بن سوید اخمیمی از پیشروان صنعت کیمیا بود که با ابن وحشیه مناظرات و مکاتباتی داشت. ابن ندیم کتابهای او را ذکر کرده است (ص ۴۲۴). نیز ابوالمؤمل محمد ابن عیسی بن تمیم مصیصی اخمیمی است که «منکَر الحدیث» بود و محدثان دروغگویش خوانده‌اند. سمعانی دربارهٔ وی مطالبی نوشته، و درگذشت او را ۳۰۰ق/۹۱۳م دانسته است (۱۳۶/۱). از دیگر مشاهیر اخمیم، ابوزید سهل بن ربیع بن سلیمان اخمیمی است که مورداعتماد قاضیان بود و در ۲۴۹ق/۸۶۳م درگذشت. همچنین از احمد بن سهل بن ربیع بن سلیمان (د ۲۸۱ق/۸۹۴م) و احمد بن یحیی بن حارث می‌توان نام برد (همو، ۱۳۵/۱).

مآخذ: ابن بطوطه، محمد، *سفرنامه*، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۱ش؛ ابن جبیر، محمد، رحلة، لیدن، ۱۹۰۷م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، ترجمهٔ سیدحمید طبیبیان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بستانی؛ بستانی، پطرس، *دائرة المعارف*، بیروت، ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م؛ حاشیهٔ *النجوم الظاهرة* ابن تغری بردی، مصر، ۱۳۵۱ق؛ حمیری، محمد، *الروض المعطار*، بیروت، مکتبة لبنان؛ خوری، سلیم جبرائیل و سلیم میخائیل شحاده، *آثار الادهار*، بیروت، ۱۲۹۱ق/۱۸۷۵م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباددکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، اختصار زوزنی، به‌کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ *کشف اسماء المدن و النواحی المعتبرة*...، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، به کوشش عبدالله اسماعیل صاوی، بغداد، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ همو، *مروج الذهب*، به‌کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، به‌کوشش گاستون ویت، قاهره، ۱۹۲۳م؛ هرودت، *تواریخ*، ترجمهٔ وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Americana; EI2; *Pauly;* Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London/Cambridge, 1949; WNGD.

عنایت‌الله‌رضا

آخنوخ، نک: ادریس.

اِخوان، گروهی مذهبی ـ سیاسی و نظامی در شبه جزیرهٔ عربستان

---

1. Patriarch 2. Nonnosos, Nonnos

که تحت تأثیر اصول وهابیت بودند و مدتی نقش سیاسی و نظامی در عربستان ایفا کردند. چنانکه از بیشتر منابع برمی‌آید، عبدالعزیز بن عبدالرحمان آل سعود برای اسکان بادیه نشینان و سرکوب شیوخ و قبایل مخالف خود در شبه جزیره و دست اندازی به بخشهایی از سرزمینهای کشورهای همجوار از قبیل کویت، جنوب عراق و بخشهایی از اردن و یمن طرح تشکیل این دسته را در اندیشه پرورد و آن را ایجاد کرد و به تقویت آن پرداخت.

اوج فعالیتهای ایشان را به سالهای ۱۳۳۰- ۱۳۴۸ق ارتباط می‌دهند. نخستین کس از اروپاییان که به وجود این گروه اشاره کرده، سروان شکسپیر است که در ۱۹۱۴م در راه کویت به ریاض از ارطاویه گذشت، ولی در این تاریخ، اخوان نیروی جنگنده‌ای که بعداً مشهور شدند، نبودند (لیسی، ۲۰۳/۱). ظاهراً نخستین تجمع اخوان در ارطاویه در کنار راه زلفی و کویت عملی شد و عده‌ای از بنی حرب در آن ساکن شدند (بیربی، ۵۰؛ زرکلی، *الوجیز ...*، ۷۰). در آغاز کار ۵۰ نفر با خانواده‌های خود در کنار چاههای آب ارطاویه منزل گزیدند (فیلبی، ۳۰۵).

ناحیهٔ ارطاویه جزو سرزمینهای قبیلهٔ مطیر بود و فیصل الدویش، رئیس قبیله، گاهی شتران خود را در آنجا می‌چرانید (لیسی، ۲۰۲/۱). فیصل از یاران عبدالعزیز بود و به جنوب عراق دستبرد می‌زد، اما در ۱۳۳۰ق/۱۹۱۲م به مخالفت با او برخاست و با گروهی از قبیلهٔ خود قصد عراق کرد، ولی قوای عثمانی، او را راند و دو سال بعد پس از بازگشت، عبدالعزیز او را در ارطاویه که گروهی از اخوان در آنجا ساکن شده بودند، جای داد. این سرزمین قبلاً به وسیلهٔ پاره‌ای از مشتاقان وهابیت که در پی یافتن مکانی برای به‌وجود آوردن جامعه‌ای مطابق با باورهایشان بودند، اشغال شد و اینان تصمیم گرفتند در آنجا مسجدی برای عبادت و خانه‌های گلی برای اقامت خود بنا کنند و طولی نکشید که آوازهٔ آنان به نام الاخوان ــ یا اخوان التوحید ــ پراکنده شد (نک: همو، ۲۰۲/۱-۲۰۳؛ زرکلی، *اعلام*، ۱۶۶/۵).

قریب یک دهه، آبادیهای ارطاویه هم اردوگاه نظامی و هم جامعهٔ مذهبی بود. یکی از کارهای شهروندان ارطاویه ساختن برجهایی برای مراقبت از دشتهای شمال شهر و حفظ وضعیت آماده باش نظامی بود (لیسی، ۲۰۸/۱). تا اینکه جمعیت این شهر نوساخته به ۱۰ هزار تن رسید (فیلبی، ۳۰۶) و پس از آن از روی این نمونه، اماکن متعددی پدید آمد و بدویان، بیابانگردی را ترک کردند و به این هجرتگاهها آمدند. آنان شتران خود را می‌فروختند و به موجب فتوای علمای شرع به کسب و کشاورزی می‌پرداختند (زرکلی، *الوجیز*، همانجا). برای آموزش این افراد کارهایی بایسته بود: از جمله نشر آثار محمد بن عبدالوهاب (لیسی، ۲۰۶/۱) و کتابهای قابل فهم برای مردم ساده‌اندیش بدوی و توزیع آن در میان قبایل، همراه با گروهی از شاگردان شیخ عبدالله بن محمد بن عبداللطیف که مطالب را برای مردم شرح می‌دادند (مختار، ۱۴۶/۲).

پس از پدید آمدن آبادی ارطاویه در همان سال یا سال بعد، اخوان از عبدالعزیز تقاضای زمین کردند و او ناحیهٔ سوق الجیشی غُطغُط ــ واقع در دامنهٔ کوه طویق در جنوب غربی ریاض و ۷۵ کیلومتری جنوب غربی جادهٔ اصلی مکه ــ را بدیشان داد. این هجرتگاه تحت فرماندهی قبیلهٔ عتیبه به ریاست سلطان بن بجاد بن حمید تأسیس یافت. تا ۱۹۱۷م متجاوز از ۲۰۰ آبادی از این نوع به وجود آمد که فاصلهٔ هریک از دیگری بیش از یک روز راه نبود و شبکهٔ نظامی بی‌نظیری را به وجود می‌آورد. گرچه فهرست کامل هجرتگاهها و محل بسیاری از آنها دانسته نیست (لیسی، ۲۰۸/۱)، اما طبق آمار دقیق‌تر به روزگار عبدالعزیز شمار هجرتگاهها به ۱۵۳ رسید (زرکلی، همانجا) و در اوج قدرت جنبش حدود ۶۰ هزار جنگجوی اخوان آمادهٔ کمک به عبدالعزیز بودند و در مدتی کمتر از یک سال حدود ۲۵۰ هزار زن و مرد و کودک از سیاه چادرهای خود به خانه‌های گلی منتقل شدند (لیسی، ۲۰۸/۱-۲۰۹). اخوان مدتی نیروی اصلی عبدالعزیز را در جنگ با مخالفان و تصرف اراضی مجاور نجد تشکیل می‌داد (نک: ه‍ د، ۳۰/۲-۳۳).

آنچه در این میان مهم است، بیان عقاید اخوان و رفتار ایشان است. برخی از نویسندگان (ریحانی، ۸۲/۲؛ EI²) کوشیده‌اند تا شباهتهایی میان اخوان و کارهای ایشان با مسلمانان صدر اول اسلام بیابند، از جمله عدم توجه به پیوندهای قبیله‌ای، لزوم هجرت، مبارزه با آنچه از مظاهر شرک می‌پنداشتند، کوشش برای اشاعهٔ مذهب و تصلّب در کارهای خود تا پای مرگ و شهادت. در نظر اخوان کسی که از مذهب و روش ایشان (وهابیت) پیروی نمی‌کرد، مسلمان شمرده نمی‌شد (فیلبی، ۳۰۶)، حتی سلام سنی و شیعی مذهب را هم پاسخ نمی‌دادند (ریحانی، ۸۲/۲).

وظایف عمومی هریک از اخوان را دیکسون (ص 154) فهرست‌وار آورده است. آنان در آبادیها، تنها به کار کشاورزی نمی‌پرداختند، بلکه خدمات سپاهیگری را نیز انجام می‌دادند. هر آبادی امیری داشت که از سوی ساکنان و تأیید ابن سعود انتخاب می‌شد. ساکنان به کشاورزان، شبانان، سوداگران و داوطلبان (مُطَوِّعة) تقسیم می‌شدند. از هر ۵۰ نفر یک نفر داوطلب می‌شد که مالیات زکات بگیرد و سربازگیری کند و بادیه‌نشینان را کشاورزی و قرآن خوانی بیاموزد و پایبندی ایشان را به نهادهای دینی و دنیوی وهابیان زیر نظر بگیرد (فیلبی، ۳۰۸).

در تاریخ تقریباً ۲۰ سالهٔ ایشان، هرگز گزارش نشده است که در جنگی پشت کنند؛ چون خود را سربازان خداوند می‌دانستند و از مرگ باکی نداشتند (لیسی، ۲۰۲/۱). به پیروی از نظریات محمد بن عبدالوهاب در تمسک به قرآن و حدیث به جای عقال سیاه، پارچهٔ سفیدی، عمامه‌وار، روی کوفیه‌شان می‌بستند و از پوشیدن جامه‌های ابریشمی و استفاده از طلا و جواهر و زیب و زیور پرهیز می‌کردند. جامه‌هایشان کوتاه‌تر از حد متعارف بود. ریش خود را بلند و سبیل را بسیار کوتاه می‌کردند. استعمال دخانیات ممنوع بود و از اختراعات

جدید بهره نمی‌گرفتند، گرچه استفاده از تفنگ را پذیرفتند (همو، ۲۰۳/۱-۲۰۴) و نیز گفته شده که اینان از حدود سال ۱۹۱۸م به اجبار مردم را به پذیرش مذهب خود وامی‌داشتند (همو، ۲۰۹/۱-۲۱۰)، اما فروکش کردن نسبی اختلافات داخلی عربستان و کمتر شدن فشارهای خارجی از سویی و نافرمانی برخی از سران اخوان در طی چند سال از سوی دیگر، باعث شد که جنبش اخوان به تدریج سست شود، تا سرانجام در گارد ملی عربستان با نام «مجاهدون» ادغام شدند (EI^2) و نامی از ایشان برجای نماند.

مآخذ: بربی، جان، *جزیرة العرب*، ترجمهٔ نجده هاجر و سعید الفز، بیروت، المکتب التجاری للطباعة و التوزیع و النشر؛ ریحانی، امین، *ملوک العرب*، به‌کوشش البرت ریحانی، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ زرکلی، *اعلام*؛ همو، *الوجیز فی سیرة الملک عبدالعزیز*، بیروت، دارالعلم للملایین؛ فیلبی، سنت جان، *تاریخ نجد و دعوة الشیخ محمد بن عبدالوهاب*، ترجمهٔ عمر دیراوی، بیروت، المکتبة الاهلیه؛ لیسی، رابرت، سرزمین سلاطین، ترجمهٔ فیروزه خلعتبری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مختار، صلاح‌الدین، *تاریخ المملکة العربیة السعودیة فی ماضیها و حاضرها*، بیروت، مکتبة الحیاة؛ نیز:
Dickson, H.R.P., *Kuwait and her Neighbours*, London, 1956; EI^2.

عبدالامیر سلیم

اِخْوان، یکی از ۳ طایفهٔ اصلیِ مسلمانانِ چین، و یکی از دو گرایشِ متأخر اسلامی در این کشور که پیدایی آن به عصر سلسلهٔ منچو تبارِ چینگ بازمی‌گردد و زمینهٔ اصلیِ تعالیم آن، اصلاح طلبیِ دینی و دوری از مظاهری است که توسط آنان بدعت شمرده می‌شود.

زمینهٔ تاریخی: سرزمین چین، اگرچه هیچ‌گاه به عنوان بخشی از سرزمینهای اسلامی شناخته نشده، اما از سدهٔ نخست هجری و در طول ۱۳ قرن، همواره جمعیتی مسلمان را در خود جای داده است.

امپراتوران سلسلهٔ مینگ (حک‍ ۷۶۹-۱۰۵۴ق) با نگاهی دوستانه به دیانت اسلام ــ دست کم در بخشی از دورهٔ سیادت خود ــ این امکان را فراهم آوردند که اسلام در نواحی درونی چین، بیش از پیش نفوذ کند. این سلسله در برخورد با اسلام، به دنبال راههایی بود که بتوان دو گروه قومی- فرهنگیِ هان (چینیان غیرمسلمان) و هوی (چینیان مسلمان) را برخلاف وضع حاکم در عصر یوآن که مسلمانانِ هر شهر، جداگانه در شهرکهایی می‌زیستند (نک‍: ابن‌بطوطه، ۶۲۸، ۶۳۳ به بعد) ــ به عنوان مردمان کشوری واحد، با اندک اختلافاتی در فرهنگ، کنار هم آوَرَد (برای گزارشی، نک‍: خطایی، ۴۷-۴۸). مینگها بر اصالت چینی، همراه با روحیه‌ای انزواگرایانه تأکید داشتند و از نتایج آن، محدودیت شدید حمل و نقل دریایی بود که ارتباط مسلمانان چین را با مسلمانان باختر می‌گسست (نک‍: پینگ، ۳۵-۳۶). به‌نظر می‌رسد که سلسلهٔ مینگ، در اواخر حکومت خود تا حدودی در تحقق هدف نزدیک‌سازی چینیان هان و هوی به توفیق رسیده بودند و در همین دوره بود که زبان چینی، به عنوان زبان ادبی مورد توجه نویسندگان مسلمان قرار گرفت (نک‍: روسابی، 384؛ نینگ، ۱۳، ۱۶).

به روزگار سلسلهٔ چینگ (حک‍ ۱۰۵۴-۱۳۳۰ق)، اگرچه در بسیاری از سیاستهای عمومی کشور، تغییری بنیادین پدید نیامد، اما هویت بیگانهٔ این سلسله که تباری منچو داشت، برخی تفاوتها را اجتناب‌ناپذیر می‌ساخت و یکی از برجسته‌ترین این ویژگیها، اصرار نداشتن حکام چینگ به تکیه بر اشتراکات هان و هوی بود. از تحولات فرعی‌تر، الغای ممنوعیت تجارت دریایی در بندر کانتون در اواخر سدهٔ ۱۱ق/۱۷م بود که راه را برای ارتباط مسلمانان چین با مردمانی از سرزمینهای گوناگون اسلامی بازگشود؛ تحولی که به باور تحلیل‌گران، یکی از عوامل زمینه‌ساز برای شکل‌گیری گرایشهای فرقه‌ای نوین در چین بوده است (نک‍: نینگ، ۱۶؛ اندرو، 91-90).

فشار وارد بر مسلمانان بخشهای غربی چین از سوی فرمانروایان محلی و نیز از سوی افراد پرنفوذ هان در اواسط سدهٔ ۱۲ق/۱۸م، اوضاع را به گونه‌ای روزافزون برای آنان‌ناپذیرفتنی می‌ساخت و مقدمات را برای جهادگرایی اسلامی با زمینه‌ای اصول‌گرا مهیا می‌کرد (برای برخی گزارشها، نک‍: «اسناد چینی[1]»، 132-130، نیز 146 به بعد).

آغازگر حرکتی نوین در آموزشهای مذهبی مسلمانان چین در این دوره، عالمی اهل کانسو به نام مامینگ هسین بود که پس از فراگیری تعلیماتی در سرزمینهای باختر و نیز در آسیای مرکزی، در ۱۱۷۵ق با اندیشه‌ای جدید به کانسو بازگشت و گرایشی مذهبی با پایهٔ صوفیانه را عرضه نمود که در محافل چینی با عنوانِ «طایفهٔ جدید» شناخته شده، و الهام بخش بسیاری از حرکتهای جهادیِ مسلمانان در طول سده‌های ۱۲ و ۱۳ق در نواحی غربی چین بوده است (برای تفصیل، نک‍: چو، 309 به بعد؛ تسومر، 8 به بعد؛ هیوارد، 356 به بعد؛ ایزرائیلی، ۲۹۵ به بعد).

آنچه در تاریخ فرقه‌های اسلامیِ چین، طایفهٔ جدید را با پیشینهٔ طایفهٔ جدیدتر، یعنی طایفهٔ اخوان پیوند داده است، از یک سو وجود گرایش عمومیِ جهادگرایی در میانِ پیروانِ طایفهٔ جدید به عنوان عاملی مشترک با طایفهٔ اخوان است و از دگر سو حضور جناحهایی در میان گروههای طایفهٔ جدید است که احساساتی تند در جهت اصلاح طلبی و مبارزه با آنچه آن را بدعت می‌خوانده‌اند، ابراز می‌داشته‌اند (نک‍: همانجا؛ روسابی، 384 به بعد).

شکل‌گیری تعالیم اخوان: برای توضیح اینکه چگونه ممکن است اندیشهٔ «برادری دینی» الهام‌بخش شکل‌گیری یک فرقهٔ اسلامی بوده باشد، نیازی به جست و جوی عوامل خاص نیست و واضح است این اندیشهٔ مشترک اسلامی که ریشه در تعالیم *قرآن* کریم دارد (نک‍: حجرات/۴۹/۱۰)، در طول تاریخ اندیشهٔ اسلامی، الهام بخش بسیاری از متفکران اسلامی بوده است. در صورتی که مقصود جستن جایگاه این اندیشه در میان مسلمانان چین، در زمانی نزدیک به ظهور این طایفه مقصود بوده باشد، باید یادآور شد که اندیشهٔ برادری دینی با نگرشی سیاسی نزدیک به اندیشهٔ اخوان، در آستانهٔ ظهور این طایفه از سوی خواجه‌ها یا رهبران نقشبندی آسیای مرکزی و به تبع از سوی رهبران

1. *Kitaiskie dokumenty*...

نقشبندی چین تبلیغ می‌شده است (نک: روسابی، 385)؛ اگرچه دور نیست که الگوهای اندیشهٔ اخوت در میان طایفهٔ اخوان، در میان فرق سرزمینهای دورتر ــ شاید عربستان ــ جست‌وجو شود (نک: سطور بعد).

طایفهٔ اخوان، به مفهوم خاص فرقه‌ای خود، در اواخر سدهٔ ۱۳ق/ ۱۹م در شمال غربی چین پدیدار شد و هستهٔ نخستین آن، در لین‌هسیا یا «مکهٔ چین»، در جنوب غربی کانسو شکل گرفت (نک: نینگ، ۱۶).

سخن گفتن در بارهٔ تاریخچهٔ پیدایی اخوان و گروه‌بندیهای درونیِ آن، همچون گفت‌وگو در بارهٔ تاریخ شکل‌گیریِ هر یک از دیگر فرقه‌های دینیِ متأخر در چین، دشوار می‌نماید. پنهانی بودن تشکیلات اینگونه فرقه‌های اسلامی و خوددار بودن آنان از نوشتن در بارهٔ تشکیلات و حتیٰ جزئیات عقاید خود، تا حد زیادی می‌تواند با فعالیتهای سری آنان بر ضد حکومت وقت توجیه‌پذیر باشد، اما این نکته نیز شایان تأمل است که آگاهیهای اندک پژوهشگران دربارهٔ ماهیت فرقه‌ای و باورهای طایفهٔ اخوان و دیگر فرقه‌های متأخر چینی، ریشه در گریز این فرقه‌ها از تفرقه داشته باشد.

برای هر پژوهشگری که در قرون اخیر به تحقیق در بارهٔ فرقه‌های اسلامی پرداخته است، دو اصطلاحِ «طایفهٔ قدیم» (یا تعلیم قدیم، به چینی: لائو چیائو) و «طایفهٔ جدید» (یا تعلیم جدید، به‌چینی: هسین چیائو)، اگر از وضوح فرقه‌شناختی کافی برخوردار نباشند، دست کم از تمایز تاریخی کافی بهره دارند؛ اما «طایفهٔ سوم» که پیدایی آن از طایفهٔ جدید نیز متأخرتر است، آنچنانکه باید در آثار تحقیقی مورد توجه قرار نگرفته است. از طایفهٔ سوم یا طایفهٔ اخوان گاه در منابع معاصر چینی، در تناظر با طایفهٔ قدیم و طایفهٔ جدید، با عنوان «طایفهٔ جدیدتر» تعبیر شده است (نک: نینگ، ۱۰۴).

در بازگشت به سخن از تاریخ ظهور دعوت اخوان در منطقهٔ لین‌هسیا، باید یادآور شد که این دعوت در اواخر سدهٔ ۱۳ق/ ۱۹م، یعنی در بدو پیدایی به میان قوم غیر چینیِ دونگ هسیانگ راه گشود و چنین می‌نماید که محافل دینیِ این اقلیتِ قومی را بتوان خاستگاه دعوت اخوان به شمار آورد (نک: نینگ، ۱۰۴ـ ۱۰۵؛ نیز یین، 111). دونگ هسیانگ، قومی کوچک با سابقه‌ای دیرینه در تدین به اسلام است که زبان قومیِ آن گونه‌ای از زبانهای مغولی است. بر پایهٔ منابع کهن تاریخی، دانسته است که در عهد جانشینان چنگیزخان، فردی از خان‌زادگان مغول به نام اننده به عنوان فرماندار به ولایت تنگوت (ایالات شمال غربیِ چین) رفت و در آنجا به دیانت اسلام گروید و در پی او، شماری بسیار از لشکریان مغول نیز اسلام آوردند (نک: رشیدالدین، ۲/ ۸۶۶، ۹۵۱؛ قس: «سفرنامه[1]»، 231). گاه در منابع همین مغولانِ اسلام آورده، هستهٔ نخستینِ شکل‌گیریِ قومی شناخته شده‌اند که تا آغاز سدهٔ حاضر به طور سنتی در چین، مغولانِ «هوی هوی» نامیده می‌شدند و دیر زمانی نیست که در انتساب به موطن خود، با نام رسمیِ دونگ هسیانگ خوانده شده‌اند (نک: یین، همانجا؛ نینگ، ۹۸؛ تسومر، 6).

اصلی‌ترین شاخهٔ طایفهٔ اخوان که با عنوان ما کوهیوآن شهرت یافته است، توسط عالمی معمر به نام نوح ماوانگ فو (۱۲۶۵ـ ۱۳۶۲ق/ ۱۸۴۹ـ ۱۹۴۳م) بنیان نهاده شده که خود از قوم دونگ هسیانگ برخاسته است. نام‌گذاریِ این شاخه از اخوان به کوهیوآن، از آن روست که بنیان‌گذار آن در روستایی به نام کوهیوآن در منطقهٔ دونگ‌هسیانگ از ایالت کانسو دیده به جهان گشوده، و به همین مناسبت، بیشتر به «ماکوهیوآن» نامبردار بوده است (نک: نینگ، ۱۰۵).

ماکوهیوآن که یکی از معدود کسان شناخته در رهبریِ نخستین هسته‌های طایفهٔ اخوان بوده است، شرح حالی نسبتاً روشن دارد که برای درکی درست از گرایشهای فکری او، راهنمایی مؤثر و کارآمد می‌تواند بود. وی به روزگار تحصیل خود، برای گزاردن مناسک حج راهی حجاز شد و در خلال این سفر، بر اندیشه‌های عالمان باختر، آگاهی یافت. وی مدتی در حرمینِ شریف مجاور شد و با زمینه‌ای مساعد از آگاهی به زبانهای عربی و فارسی، به فراگیری علوم اسلامی پرداخت. ماکوهیوآن با درکی واقع گرایانه از شرایط تبلیغ دینی در سرزمین چین، خود را بر آگاهی عمیق از تعالیم سنتیِ چینی ملزم می‌دید و از همین‌رو، پس از بازگشت بـه موطن، در مرکز علمیِ خاور، شهر لین‌هسیا به فراگیریِ آثار اندیشمنـدانِ چینی‌نویس مسلمان نـزد برجسته‌ترین عالمان روزگار خویش روی نهاد و آموخته‌های خود از فرهنگ اسلامی ـ چینی که بر پایهٔ آثار سنتیِ طایفهٔ قدیم استوار بود، به آموخته‌هایش از مراکز اسلامیِ باختر افزود (نک: نینگ، ۱۰۵).

نگرشی بر دانسته‌ها از روند تحصیل ماکوهیوآن، تصویری کلی از جریان شکل‌گیریِ اندیشهٔ مذهبی او به دست می‌دهد؛ بر این پایه می‌توان به روشنی آموخته‌های او از محفل مشایخ حجاز را به عنوان تکیه‌گاه اصلیِ وی در شناخت دین، و برخورداریش از دانایی بر تعالیم قدیم چین را به عنوان ابزاری برای برخورد صحیح با فرهنگ مسلمانان چین ــ و در مواردی مبارزه با برخی تعالیم سنتی ــ عنوان کرد. اما در این میان نشانه‌ای در دست نیست که حاکی از تعلقِ او به طرق صوفیه و تأثیر پذیری وی از تعالیم «طایفهٔ جدید» باشد؛ چنانکه تعالیم او در ستیز با آنچه به شیوه‌ای نزدیک به وهابیان آن را بدعت می‌خوانده است، نیز با تعالیم «طایفهٔ جدید» ــ یا دست کم با جناحهای باطن‌گرای آن ــ قابل جمع نبوده است.

سفر ماکوهیوآن به حرمین، در روزگاری بوده که تبلیغات مبلغان وهابی در حجاز رواجی تام داشته است؛ شواهد مقتضی آن نیست که ماکو هیوآن گروند‌ه‌ای به وهابیت تلقی گردد و چه بسا محیط فرهنگی مسلمانان چین نیز، طریقه‌ای کاملاً گرته‌برداری شده از روش مناسب با محیطِ عربستانِ وهابیان را برنمی‌تافته است، اما این نکته را می‌توان محتمل دانست که تعالیم اصول گرایانهٔ خاص وهابیه و برخی گروههای فکری نزدیک به آنان که وی در سفر حجاز با ایشان برخورد کرده، و در

1. *The Travels ...*

مدت زمان درنگ خود برای تحصیل از نزدیک با مبانی اعتقادی آنان آشنا شده است، در اندیشهٔ دینی او تأثیری جدی نهاده باشد.

این تأثر احتمالی از وهابیان، زمانی قابل تأمل‌تر می‌نماید که تاریخچهٔ تشکل جهادی اخوان در عربستان یادآوری شود و مقایسه‌ای میان روشهای آنان با تعالیم اخوان در چین صورت گیرد. اگر مبنای فرض بر آن نهاده شود که سفر ماکوهیوآن به عربستان، زمانی پس از ۱۳۱۹ق/۱۹۰۲م بوده است ــ و این فرضی است که از نظر تاریخی نیز پذیرفتنی می‌نماید ــ باید گفت که به هنگام ورود او به حجاز، اندک زمانی بوده که ابن سعود در نجد، تشکل اخوان را از قبایل بدوی پدید آورده، و درصدد توسعهٔ این تشکل بوده است (نک: هـ د، اخوان، گروهی...). اگرچه‌برخی ویژگیهای اساسی‌تشکیلات اخوان‌عربستان در میان اخوانِ چین ــ مانند استقرار بدویان در هجره‌ها ــ موضوعیت نداشته است، اما برخی ویژگیهای مشترک نیز، هم در ساختار اجتماعیِ اردو و هم در اندیشه‌ها و تعالیم به چشم می‌آید. آن اندازه که به اندیشه‌ها بازمی‌گردد، باید بر اشتراک آنان در اصولگرایی افراطی، دست کم در حد کلیات اشاره کرد و در زمینهٔ آنچه به ساختار اجتماعی اردو بازمی‌گردد، به ساختار قومیِ پیروان اخوان توجه داشت؛ چه، با آسانی نمی‌توان این نکته را اتفاقی محض انگاشت که ماکوهیوآن خود از قوم مغولیِ دونگ هسیانگ بوده است و هواداران او نیز بیش از آنکه از مسلمانان چینیِ هوی بوده باشند، به اقوام آلتاییِ دونگ هسیانگ، سالار و باوآن تعلق داشته‌اند که دارای پیشینه‌ای کوچنده بوده، و در گذشته‌ای نه چندان دور، به زندگی یکجانشینی روی آورده بوده‌اند (نک: سطور بعد).

رواج تعالیم اخوان: در تاریخ دعوت اخوان در چین، باید سخن را از بازگشت ما کوهیوآن، رهبر شاخصِ این گرایش دینی آغاز کرد. از دانسته‌ها در بارهٔ مبانی تعلیم ما کوهیوآن پس از بازگشت به موطن خود، این است که او بر پاره‌ای تجدید نظرها در آداب و رسوم مردم مسلمان چین تأکید ورزیده است. او مردم را به سوی التزام به کتاب خدا به عنوان هدفی عالی برای دعوت اسلامی فرامی‌خواند و بر اتباع از سنت پیامبر اکرم (ص) پای می‌فشرد. در کنار این اندیشه‌های بنیادین، در صحنهٔ سیاسی نیز آشکارا دیانت اسلام را دخیل می‌شمرد و مسلمانان را به سوی جهاد در راه خدا فرا می‌خواند (نک: نینگ، ۱۰۵)؛ جهادی که به‌طبع تیزی تیغ آن متوجه حکمرانانِ دستگاه چینگ در مناطق مسلمان نشین چین بود و بدین ترتیب حرکتِ اخوان را با وجود وجوه تمایز اساسی در عقیده، از نظر سیاسی در کنارِ قیام کنندگانِ طایفهٔ جدید قرار می‌داد.

حرکت طایفهٔ اخوان در نمود اجتماعی خود نیز جریانی تندروانه بود که بسیاری از آداب دینی و شیوه‌های طوایف دیگر، اعم از طایفهٔ قدیم و طایفهٔ جدید را به سختی به نقد می‌گرفت و آن شیوه‌ها را خروج از دایرهٔ شریعت می‌انگاشت. در رأس شعارهای دینی که ما کوهیوآن پس از بازگشت خود از مکه مطرح می‌ساخت و در عمل از ممیزه‌های طایفهٔ اخوان به طور عام به شمار می‌آمد، اساس نهادن *قرآن* کریم و اصلاحِ آیین و رسوم دینی و اجتماعی بر پایهٔ دستورها و تعالیم آن، و ترک رفتارهایی بود که در اصطلاح این طایفه بدعت تلقی می‌شد. دعوت به مراقبت و اهتمام بر ادای فرایض دینی یا به تعبیری دیگر ارکان پنجگانه که در سنت قدیم مسلمانانِ هوی عبارت از شهادتین، نماز، روزه، زکات و حج دانسته می‌شد، از دیگر رئوس تعالیم وی بود. ما کوهیوآن را در این باره دستور عملی مشتمل بر ۱۰ ماده بوده که به دستورِ ۱۰ ماده‌ای کوهیوآن شهرت یافته است (نک: همانجا).

در میان رجال صاحب نام اخوان، همچنین می‌توان از سونگ شان، برجسته‌ترین شاگرد ما کوهیوآن و ادامه دهندهٔ راه وی اشاره کرد که برای پیروان طایفهٔ اخوان در منطقهٔ نینگ هسیا شخصیتی علمی و نیز رهبری سیاسی به شمار می‌آمد. او افزون بر زبان ادبی چینی، به زبانهای عربی و فارسی آگاهی داشت و به عنوان عالمی اهل فضل شناخته شده بود. وی در صحنهٔ سیاسی، شخصیتی مبارز و گراینده به اتحاد طوایف بود و به همین سبب تمامی مسلمانان چین، برای او احترامی ویژه قائل بودند (نک: نینگ، ۱۰۵).

طریقهٔ ما کوهیوآن از طایفهٔ اخوان، در پهنه‌ای وسیع از شمال غرب چین گسترش یافت و دارای پیروانی بسیار در بخشهای گوناگون ایالتهای این منطقه، اعم از کانسو، تسینگهای و نینگ هسیا شد که به قومیتهایی مختلف تعلق داشتند. بجز دونگ هسیانگهای مغول، و در سطحی محدود چینیان هوی، پیروان طایفهٔ اخوان را در میان دو اقلیت قومی دیگر مسلمان، یعنی باوآن و سالار نیز می‌توان سراغ گرفت. قوم باوآن، در برخی منابع اخلاف مغولانی مهاجر به ایالت تسینگهای در عصر یوآن دانسته شده‌اند که به دین اسلام گرویدند و قومیتی مغولی - اسلامی را در منطقه پدید آوردند (نک: نینگ، ۹۹؛ نیز یین، 124 به بعد؛ اندرو، 92). به هر روی، این قوم که به عنوان نزدیک‌ترین خویشاوند قومیت دونگ هسیانگ در منطقه شناخته می‌شود، اگرچه به اندازهٔ آنان تحت تأثیر تعالیم تند و اصلاح طلبانهٔ اخوان قرار نگرفت، اما اخوان از آغاز دعوت، در میان آنان هوادارانی داشته‌اند (نک: نینگ، ۱۰۴).

یکی از اقلیتهای قومی که در پذیرش دعوت اخوان، و حمایت از حرکتهای آن، بسیار کوشیده‌اند، قومیت ترک زبانِ سالار بود؛ طایفهٔ سالار که از کهن‌ترین شاخه‌های قوم ترکی اوغوز به شمار می‌آیند، طایفهٔ قدیم الاسلام بوده‌اند که به انگیزهٔ یافتن زیستگاهی مناسب، در دورهٔ سلسلهٔ مینگ، با دریافت اجازه از امپراتور به درون ایالت تسینگهای مهاجرت کرده، و در آن منطقه سکنیٰ گزیده‌اند (نک: تنیشف، 82 به بعد؛ سومر، 139 به بعد، جم؛ آتایف، 277 به بعد). در دورهٔ دعوت اخوان، قوم سالار از این تعالیم استقبالی جدی نمودند و به ویژه به طریقهٔ ما کوهیوآن گرایش یافتند (نک: نینگ، ۱۰۵)؛ شاید به سبب شهرت سالارها به پیروی از مسلک طایفهٔ اخوان است که مردمان تبت، در تداول خود سالارها را به تعبیر «برادران» یاد

می‌کنند (نک: همو، ۱۰۱).

سالارها به عنوان یکی از اقلیتهای قومی پیشقدم در مبارزه با دستگاه چینگ، حتیٰ پیش از پیدایی طایفهٔ اخوان، قیامهایی جهادی بر ضد امپراتوری را سامان داده بودند؛ چنانکه در یادداشتی از بی‌یوآن، فرماندار ایالت شنسی در ۱۱۹۵ق/ ۱۷۸۱م، سخن از آن به میان آمده است که «چون قبیلهٔ سالار علم طغیان برافراشت، به هوییهای شنسی هشدار داده شد که ممکن است پای آنان نیز به این ماجرا کشیده شود» (نک: ایزرائیلی، ۲۳۳). با وجود این، با توجه به گسترش سریع دعوت اخوان در میان طوایف سالار، قیام سالارها در ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م بر ضد سلسلهٔ چینگ که با شکستی سخت نیز همراه بود (نک: پینگ، ۱۹۶)، به احتمال می‌تواند متأثر از آموزشهای طایفهٔ اخوان و تبلیغات آنان در دعوت به جهاد بوده باشد.

از جمله بازتابها و نمودهای تعالیم اخوان در محیط تسینگهای، به ویژه در سرزمینهای پیروان این طایفه در شونهوآ، از اواخر سدهٔ ۱۳ق/ ۱۹م، پدید آمدن نظام ویژهٔ مساجد است؛ در این نظام، در هر مرکز اداری، مسجدی جامع وجود دارد که شماری از مساجد کوچک تحت سرپرستی روحانی آن هستند و از نمونه‌های این مساجد، جامع مشهور جیتسه است که سابقه‌ای دیرینه دارد و تأسیس آن به اوایل عصر مینگ بازمی‌گردد (نک: نینگ، ۱۰۶).

در حال حاضر، طایفهٔ اخوان به عنوانِ سومین طایفه از طوایف سه‌گانهٔ مذهبی در میان مسلمانان چین از رسمیت برخوردار است و اگرچه به آمارهای موجود باید با دیدهٔ احتیاط نگریست، شمار مسلمانان منتسب به طایفهٔ اخوان، در آماری تلویحاً مورد قبول منابع رسمی چین در حدود یک میلیون نفر برآورد شده است (نک: نینگ، ۱۰۵).

مآخذ: ابن‌بطوطه، محمد، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ق؛ ایزرائیلی، رافائل، مسلمانان چین، ترجمهٔ حسن تقی‌زاده طوسی، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ پینگ، لیو جی، معماری اسلامی در چین، ترجمهٔ مریم خرم، تهران، ۱۳۷۳ش؛ خطایی، علی اکبر، خطای نامه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۲ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفیٰ موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ قرآن کریم؛ نینگ، چو، القومیات المسلمة فی الصین، ترجمهٔ وجیه هوادی چینگ، پکن، ۱۹۸۸م؛ نیز:

Andrew, Findlay G., «Islam in North - West China Today», *Journal of the Royal Central Asian Society*, 1963, vol. XIX; Ataev, Kh., «Turkemny-Salary Kitaya», *Turkmeny zarubezhnogo vostoka, Ashkhabad*, 1993; Chu, Wen-Djiang, «The Immediate Cause of Rebellion in Notrh-West China», *Central Asiatic Journal*, 1957-1958, vol. III; Hayward, H.D., «Chinese-Moslem Literature», *The Moslem World*, 1933, vol. XXIII; *Kitaĭskie dokumenty i materialy po istorii Vostochnogo Turkestana...*, ed. G.S. Sadvakasov et al., Almaty, 1994; Rossabi, M., «Islam: Islam in China», ER, vol. VII; Sümer, F., *Oğuzlar (Türkmenler)*, Ankara, 1972; Tenishev, E.R., «Novyĭ istochnik chagataĭskogo yazyka rannego perioda», *Sovetskaya tyurkologiya*, 1970, vol.I; *The Travels of Marco Polo*, ed.& tr. W. Marsden, re-edited by Th. Wright, London/New York, 1946; Yin, M., *China's Minority Nationalities*, Peking, 1989; Zwemer, S.M., «The Fourth Religion of China», *The Moslem World*, 1934, vol. XXIV.

احمد پاکتچی

اِخْوانُ الصَّفا، نام مؤلفان نوشته‌هایی که به *رسائل اخوان الصفا وخُلّان الوفا* مشهور شده است.

در تاریخ فرهنگ اسلامی، پدیدهٔ اخوان الصفا پدیده‌ای یگانه است. مجموعهٔ نوشته‌هایی با عنوان *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا*، طی قرنها سرنوشتی ویژه، مبهم و پرسش انگیز داشته است. در طی صد و اندی سال گذشته، پژوهشگران در غرب و شرق کوشیده‌اند که ابهامها را دربارهٔ این نوشته‌ها از میان بردارند. در این میان، بارزترین ابهام مربوط به نویسندگان این نوشته‌هاست. نخستین پرسش این است که ایشان چه کسانی بوده‌اند و در چه زمانی این *رسائل* را که همهٔ زمینه‌های دانشهای زمانشان را در بردارد، تألیف کرده‌اند؟ پرسش دوم و مهم‌تر این است که قصد و هدف ایشان از تألیف *رسائل* چه بوده است؟ تاکنون به این دو پرسش، پاسخی یقینی و قطعی داده نشده است.

نخست باید این نکته را یادآور شد که مؤلفان این نوشته‌ها ــ به هر انگیزه‌ای که بوده است و در این مقاله به‌برخی از آنها اشاره خواهد شد ــ نامهایشان را عمداً پنهان داشته‌اند و آنچه تاکنون دربارهٔ ایشان می‌دانیم، در منابع دیگر و در شکلهای گوناگون آمده است. در این میان، پیش از همه، این پرسش به میان می‌آید که چرا نویسندگانِ *رسائل* خود را «برادران صفا و دوستان وفا» نامیده‌اند؟ در این نوشته‌ها، در چندین جا، پس از عبارت اخوان الصفا و خلان الوفا، اینگونه عبارات دیده می‌شود: اهل العدل وابناءالحمد، ابناءالحمد وارباب‌الحقائق و اصحاب المعانی (نک: *رسائل*...، ۲۱/۱، ۳۶، ۳۹، ۴۳، ۴۷، ۳۶۱). از سوی دیگر، اخوان خودشان را کسانی می‌شمارند که «ذهنهایشان صافی شده است... و همانندی به خدا به اندازهٔ توانایی انسان» برایشان دست داده است (۴۱۷/۴). اما روشن‌ترین دلیل این نام‌گذاری در آنجا دیده می‌شود که گفته‌اند: کسانی که به دانشهای برتر و هنرهای برجسته دست یابند و به مرتبه‌ای برسند که در کار معیشت دنیایی، از دیگران بی‌نیاز شوند، درست خواهد بود که ایشان را اخوان الصفا بنامیم؛ این نام به حقیقت و نه مجازاً سزاوار ایشان است. کسی به صفای نفس راه ندارد، مگر پس از آنکه به آرامش درون در دین و دنیا هر دو دست یابد و هر کس چنین نباشد، از اهل صفا نیست (۴۱۱/۴-۴۱۲).

اخوان در جای دیگری، پس از نقل گفتهٔ منسوب به ارسطو دربارهٔ دایره‌های چهارگانهٔ زیر آسمان، می‌گویند که حکیمان را دربارهٔ این گفته اشاره‌های پنهانی و رازهای دقیقی است که کسی از آنها آگاهی ندارد و نمی‌تواند به آنها عمل کند، مگر اخوان صفایی که ذهنهایشان صافی شده است و به پالایش آنچه از این طبایع چهارگانه بدان نیازمندند، دست یافته‌اند و برخی را با برخی در هم آمیخته‌اند و برای ایشان همانندی به خدا (تشبه‌به‌اله)، به اندازهٔ توانایی انسان حاصل شده است. و به سعادت بقای در دنیا از راه آرامش درون رسیده‌اند (۴۱۷/۴). همچنین در *رسائل* اخوان، اشارات رمزآمیزی یافت می‌شود که مفهوم اخوان الصفا را از دایرهٔ گروه معینی فراتر می‌برد و به آن خصلت جهانی و تاریخی-انسانی می‌بخشد، چنانکه گویی اخوان الصفا از آغاز پیدایش انسان در جهان، گاه پنهان و گاه آشکار بوده‌اند و نیز در همهٔ دورانها هستند. در جایی گفته می‌شود که «ما گروه اخوان الصفا، یاران وفادار و

دوستـان بزرگـوار، در غـار پدرمـان آدم، دیر زمـانی خفته بـودیم و دگرگونیهای زمان و رویدادهای دوران برمامی‌گذشت، تا پس از پراکندگی در سرزمینها، هنگام میعادمان در کشور صاحب قانون بزرگ [= ناموس اکبر، یعنی اسلام] فرارسید و شهر روحانیمان را برافراشته در هوا دیدیم، یعنی همان شهری که پدرمان آدم و همسر او و نسل او، در پی فریب خوردن از دشمن ملعونشان، ابلیس، از آن بیرون رانده شدند» (۱۸/۴).

باز در جای دیگری، اخوان با اشاره به آنچه پس از رحلت پیامبر(ص) ــ و پیش از آن ــ و به ویژه واقعهٔ کربلا روی داد، می‌افزایند که «این سبب پنهان شدن برادران صفا و یاران وفا شد، تا هنگامی که خدا قیام نخستین، دومین و سومین ایشان را، در اوقاتی که شایستهٔ قیام ایشان است، اجازه دهد، هنگامی که از غارشان بیرون آیند و از خوابشان بیدار شوند» (۲۶۹/۴). بنابراین، گفتهٔ گلدسیهر (ص 22 به بعد، نیز 26-25) درست نمی‌نماید که اخوان نام خود را از داستان «کبوتر طوقدار» در *کلیله و دمنه* گرفته باشند. بدین سان شاید درست باشد اگر بگوییم که اخوان این نامگذاری برخود را از صوفیان گرفته‌اند، زیرا در بسیاری جاها، منش، رفتار و کردار صوفیان راستین‌را می‌ستایند و چنانکه خواهیم دید، اخوان از برجسته‌ترین «گنوستیکها» (عارفان) اسلامیند.

توجه انگیزاست که اخوان، کسانی را که منکر بقای روح و روز رستاخیزند، در برابر خود می‌نهند و می‌گویند که کتابهایشان را برای آنان ننوشته‌اند، زیرا آنان از اخوان نیستند، بلکه «برادران تیرگی و تیره‌بختی»، و یاران شیطان و سپاهیان اویند (*الرسالة الجامعة*، ۳۳۱).

دربارهٔ نویسندگان *رسائل* از دیرباز گفته‌ها و نظرها گوناگون بوده، و هنوز این مسأله در پردهٔ ابهام است و به رغم پژوهشهای بسیاری که در صد و اندی سال گذشته در این باره شده است، همچنان آشفتگی چشمگیری در میان پژوهشگران یافت می‌شود.

در اینجا نخست به مهم‌ترین کارها و پژوهشهایی که تاکنون دربارهٔ *رسائل* از سوی پژوهشگران غربی انجام گرفته است، اشاره می‌شود: توجه به اخوان الصفا و پژوهش دربارهٔ آنان و *رسائل‌*شان، از سدهٔ ۱۹م آغاز شد. در کنار برخی بررسیهای ناقص، به علت نداشتن دسترسی به مجموعهٔ *رسائل* اخوان و منابع تاریخی دست اول دربارهٔ آنان، گوستاو فلوگل خاورشناس آلمانی، برای نخستین بار در ۱۸۵۹م در مقاله‌ای با عنوان «دربارهٔ محتوا و مؤلف دائرةالمعارف‌عربی، *رسائل اخوان‌الصفا وخلان الوفا*[1]» به پژوهشی همه سویه در این زمینه پرداخت که تا آن‌زمان کامل‌ترین پژوهش به شمار می‌رفت. وی پس از ذکر عنوانهای ۵۱ رساله به بحث دربارهٔ محتوای آنها و نیز خود اخوان و سازمان گروه ایشان می‌پردازد و به منابع فلسفهٔ آنان اشاره می‌کند (ص 43-1).

در ۱۸۹۸م کازانووا، خاورشناس فرانسوی، در مقاله‌ای با عنوان «یادداشتی دربارهٔ یک دست نوشتهٔ فرقهٔ حشاشین[2]» با اشاره به بخشهایی از *رسالهٔ جامعه* کوشید که پیوند اخوان الصفا و اسماعیلیان را ثابت کند (ص 159-151). همو در ۱۹۱۵م، بار دیگر به اخوان الصفا پرداخت و در مقاله‌ای با عنوان «یک تاریخ نجومی در *رسائل اخوان الصفا*[3]» کوشید بر پایهٔ محاسبهٔ نجومی دربارهٔ قران مشتری و زحل ــ که در یکی از رسائل اخوان به آن اشاره می‌شود ــ تاریخ تقریبی تألیف *رسائل* را تعیین کند و نیز بار دیگر انتساب اخوان را به اسماعیلیان و انتظار ظهور فاطمیان مصر را از سوی ایشان اثبات نماید (ص 17-5).

در این میان کاری بنیادی و برجسته دربارهٔ اخوان و *رسائل* ایشان از سوی خاورشناس نامدار آلمانی فریدریش دیتریسی انجام گرفت. وی طی بیست و اندی سال به گردآوری دست‌نوشته‌ها و نشر و ترجمهٔ آلمانی *رسائل* اخوان پرداخت و نتیجهٔ پژوهشهای خود را در مقدمه‌هایی بر آنها گنجانید.

در میان سالهای ۱۸۵۸-۱۸۷۲م دیتریسی مجموعه‌ای را با عنوان «فلسفهٔ عربها در سدهٔ ۱۰ م از روی نوشته‌های اخوان الصفا» در ۱۶ جلد منتشر کرد. وی همچنین فصل بلندی از *رسائل* را با عنوان «مجادلهٔ میان انسان و حیوان[4]» به آلمانی ترجمه، و در ۱۸۷۹م متن عربی آن را نیز منتشر کرد. سپس دیتریسی گزیده‌هایی از *رسائل* را با عنوان «گزیدهٔ *رسائل اخوان الصفاء* که برای نخستین بار از دست نوشته‌های عربی منتشر شده است[5]» در ۱۸۸۶م انتشار داد.

در اینجا به برجسته‌ترین پژوهشهایی که در قرن کنونی دربارهٔ اخوان و *رسائل* ایشان انجام گرفته است، اشاره می‌شود: ۱. مقالهٔ حسین همدانی، «*رسائل اخوان الصفا* در ادبیات دعوت اسماعیلی طیبی[6]»؛ ۲. مقالهٔ اشترن، «تألیف *رسائل اخوان‌الصفا*[7]»؛ ۳. مقالهٔ عبداللطیف طیباوی، «اخوان الصفا و *رسائل* ایشان، یک بازنگری انتقادی از یک قرن و نیم پژوهش[8]»؛ ۴. مقالهٔ اشترن، «اطلاع تازه‌ای دربارهٔ مؤلفان *رسائل اخوان الصفا*[9]»؛ ۵. مقالهٔ عباس همدانی، «یک منبع فاطمی متقدم دربارهٔ زمان و تألیف *رسائل اخوان الصفا*[10]».

مؤلفان رسائل: چنانکه اشاره شد، یکی از مسائل مهم دربارهٔ *رسائل*، هویت نویسندگان آنهاست. آیا این نوشته‌ها محصول کار یک، یا چند تن بوده است؟ آیا اخوان از قرمطیان، یا اسماعیلیان بوده‌اند، یا دست کم با ایشان گونه‌ای پیوند داشته‌اند، یا گروهی از اندیشمندان و روشنفکرانی بوده‌اند که دل‌آزرده و بیزار از اوضاع سیاسی، اجتماعی

---

1. «Über Inhalt...» 2. « Notice...» 3. «Une date astronomique...» 4. *Der Streit zwichen Mensch und Thier*, Berlin, 1858. 5. *Die Abhandlungen der Ichwān aṣ-Ṣafā'*..., Leipzig. 6. «*Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā* in the Literature of the Ismā'īlī Ṭaiyibī Da'wat», *Der Islam*, 1932, vol. XX. 7. «The Authorship of the Epistles of the Ikhwān aṣ-Ṣafā», *Islamic Culture*, 1946, vol. XX. 8. «Ikhwān aṣ-Ṣafā and their Rasā'il...», *Islamic Quarterly*, 1955, II/28-46. 9. «New Information...» 10. «An Early...»

و فرهنگی دوران خلافت عباسیان در سدۀ ۴ق، این هدف را داشته‌اند که با تألیف *رسائل* و انتشار دادن دانشها و هنرهای آن زمان، در میان گروههای معینی در جامعۀ اسلامی دوران خود، زمینه‌های ذهنی را برای دگرگونی بنیادی در جهان بینی دینی، سیاسی و اجتماعی ایشان آماده کنند؟ اینها پرسشهایی است که تاکنون بسیاری از پژوهشگران را به خود مشغول داشته است. گزارشهای منابع تاریخی نیز در این باره آمیخته به آشفتگی و ابهام است. در اینجا باید نخست بر این منابع مروری کرد:

نخستین منبع تاریخی دربارۀ نویسندگان *رسائل* گزارشی است از ابوحیان توحیدی (د ح ۴۱۴ق/۱۰۲۳م). وی در کتابش *الامتاع و المؤانسه* گزارش می‌دهد که در ۳۷۳ق/۹۸۳م در مجلسی در حضور ابن سعدان (د ۳۷۵ق/۹۸۵م) وزیر با کالیجار صمصام‌الدولۀ بویه، ابن سعدان از وی دربارۀ زید بن رفاعه و عقاید و اندیشه‌های او می‌پرسد، هر چند خود ابن سعدان با او پیش از آن آشنایی دیرین داشته است. ابوحیان در پاسخ وزیر، پس‌از ستایش از هوش و آگاهی گستردۀ زید بن رفاعه از دانشهای گوناگون، می‌گوید که او زمانی دراز را در بصره گذرانده، و در آنجا با چند تن آشنا شده بوده است که دانشها و هنرهای گوناگون داشته‌اند، مانند: ابوسلیمان محمد بن معشرستی (یا بیستی) مشهور به مقدسی، ابوالحسن علی بن هارون زنجانی، ابواحمد مهرجانی، عوفی و دیگران. ابوحیان سپس می‌افزاید که اینان بر آن باور بودند که شریعت با انواع نادانیها و گمراهیها آلوده شده، و تنها راه پالودن آن فلسفه است؛ بدین معنی که اگر فلسفۀ یونانی و شریعت عربی به‌هم آمیخته شود، کمال دست می‌دهد. ایشان با این هدف، ۵۰ رساله در همۀ بخشهای فلسفه، از علمی و عملی آن، فراهم آوردند و آنها را *رسائل اخوان الصفا* و *خلان الوفا* عنوان دادند، اما نامهای خود را پنهان داشتند، و نوشته‌هایشان را در میان کتاب فروشان پراکندند. ابوحیان می‌گوید که خود وی برخی از آن رسائل را خوانده است و به رغم ستایشی که پیش از آن از نویسندگان آنها کرده بود، از محتوای کلی آنها اینگونه انتقاد می‌کند که «درستی در آنها به سبب چیرگی نادرستی بر آنها، غرق شده است». ابوحیان همچنین می‌گوید که وی برخی از آن رسائل را نزد استاد خود ابوسلیمان سجستانی برده، و او نیز پس از خواندن آنها، شدیداً از آنها انتقاد کرده، و کوشش نویسندگان آنها را بی‌ثمر خوانده است (نک: ۲/۳-۶).

در کتاب *صوان الحکمۀ* ابوسلیمان سجستانی نیز به ۵۱ رسالۀ اخوان الصفا اشاره می‌شود و ابوسلیمان مقدسی، نویسندۀ آنها معرفی می‌گردد و نیز گفته‌هایی از وی نقل می‌شود که متن آنها را در یکی از رسائل اخوان می‌توان دید (نک: ص ۳۶۱-۳۶۴؛ قس: *رسائل*، ۴/۵۷-۵۸).

منبع دیگری که در آن از اخوان و *رسائل* ایشان سخن رفته است، *تاریخ الحکماء* قفطی (د ۶۴۶ق/۱۲۴۸م) است. وی نیز پس از اشاره به ۵۱ مقالۀ ایشان ــ که ۵۰ مقالۀ آن دربارۀ ۵۰ گونه از حکمت، و مقالۀ پنجاه و یکم جامع همۀ آنها به اختصار است ــ می‌افزاید که چون نویسندگان آنها، نامهایشان را پنهان می‌داشته‌اند، دربارۀ نویسندگان آنها اختلاف‌نظر بوده، و به حدس و گمان دربارۀ ایشان نظر داده می‌شده است؛ گروهی *رسائل* را اثر یکی از ائمه از نسل علی بن ابی طالب(ع) می‌دانسته‌اند (ادعای اسماعیلیان)، اما دربارۀ آن امام و نام وی اختلاف دارند؛ گروهی دیگر آنها را نوشتۀ بعضی از معتزلیان دورۀ نخست می‌شمرده‌اند. قفطی می‌افزاید که خود وی نیز در این باره دچار سرگشتگی بوده، تا به گزارش ابوحیان توحیدی برخورده است و سپس متن گزارش ابوحیان را نقل می‌کند (قفطی، ۸۲-۸۸).

علی بن زید بیهقی (د ۵۶۵ق/۱۱۷۰م) در *تتمۀ صوان الحکمۀ* از ابوسلیمان‌مقدسی، ابوالحسن علی بن هارون‌زنجانی (زهرون ریحانی)، ابو احمد نهر جوری، عوفی و زید بن رفاعه نام می‌برد و می‌افزاید که «الفاظ» کتاب از مقدسی است (ص ۳۵-۳۶).

در کنار منابع نامبرده شده، منابع دیگری نیز از اخوان و *رسائل* ایشان نام می‌برند: شهرزوری در *تاریخ الحکماء* از محمد بن مشعر (معشر) بستی، مشهور به مقدسی، ابوالحسن علی بن زهرون (هارون) زنجانی، ابواحمد نهرجوری، عوفی و زید بن رفاعه نام برده است. وی نیز «الفاظ» کتاب را از مقدسی می‌داند. جملۀ آخروی دربارۀ *رسائل* همان است که در *صوان الحکمه* آمده است، تنها افزوده‌ای که دارد، دربارۀ عوفی است که وی را ابوالحسن علی بن اساس عوفی و یکی از اخوان الصفا می‌نامد و گفته‌هایی ازوی نقل می‌کند (ص ۳۰۳).

در اینجا شایستۀ اشاره است که ابن ندیم در *الفهرست* از کسی به نام «عوقی» نام می‌برد و می‌گوید که وی «از اهل بصره و در زمان ماست»، اما جای نام کاملش و کتابهایش را خالی می‌گذارد (ص ۲۶۵)؛ آیا احتمال ندارد که «عوقی» محرف همان «عوفی» باشد (که فلوگل در توضیحات خود بر *الفهرست* در ص 121 نیز آورده است)؟ آنچه این احتمال را تقویت می‌کند، این است که ابن ندیم وی را اهل بصره و معاصر خود می‌شمارد (یعنی وی در ۳۷۷ق که تاریخ تألیف *الفهرست* است، زنده بوده است)، و ابوحیان در ۳۷۳ق، در میان مؤلفان *رسائل* ــ در بصره ــ از عوفی نام می‌برد.

ابن عبری (د ۶۸۵ق/۱۲۸۶م) در *تاریخ مختصر الدول* (ص ۱۷۷) به نقل از ابوحیان، به اخوان و *رسائل* ایشان اشاره می‌کند، اما بر آنچه ابوحیان و سپس قفطی آورده‌اند، چیزی نمی‌افزاید. از سوی دیگر، مقری (د ۱۰۴۱ق/۱۶۳۱م) در *نفح الطیب*، گزارش می‌دهد (۴/۳۵۰) که ریاضی‌دان اندلسی ابوالحکم عمر بن عبدالرحمان کرمانی (د ۴۶۲ق/۱۰۷۰م) به شهر حرّان، مرکز صابئان رفته، و از آنجا نسخه‌هایی از *رسائل* اخوان را به اسپانیا آورده بوده است؛ اما گایانگوس، مترجم *نفح الطیب* به انگلیسی، می‌گوید که مسلمة بن احمد مجریطی (د ۳۹۵ق/۱۰۰۵م) کسی است که *رسائل* را به اسپانیا آورده بوده است (I/427-429). وی استنباط خود را بر پایۀ گزارش حاجی خلیفه در *کشف الظنون* می‌نهد که *رسائل* را نوشتۀ مجریطی دانسته است (نک: ۱/۹۰۲).

در اینجا باید اشاره شود که ارزیابی این گزارشها، در میان پژوهشگران پرسشهایی را برانگیخته است. وداد قاضی دربارهٔ *صوان الحکمه* و مؤلف مفروض آن، ابوسلیمان سجستانی و نیز ابوحیان توحیدی، پرسشهایی را مطرح کرده، و در اصالت آن تردید کرده است (نک: ص 119-87). عباس همدانی در مقالهٔ پژوهشگرانه و انتقادی خود با عنوان «ابوحیان توحیدی و اخوان الصفا[1]»، گزارش و اظهارنظر ابوحیان را «پر از گودال دام» می‌خواند (ص 352). همین پژوهشگر در مقاله‌ای دیگر پس از اشاره به مقالهٔ پیشین خود، می‌گوید که «داستان ابوحیان درست نیست و هدف آن بیشتر ثابت کردن زندقهٔ زید بن رفاعه است، تا بیان نامهای درست مؤلفان *رسائل* » («یک منبع...»، 69). اما اخیراً نویسنده‌ای دیگر تا بدانجا پیش رفته است که می‌گوید: شکی نیست که ابوحیان در عین حال از داعیان جماعت اخوان الصفا بوده است و به نظر دیتریسی استناد می‌کند که دربارهٔ گزارش قفطی گفته است که ابوحیان آشکارا هوادار فیلسوفان بوده، جز اینکه نمی‌توانسته است به وابستگی به ایشان تصریح کند و لازم می‌دیده است که برای جبران ستایش از اخوان الصفا، نکوهشی همراه کند تا به دست اهل سنت نیفتد (عوا، ۳۸۱)؛ در حالی که اشترن، در دو مقاله‌ای که از آنها نام برده شد، گزارش ابوحیان را به طور کلی می‌پذیرد.

گذشته از اینها، در منبع مهم دیگری، نامهای کسانی آمده است که در گزارش ابوحیان نویسندگان *رسائل* خوانده شده‌اند. قاضی عبدالجبار همدانی (د ۴۱۵ق/۱۰۲۴م) در کتاب مهم خود *تثبیت دلائل النبوه* بیشتر آن نامها را می‌آورد، بی آنکه به تألیف *رسائل* از سوی آنان اشاره کند. وی دربارهٔ ابوالحسن علی بن هارون زنجانی که وی را منسوب به قرمطیان، یا اسماعیلیان می‌کند، می‌گوید: «ما به این قاضی زنجانی اشاره کردیم، زیرا در میان ایشان بزرگ است و از پیروان وی زید بن رفاعهٔ کاتب، ابواحمد نهر جوری، عوقی و ابومحمد بن ابی بغل کاتب منجمند؛ ایشان همه در بصره، و دیگران در جاهای دیگر غیر از بصره زنده‌اند» (۶۱۱/۲). چنانکه دیده می‌شود، قاضی عبدالجبار نام ابوسلیمان مقدسی را در این میان نمی‌آورد، در حالی که وی در آن زمان مشهور بوده است و ابوحیان در نوشته‌هایش بارها از او نام می‌برد. وی در جای دیگری از کتابش، دربارهٔ قاضی زنجانی می‌گوید: «یاران قاضی زنجانی، خود را در پردهٔ تشیع پنهان می‌کنند و دشمن پیامبرند» (۳۵۵/۲)؛ اما دربارهٔ ابو محمد بن ابی البغل که تا آن زمان شناخته شده نبود (دربارهٔ بنی ابی البغل که از شیعیان بوده‌اند، نک: *اخبار القرامطه*، ۱۷۹-۱۸۰)، در بخش یکم همان کتاب قاضی عبدالجبار، آگاهی بیشتری یافت می‌شود. وی می‌نویسد: قومی از کاتبان و کارگزاران سلطان، معروف به بنی ابی البغل، ادعا می‌کنند که از مسلمانان و از شیعیانند، در حالی که به قرمطیان گرایش دارند و به صنعت ستاره‌شناسی می‌پردازند و بازماندگانشان در بصره‌اند. از ایشان ابومحمد بن ابی‌البغل است و خلق و صنعتش این است و تا این زمان که ۳۸۵ ق باشد، زنده است (۴۲/۱). این آگاهی که تاکنون پژوهشگران آن را نیافته بودند، بسیار مهم است، زیرا نشان می‌دهد که بیشتر کسانی که مؤلفان *رسائل* معرفی شده‌اند، در ۳۸۵ق هنوز زنده بوده‌اند و این امر، چنانکه بعداً خواهد آمد، به حدود تاریخی تألیف *رسائل* پرتوی تازه می‌افکند.

دربارهٔ یکایک کسانی که ابوحیان از ایشان همچون نویسندگان *رسائل* نام می‌برد، آگاهی اندکی در دست است. غیر از آنچه قاضی عبدالجبار دربارهٔ قاضی زنجانی گزارش می‌دهد، ابوحیان نیز، در جای دیگری از *الامتاع* از وی نام می‌برد و او را «صاحبُ المذهب» می‌نامد و سپس داستانی از او نقل می‌کند که با اندکی اختلاف، در یکی از *رسائل* اخوان دیده می‌شود (۱۵۷/۲-۱۶۰؛ قس، *رسائل*، ۳۰۸/۱-۳۱۰). عنوان «صاحب المذهب» ابهام‌آمیز است. آیا احتمالاً اشاره به قرمطیان یا اسماعیلیان است، یا اشاره به مشرب و عقاید اخوان الصفاست؟ اشاره به قرمطیان یا اسماعیلیان نمی‌تواند باشد، زیرا دلیلی ندارد که ابوحیان به «مذهب» ایشان تصریح نکند. آیا ابوحیان با قاضی زنجانی دوستی داشته، و پنهانکاری می‌کرده است؟ (پیوند اخوان با اسماعیلیان در همین مقاله بررسی خواهد شد). دربارهٔ زید بن رفاعه نیز گزارشهای گاه متناقضی در دست است. ابن حجر عسقلانی (د ۸۵۲ق/۱۴۴۸م) وی را ابوالخیر زید بن رفاعهٔ هاشمی می‌نامد و می‌افزاید که به جعل حدیث و آمیختن فلسفه به آن معروف است (۵۰۶/۲؛ نیز نک: الیگره، 208، 201-208).

از سوی دیگر، اسماعیلیان و سخنگویان آنان، ادعا کرده‌اند که اخوان وابسته به مراحل نخستین جنبش اسماعیلیان ــ و حتیٰ قرمطیان ــ بوده‌اند و *رسائل* خود را به قصد تبلیغ اعتقادات و هدفهای سیاسی ایشان و انتشار آنها در میان گروههای فرهیختهٔ آن زمان و جلب و جذب آنان به سوی جنبش اسماعیلیان و به ویژه به هواداری از نهضت فاطمیان نوشته‌اند. چنانکه خواهیم دید، این نظریه هم اکنون نیز در میان پژوهشگران هواداران و مدافعانی دارد. یکی از نخستین منابع اسماعیلیان که در آن از *رسائل* نام برده می‌شود، «رسالة الاصول و الاحکام» نوشتهٔ داعی اسماعیلی حاتم بن عمران بن زهر (د ۴۹۷ق/ ۱۱۰۴م) است (نک: ابن زهره، ۱۲۱). در این گزارش آمده است که چون محمد بن اسماعیل درگذشت، پسرش عبدالله به امامت رسید و وی نخستین کسی بود که خود را از مخالفان در دوران عباسیان، پنهان داشت، زیرا در آن زمان گمراهی به جایی رسیده بود که گفته می‌شد، امام از فرزندان محمد بن اسماعیل، عبدالله بن میمون قدّاح (د پس از ۲۶۱ق/۸۷۵م) است و بعضی گمان می‌برند که وی [یعنی امام] عبدالله بن سعید بن حسین، یا عبدالله بن مبارک، یا عبدالله بن حمدان است. این کسان با داعیان دیگر گرد آمدند و نوشته‌های بلندی در دانشها و هنرهای گوناگون تألیف کردند که ۵۲ رساله است (قس: تامر، «حقیقة...»، ۱۳۷-۱۳۸).

1. «Abū Ḥayyān...»

در میان سخنگویان فاطمیان، نخستین گزارش دربارهٔ *رسائل* اخوان از داعی جعفر بن منصور الیمن در دست است که شاهد دوران پیش از جنبش فاطمیان و همعصر با نخستین خلفای فاطمی بوده است. این گزارش را هشتمین داعی طیبی فاطمی یمن، حسین بن علی بن محمد ابن ولید (د۶۶۷ق/۱۲۶۹م) در «رسالة الوحیدة فی تثبیت ارکان العقیده» گنجانده است. طبق این گزارش امام احمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعیل، آن *رسائل* را انشا کرده است (حسین بن علی، ۷۴- ۷۵؛ همدانی، «یک منبع»، 74-73). دو سده پس از آن، داعی عمادالدین ادریس (د ۸۷۲ق/۱۴۶۷م) همین نظر را با تفصیل بیشتری تکرار، و از آن دفاع می‌کند. وی می‌گوید: مأمون خلیفهٔ عباسی می‌کوشید که شریعت اسلام را باطل کند و به همگان نشان دهد که آنچه پیامبر(ص) آورده، بی‌پایه است. در چنین اوضاعی امام احمد [التقی] برای انتشار دادن دانشهای ظاهری و باطنی *رسائل* را تصنیف کرد و در آنها دانشهای چهارگانهٔ فلسفه را آشکار ساخت و بدین سان خواست پایه‌های شریعت را استوار سازد (ادریس، *زهر المعانی*، ۲۱۱-۲۱۲). وی در کتاب دیگرش، همین مسأله را دنبال می‌کند و می‌گوید که در زمان مأمون که می‌کوشید شریعت پیامبر(ص) را دگرگون سازد و انسانها را به فلسفه و دانش یونانیان بازگرداند، امام احمد بن عبدالله *رسائل اخوان الصفا* را تألیف کرد و در آنها دانشها و معارف الٰهی، فلسفی و شرعی را گرد آورد. وی سپس فهرست *رسائل* را می‌آورد (*عیون الاخبار*، ۳۶۷/۴ به بعد).

از سوی دیگر، بعضی از پژوهشگران، *رسائل* را اثر گروهی از قرمطیان می‌شمارند. مادلونگ معتقد است که این نوشته‌ها را باید کوششی تلقی کرد برای اتحاد دوبارهٔ اسماعیلیان غیرفاطمی، برپایهٔ اصول اعتقادی به منظور دفع تهاجم ایدئولوژیک فاطمیان، زیرا نویسندگان آنها صریحاً تأکید می‌کنند که اخلاف امام هفتم «از مقام خود ساقط شده‌اند». ایشان می‌خواهند از این راه ادعای فاطمیان را بر امامت رد کنند و از آنجا که مؤلفان *رسائل* در بصره می‌زیسته‌اند ــ که در آن زمان عملاً قلمرو فعالیت قرمطیان بحرین بوده است ــ بنابر این «دائرة المعارف» بایستی دست کم مورد تصدیق ضمنی قرمطیان بوده باشد، اگر نگوییم که در واقع به تشویق یا دستور ایشان تألیف شده بوده است (نک: EI², IV/663).

در اینجا باید اشاره کرد که نه ابن ندیم در *الفهرست* ــ که آن را در ۳۷۷ق تألیف کرده است ــ از *رسائل* یا مؤلفان آنها نام می‌برد و نه شهرستانی (د ۵۴۸ق/۱۱۵۳م) در *الملل و النحل*. این امر به ویژه دربارهٔ ابن ندیم توجه انگیز است، زیرا وی معاصر نویسندگان *رسائل* بوده، و از سوی دیگر فصلی را در کتابش به مذهب اسماعیلیه اختصاص داده است (ص ۱۸۶ به بعد)؛ اما شهرستانی تنها در یک جا از ابوسلیمان محمد بن معشر مقدسی، در شمار فیلسوفان متأخر، نام می‌برد (۳/۳).

تاریخ تألیف *رسائل*: چنانکه اشاره شد، یکی از مسائلی که تاکنون پژوهشگران در آن اختلاف نظر داشته‌اند، تاریخ تألیف *رسائل* است. بعضی این تاریخ را میان سالهای ۲۶۰-۲۹۷ق/۸۷۴-۹۱۰م می‌دانند (همدانی، همانجا). به نظر همدانی تألیف این *رسائل* درست پیش از استقرار خلافت فاطمیان در ۲۹۷ق کامل شده است؛ در حالی که در آثار نخستین داعیان فاطمی به آنها اشاره نمی‌شود و این نکته به ویژه دربارهٔ حمیدالدین کرمانی (د پس از ۴۱۱ق/۱۰۲۰م) صادق است. دیتریسی با توجه به شواهدی، تاریخ تألیف *رسائل* را میان سالهای ۳۵۰- ۳۷۵ق/ ۹۶۱- ۹۸۵م قرار می‌دهد (ص 142 به بعد). اخیراً مارکه، پایان تألیف *رسائل* را میان سالهای ۳۵۰-۳۷۰ق/۹۶۱-۹۸۰م، یعنی پیش از تسخیر مصر از سوی فاطمیان در ۳۵۸ق/۹۶۹م می‌داند (نک: EI², III/1072)، هر چند که وی در نوشتهٔ دیگری، با پیروی از منابع اسماعیلیان، آغاز تألیف *رسائل* را به یکی از امامان اسماعیلی نسبت می‌دهد («فلسفهٔ...[1]»، 8).

اکنون با توجه به دامنهٔ گستردهٔ *رسائل* باید گفت که تألیف آنها، حتی از سوی چند تن ــ تا چه رسد به یک تن ــ در زمانی کوتاه ممکن نبوده، و دست کم چند سالی طول کشیده است. شواهدی در *رسائل* نیز یافت می‌شود که می‌تواند به تعیین تاریخ تقریبی تألیف آنها یاری دهد. بارزترین شاهد، شعری است از متنبی (د ۳۵۴ق/۹۶۵م) که در *رسائل* نقل می‌شود (۴۸/۴)، و شاعر آن را در ۳۴۹ق/۹۶۰م در مدح کافور فرمانروای مصر ساخته، و برایش خوانده است (۳۱۳/۱-۳۱۶). این تاریخ نشانگر آن است که دست کم برخی از رسائل پس از آن تاریخ تألیف شده است و ۲۴ سال بعد از آن تاریخ، یعنی در ۳۷۳ق، ابوحیان توحیدی (۶/۲) برخی از آنها را برای مطالعه به استادش می‌دهد. از سوی دیگر مجریطی [؟] (د ۳۹۵ق/۱۰۰۵م) در *غایة الحکیم* که بنا بر گفتهٔ خودش در مقدمهٔ کتاب، آن را میان سالهای ۳۴۳- ۳۴۸ق/۹۵۴- ۹۵۹م تألیف کرده بوده است (ص ۲)، بارها از *رسائل* نام می‌برد و پاره‌هایی از متن آنها را نقل می‌کند. چنانکه دیدیم، مجریطی کسی است که برای نخستین بار، *رسائل* اخوان را با خود به اندلس آورده بود.

در این میان، این نکته باید روشن شود که آیا گزارش ابوحیان دربارهٔ *رسائل* و مؤلفان آنها درست است، یا نه. با وجود همهٔ تردیدهایی که دربارهٔ این گزارش شده است، دور می‌نماید که ابوحیان گزارشی دروغین داده باشد، زیرا در همان زمان بوده‌اند کسانی که آن مردان را می‌شناخته‌اند و حتماً *رسائل* را نیز خوانده بوده‌اند، چنانکه ابوسلیمان منطقی سجستانی شمار آنها را ذکر کرده، و یکی از مؤلفان آنها را نام برده است. اما از سوی دیگر این پرسش به میان می‌آید که چرا منابع مستقل بعدی از *رسائل* نام نمی‌برند. تنها غزالی (د ۵۰۵ق/۱۱۱۱م) به «صاحب کتاب اخوان الصفا» اشاره، و از محتوای آن انتقاد می‌کند (ص ۱۲۵). از سوی دیگر می‌دانیم که نسخه‌هایی از آنها تا ۵۵۵ق در دسترس بوده است، زیرا در آن زمان المستنجد بالله خلیفهٔ عباسی فرمان داد که کتابهای فلسفی و از آن میان *شفای* ابن سینا و *رسائل*

1. *La philosophie...*

اخوان الصفا سوزانده شود (نک: ابن اثیر، ۱۱/۲۵۸).

نکتهٔ دیگری که باید روشن شود، گزارش قاضی عبدالجبار است که وی در آن چند تن از کسانی را نام می‌برد که ابوحیان ایشان را مؤلفان *رسائل* به شمار می‌آورد. آیا می‌توان میان گزارشها گونه‌ای هماهنگی برقرار کرد؟ چرا قاضی عبدالجبار به *رسائل* و تألیف آنها از سوی آن مردان اشاره نمی‌کند، در حالی که ایشان را در شمار قرمطیان یا اسماعیلیان می‌آورد و نیز خود وی همعصر ابوحیان بوده است، آیا نوشتهٔ ابوحیان در دسترس وی نبوده است، یا وی آن را خوانده، و عمداً از انتساب *رسائل* به آن گروه دریغ داشته است؟ اینها نکاتی است که به پژوهش بیشتری نیاز دارد.

چاپهای *رسائل*: نخستین چاپ کامل مجموعهٔ *رسائل* در ۴ جلد در ۱۳۰۳-۱۳۰۶ق به کوشش نورالدین بن جیواخان در بمبئی منتشر شد. این چاپ هر چند انتقادی نیست، ولی کم و بیش متن قابل اعتمادی است. در ۱۳۰۶ق، شیخ علی یوسف، بخش یا جلد اول *رسائل* را در قاهره منتشر ساخت. در ۱۳۴۷ق/۱۹۲۸م چاپ دیگری از *رسائل*، در ۴ جلد با دو مقدمه از احمد زکی‌پاشا و طه حسین در قاهره منتشر شد. این متن نیز به هیچ روی انتقادی نیست، تنها از لحاظ تقسیم مطالب در بندها و اندکی نقطه‌گذاری بر چاپ هند مزیت دارد. سرانجام در ۱۹۵۷م مجموعهٔ *رسائل* در ۴ جلد، در بیروت منتشر شد. این چاپ هر چند در سنجش با دو چاپ دیگر مزایایی دارد، اما آن را نیز نمی‌توان متنی انتقادی به شمار آورد.

رسالة الجامعة که در *رسائل* بارها به آن اشاره می‌شود، تا ۱۹۴۷م که جمیل صلیبا آن را در دو جلد در دمشق منتشر کرد، ناشناخته مانده بود. متأسفانه وی مؤلف این رساله را ابومسلمهٔ مجریطی می‌شمارد و جای شگفتی است که به متن *رسائل* ــ که در آنها بارها به این رساله اشاره می‌شود ــ توجه نداشته است (نک: *رسائل*، ۱/۴۲، ۴۳، ۴۶، جم). دست‌نوشته‌هایی که ویراستار از آنها بهره گرفته، یا بی‌تاریخ است، یا به سده‌های ۱۱ و ۱۳ق باز می‌گردد. تازه‌ترین چاپ *الرسالة الجامعة*، به کوشش مصطفی غالب، در ۱۹۸۴م، شامل هر دو بخش، در بیروت منتشر شده است. وی تألیف آن را به احمد بن عبدالله مستور (ﻫ م) نسبت می‌دهد. دست نوشته‌های این متن نیز به سالهای ۱۲۳۸ و ۱۳۲۸ق باز می‌گردد (غالب، «مقدمه»، ۱۳، ۱۴). در اینجا باید افزود که از این رساله دست‌نوشته‌ای کهن در کتابخانهٔ مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی به شمارهٔ ۱۷۰۰ وجود دارد که تاریخ کتابت آن ۶۸۴ق/۱۲۸۵م است و تاکنون کهن‌ترین دست نوشته‌ای است که شناخته شده است. این دست نوشته در قطع ۱۷/۵×۲۶ سانتی‌متر، ۹۵ برگ را دربرمی‌گیرد و در هر صفحه ۲۹ سطر دارد. متن این دست‌نوشته، در مقایسه با دو متن چاپی آن، از نظر فصل‌بندی و نیز مطالب، اختلافهای چشمگیری دارد و در جای جای آن افزوده‌هایی یافت می‌شود که در متنهای چاپی نیست، در حالی که گاه‌گاه در متنهای چاپی نیز افزوده‌هایی هست که در این دست‌نوشته نیست؛ همچنین ترکیب عبارات و جملات، با متنهای چاپی آن همانند نیست و پیداست که نسخه‌نویسان بعدی عمداً متن آن‌را دستکاری کرده‌اند.

دربارهٔ این رساله باید خاطر نشان شود که خود اخوان، آن‌را هدف نهایی از همهٔ نوشته‌های خود می‌شمارند که در آن، آنچه در رسائل دیگر از راه اقناع شرح داده‌اند، با برهان قاطع روشن می‌شود (*الرسالة الجامعة*، ۶۵، ۹۱). در *رسائل* نیز در چندین جای دیگر به آن اشاره می‌کنند (۱/۲۷۴، ۳/۴۰۸، ۴/۳۷۸). در یک جا به ویژه گفته می‌شود که آنچه در ۵۱ رساله آمده است، در رسالهٔ یگانهٔ دیگری خلاصه شده که *الجامعة* نامیده می‌شود و بیرون از رسائل دیگر است و در آن، بیان آنچه در رساله‌های دیگر گفته شده، به ویژه‌ترین شکل ممکن آورده شده است و آن رساله جانشین رسائل دیگر است. اخوان سپس سفارش می‌کنند که بهتر است *الرسالة الجامعة* پس از ۵۱ رسالهٔ دیگر خوانده شود (۴/۲۵۰). در حالی که در این رساله آن نویدهایی که دربارهٔ آن داده شده است، دیده نمی‌شود. از آن جهشهای اندیشه‌ای و شهامتهای عاطفی و عقلی‌که از ویژگیهای‌بسیاری‌از موضوعات *رسائل* است، در این‌رساله نشان‌اندکی می‌توان یافت، به‌ویژه که در آن دستکاری هم شده‌است.

در ۱۹۷۰م، عارف تامر، در بیروت، متنی را با عنوان *جامعة الجامعة* منتشر کرد. وی در مقدمه‌اش بر آن می‌گوید که این متن زبدهٔ *رسائل* اخوان است (مقدمه، ۶۱). این متن را می‌توان برگرفته‌هایی از *رسائل* دانست که کسی بعدها آن را بر هم نهاده است و از هیچ مزیتی برخوردار نیست.

از سوی دیگر، فصل بلندی از بخش دوم *رسائل* نیز که دربارهٔ گفت‌وگوهای جانوران و انسان است (نک: ۲/۲۰۳-۳۷۷)، در ۱۹۷۷م به کوشش فاروق سعد، با عنوان *رسالة تداعی الحیوانات علی الانسان* منتشر شده است.

ترجمه‌های *رسائل*: گذشته از گزیده‌هایی که دیتریسی، از متن *رسائل* به آلمانی ترجمه کرده بود، بخشهای دیگری از آنها نیز به زبانهای اروپایی ترجمه و منتشر شده است. از آن میان رسالهٔ ۳۲ دربارهٔ نفس و عقل است (*رسائل*، ۳/۱۷۸ به بعد) که پژوهشگر آلمانی دیوالد[1] با عنوان «فلسفه و دانش عربی در دائرة المعارف، کتاب *اخوان الصفا* (ج ۳)» در ۱۹۷۵م (ویسبادن) منتشر کرده است. مترجم با مقدمه، پژوهشها، توضیحات و ملاحظات خود بر اهمیت و ارزش ترجمه افزوده است.

رسالهٔ ۵ از جلد یکم دربارهٔ موسیقی (*رسائل*، ۱/۱۸۳-۲۴۱) را شیلواه[2] با عنوان «رسالهٔ اخوان الصفا دربارهٔ موسیقی» به فرانسوی ترجمه، و در «مجلهٔ مطالعات اسلامی[3]»، منتشر کرده است.

رسالهٔ یکم از جلد یکم، «فی العدد» را نیز گولدشتاین، با عنوان «رساله‌ای دربارهٔ تئوری عدد» به انگلیسی ترجمه، و منتشر کرده

1. S. Diwald 2. A. Shiloah 3. *Revue des études islamiques*, XXXII/126-162, 1965, XXXIV, 159-192, 1966.

است[1].

رسالۀ هشتم از جلد یکم، «در صنایع عملی و هدف از آنها» (۲۷۶/۱- ۲۹۵) را لوئیس با عنوان «رساله‌ای در صنایع‌دستی» به انگلیسی ترجمه،و منتشر کرده است[2].

بروکلمان از ترجمۀ فارسی *رسائل* با عنوان *مجمل الحکمه* نام می‌برد که ۲۱ دست نوشته از سدۀ ۷ تا ۱۴ق از آن موجود است و نیز دوبار در بمبئی (۱۳۰۹ و ۱۳۱۲ق) ــ نه در تهران، چنانکه وی گفته است ــ به چاپ سنگی منتشر شده است (GAL, S,I/380).

بنابر پژوهش ایرج افشار و محمدتقی دانش‌پژوه، این اثر ترجمۀ متنی عربی است که مؤلفی گمنام آن را به شکل گزیده‌هایی از *رسائل* گرد آورده، و آن را *مجمل الحکمه* نامیده است و سپس کس دیگری آن را به فارسی برگردانده است. نام مترجم در یک دست‌نوشته محمد بن حسن طوسی و در جای دیگری سراج‌الدین ارموی آمده است (برای تفصیل، نک‍: افشار، مقدمه).

ساختار *رسائل اخوان الصفا*: متنهایی که اکنون از *رسائل* در دست است، ۵۲ رساله را در بر می‌گیرد، در حالی که در چند جا، اخوان به ۵۱ رساله اشاره می‌کنند (۴۰۸/۳، ۱۸۶/۴، ۲۸۴)، از سوی دیگر، در آغاز رسالۀ ۵۲ در متنهای کنونی با عنوان «در ماهیت سحر و جادو»، تنها به ۵۰ رساله پیش از آن اشاره شده است (۲۸۳/۴). در آغاز فهرست *رسائل* نیز، اخوان به ۵۲ *رساله* اشاره می‌کنند (۲۱/۱؛ دربارۀ چگونگی ترکیب *رسائل* و پیوند آنها، نک‍: مارکه، «رسائل...[3]»، 16-10). *رسائل* شامل ۴ بخش عمده است و هر بخشی چندین رساله و هر رساله چندین فصل را دربرمی‌گیرد. این بخشها، چنانکه در فهرست آمده، بدین ترتیب است:

الف ـ رسائل ریاضی (۱۴ رساله): ۱. عدد، ۲. هندسه، ۳. ستاره شناسی، ۴. موسیقی، ۵. جغرافیا، ۶. نسبتهای عددی و هندسی، ۷. صنایع علمی نظری و انواع آنها، ۸. صنایع (هنرهای) عملی و حرفه‌ای، ۹. اختلاف اخلاق و علتهای آن، ۱۰. در مدخل منطق (ایساغوجی)، ۱۱. دربارۀ مقولات دهگانه (قاطیغوریاس)، ۱۲. در *کتاب العبارة* ارسطو (پری هرمنیاس)، ۱۳. تحلیلهای نخستین (انولوطیقا الاولی)، ۱۴. تحلیلهای پسین (انولوطیقا الثانیه).

ب ـ رسائل جسمانی طبیعی (۱۷ رساله): ۱. در هیولی و صورت، ۲. دربارۀ آسمان و گیتی، ۳. پیدایش و تباهی (کون و فساد)، ۴. آثار جوّی (آثار علوی)، ۵. چگونگی پیدایش کانها (معادن)، ۶. ماهیت طبیعت، ۷. گونه‌های گیاهان، ۸. انواع جانوران، ۹. ترکیب پیکر انسان، ۱۰. دربارۀ حس و محسوس، ۱۱. دربارۀ تکوین نطفه، ۱۲. دربارۀ گفتۀ فیلسوفان که انسان جهانی کوچک است، ۱۳. در چگونگی پیوستن نفوس جزئی به پیکرهای انسانها، ۱۴. توانایی انسان در شناختها، ۱۵. ماهیت مرگ و زندگی، ۱۶. ماهیت لذتها و دردهای جسمی و روحی، ۱۷. علتهای اختلاف زبانها.

ج ـ رسائل نفسانی عقلی (۱۰ رساله): ۱. مبادی عقلی طبق عقاید فیثاغورسیان، ۲. مبادی عقلی طبق عقاید اخوان الصفا، ۳. دربارۀ گفتۀ فیلسوفان که جهان انسانی بزرگ است، ۴. دربارۀ عقل و معقول، ۵. در دورها و کَورها و اختلاف قرنها و دورانها، ۶. در ماهیت عشق، ۷. در ماهیت رستاخیز و صوراسرافیل، ۸. کمیت انواع حرکتها و چگونگی اختلاف آنها و...، ۹. دربارۀ علتها و معلولها، ۱۰. دربارۀ حدها و رسمها.

د ـ رسائل قانونهای الٰهی و شریعتهای دینی (۱۱ رساله): ۱. در عقاید و مذاهب، ۲. ماهیت راه به سوی خدا و چگونگی رسیدن به او، ۳. دربارۀ اعتقاد اخوان الصفا، ۴. دربارۀ چگونگی معاشرت اخوان‌الصفا و همکاری و مودت میان ایشان، ۵. در ماهیت ایمان و خصال مؤمنان، ۶. دربارۀ ماهیت قانون الٰهی و وضع شرعی، ۷. چگونگی دعوت به سوی خدا، ۸. چگونگی کردار روحانیان، جن و فرشتگان مقرب و شیطانها، ۹. در انواع سیاستها، ۱۰. چگونگی نظم و ترتیب کل جهان، ۱۱. در ماهیت سحر و افسون و طلسمات و... (نک‍: ۲۱/۱-۴۲).

چنانکه پیداست، اخوان در *رسائل* خود کوشیده‌اند که خوانندگان گزیده‌ای را با همۀ بخشهای دانشها و هنرهای نظری و عملی دوران خودشان آشنا کنند و هدفشان از این کوششها «راهنمایی گمراهان و ارشاد سرگشتگان و بیدار کردن غافلان» بوده است (۲۴۲/۴). در جای دیگری گفته می‌شود که هدف ایشان بیشتر راهنمایی برادرانشان به سوی صلاح کارهای دینی و دنیایی و نیز آشنا کردن آنان با هنرهای علمی و عملی و یاری دادن به مبتدیان برای آشنا شدن با شناختها و دانشها و پرورش آموزندگان است. سپس می‌افزایند که ایشان در این زمینه‌ها ادعایی ندارند، بلکه آنچه از دانشها به آنان رسیده است، به برادرانشان منتقل کرده‌اند وگرنه خود نیز به همۀ کلیات دانشها احاطه ندارند و آنچه از مقدمات دانشها در *رسائل* آورده‌اند، یا خود به آنها پی‌برده‌اند، همه برگرفته از کتابهای حکیمان و پیشینیان در هنرهای علمی است و آنچه مربوط به دانشهای حقیقی و اسرار قانونهای الٰهی است، از جانشینان پیامبران و یاران و پیروان ایشان گرفته‌اند، در حالی که خود به بسیاری از هنرها نپرداخته‌اند و به بسیاری از دانشها و شناخت کنه آنها نرسیده‌اند (۳۹۴/۴).

از ویژگیهای *رسائل*، تکرار مطالب در آنهاست، چنانکه گاه در یک رساله و فصلهای آن، یک مطلب ــ و گاه کم و بیش با همان عبارات ــ تکرار می‌شود. زبان *رسائل* نثری روان و ساده، و غالباً بی‌پیرایه‌های فنی است، چنانکه می‌توان *رسائل* را نمونۀ برجسته‌ای از نثر عربی در سدۀ ۴ ق به شمار آورد. در *رسائل* گاه به ابیاتی از شاعران عرب استناد می‌شود و در دو جا نیز ابیاتی فارسی نقل شده (۱۳۹/۱، ۲۳۵)، و این

1. B. Goldstein, «A Treatise on Number Theory», *Centaurus*, 1964, X/129-169. 2. B. Lewis, «An Epistle on Manual Crafts», *Islamic Culture*, 1943, XVII/142-151. 3. «Les épîtres...»

نشانهٔ آن است که برخی از نویسندگان *رسائل* با زبان فارسی نیز آشنا بوده‌اند. شعرهای فارسی در *رسائل*، نمونه‌ای از اشعار فارسی سده‌های ۳ و ۴ق، و احتمالاً از کسانی مانند شهید بلخی یا ابوشکور بلخی است. اخوان معمولاً ضمیر جمع «ما» به کار می‌برند، اما در چند جا از *رسائل* ضمیر مفرد نیز به کار بُرده شده است (مثلاً ۱/۱۳۹، ۲۹۸/۴، ۳۹۷).

ویژگیهای اخوان: پیش از پرداختن به جهان‌بینی اخوان، لازم است که نخست دربارهٔ «پدیدهٔ اخوان الصفا» ــ آنگونه که در *رسائل* ایشان منعکس شده است ــ و بی توجه به وابستگیهای مفروض آنان سخن گفته شود. بی‌گمان اخوان در دوران خود انسانهایی ویژه بوده‌اند، انسانهایی با ساختار عقلی و عاطفی خاصی که آنان را در هر زمینه از دیگران، در آن دوران، ممتاز می‌کرده است. اخوان پیش از هر چیز انسانهایی آرمان‌گرا بوده‌اند که امید و آرزوی ساختن جهان انسانی دیگری را، نه همانند جهان دورانشان، در سرودل می‌پرورانده‌اند؛ یا شاید بهتر باشد که بگوییم، ایشان در شمار آنگونه انسانهایی بوده‌اند که یکباره از این جهان دل برکنده، از آن روی برتافته، به جهانی دیگر روی آور بوده‌اند. اخوان مانند گنوستیکهای سده‌های ۲ و ۳ م، خود را در این جهان، بیگانه می‌شمرده‌اند؛ زندگی روی زمین را آموزشگاه و پرورشگاهی برای آماده ساختن روح برای پیوستن به جهان زندگی جاویدانی می‌دانسته‌اند که پیش از پیوستن به پیکر انسانی، به آنجا تعلق داشته است و باید بار دیگر، از دیار غربت به سرزمین آشنایان و خویشاوندان بازگردد. از دیگر ویژگیهای اخوان، پنهانکاری و نهفتن اسرار ویژه از نااهلان است؛ آنان می‌گویند که رازهایشان را نه به سبب ترس از قدرت فرمانروایان روی زمین، یا احتراز از هیاهوی عوام، پنهان می‌دارند، بلکه علت این پنهانکاری حفظ مواهبی است که خدا به ایشان داده است؛ چنانکه از عیسیٰ (ع) نقل می‌شود که گفته است: حکمت را به نااهلان نباید داد، زیرا به آن ستم می‌شود و از اهل آن نباید دریغ داشت، زیرا به ایشان ستم می‌شود (۱۶۶/۴).

از سوی دیگر، اخوان، برادرانشان را به گردهماییهای پنهانی دعوت می‌کنند. ایشان مجالسی دارند که در خلوت در آنها گرد می‌آیند و دربارهٔ دانشها و رازها گفت و گو، و دربارهٔ امور نهفته بحث می‌کنند و از رویدادها، دگرگونیهای دوران و تغییرات شریعتها و انتقال کشورداری و دولتها از امتی به امت دیگر، از خاندانی به خاندان دیگر، سخن می‌گویند (۱۹۰/۴). اخوان همچنین برادرانشان را به همکاری و یارگیری تشویق می‌کنند، زیرا دوستی اخوان الصفا گونه‌ای خویشاوندی است؛ هر یک از ایشان برای دیگری زندگی می‌کند، از آن رو که خود را یک روح می‌دانند که در پیکرهای پراکنده جای دارد. به یکدیگر، بی‌منت نیکی می‌کنند و آن را نیکی به خود می‌شمارند. سپس سفارش می‌کنند که هرگاه یکی به چنین برادری برخورد، وی را بر همهٔ دوستان، خویشاوندان، فرزندان و همسران خود برتری دهد؛ زیرا آنان همه او را برای سودی که از او به ایشان می‌رسد، دوست می‌دارند، اما آن برادر او را با خود یکی، و همچون یک روح در دو تن می‌انگارد؛ از شادی او شاد و از غمش غمگین می‌شود (۴۸/۴، ۴۹).

اخوان بارها به همکاری در راه پیروزی دین و جست و جوی معاش دنیایی تأکید، و برادران را به از خود گذشتگی، فداکاری و حتیٰ جانبازی تشویق می‌کنند (۲۲/۴، ۲۳، ۳۷). هیچ گروهی که برای همکاری در امور دنیا و آخرت گردآیند، مانند اخوان الصفا یکدیگر را به همکاری نمی‌خوانند؛ زیرا علتی که ایشان را به هم گرد می‌آورد، این است که هر یک از آنان می‌داند که آنچه از صلاح معیشت دنیایی و نجات در آخرت می‌خواهد، جز با همکاری با دیگران دست نمی‌دهد، و آنچه ایشان را در این حال نگه می‌دارد، مهر، رحمت و شفقت از سوی هر یک از ایشان در برابر دیگری است و برابری در آنچه می‌خواهد و دوست می‌دارد، یا آنچه برای خود نمی‌خواهد و از آن نفرت دارد. در اینجاست که گفته می‌شود: هرگاه که این شرایط در همه گرد آید، اخوان باید نیروهای جسمی و تدبیر روحیشان را یگانه کنند و «شهر آرمانی روحانی» خود را در کشور «صاحب ناموس اکبر» برپا سازند (۱۷۰/۴، ۱۷۱).

اخوان به برادران سفارش می‌کنند که در هر سرزمین و شهری که هستند، باید با هم نشستهایی ویژه داشته باشند؛ در اوقات معینی گرد هم آیند، دیگران را در آن مجالس راه ندهند؛ در آن نشستها باید تنها دربارهٔ روان‌شناسی، حس و محسوس، عقل و معقول، اسرار کتابهای الٰهی، گفته‌های پیامبر (ص) و معانی نهفته در موضوعات شریعت، و نیز دربارهٔ دانشهای چهارگانهٔ ریاضی ــ یعنی حساب (عدد)، هندسه، نجوم و موسیقی ــ گفت‌وگو کنند، اما بیش از همه توجه و قصدشان بحث دربارهٔ دانشهای الٰهی باشد که هدف‌نهایی همهٔ دانشهاست (۴۱/۴؛ *الرسالة الجامعة*، ۵۳۸).

اخوان همچنین سفارش می‌کنند که برادران باید با هیچ دانشی ستیزه نکنند، کتابی را کنار ننهند و به هیچ مذهبی تعصب نورزند؛ زیرا عقیده و مذهب اخوان همهٔ مذاهب و همهٔ دانشها را دربردارد و نگرشی در همهٔ موجودات حسی و عقلی، ظاهری و باطنی، و آشکار و نهان است، چون همه از سرچشمه‌ای یگانه و علتی یگانه و جهانی یگانه برخاسته‌اند و همهٔ جواهر، اجناس و انواع گوناگون و جزئیات ناهمگون را نیز در خود نهفته‌اند. سپس گفته می‌شود که دانشهای اخوان از ۴ منبع گرفته شده است: نخست نوشته‌های حکیمان و فیلسوفان دربارهٔ ریاضیات و طبیعیات؛ دوم کتابهایی که پیامبران آورده‌اند، مانند *تورات*، *انجیل* و *قرآن* و صحف دیگر پیامبران که معانی آنها از وحی فرشتگان گرفته شده است و رازهایی نهفته در بردارد؛ سوم کتابهایی دربارهٔ طبیعت، یعنی صورتها و شکلهای موجودات، آنگونه که اکنون هستند، مانند ترکیب سپهرها، انواع بروج، حرکات ستارگان و مقدار اجرام آنها، دگرگونیهای عناصر و انواع کائنات، مانند معدن، جانور و گیاه و انواع ساخته‌های دست انسان. همهٔ اینها صورتها و اشاره‌هایی است که بر معانی لطیف و اسرار دقیق دلالت دارد که انسانها

ظاهر آنها را می‌بینند و از معانی باطن آنها آگاه نیستند؛ چهارم کتابهای الٰهی که در دست فرشتگانی است که کردار انسانها را می‌سنجند و جواهر نفوس و انواع و جزئیات آنها را دربردارند که موجب دگرگونی و جنبش اجسام و ظهور آثار آنها، در طی زمان، در هنگام قرانات و ادوار می‌شوند و گاه سبب سقوط بعضی از آن نفوس در ژرفای اجسام و برخاستن بعضی از تاریکیهای جسم و بیدار شدن آنها از خواب فراموشی و راه یافتن به بهشت، یا زندانی شدن در ژرفناهای دوزخ می‌شوند. سرانجام اخوان سفارش می‌کنند که هر یک از برادران بخواهد دوستی یا برادری بگزیند، باید از حالات او آگاه شود و اخلاق وی را بیازماید و از مذهب و اعتقادش جویا شود، تا بداند که آیا شایستهٔ دوستی و صفای مودت و حقیقت برادری هست، یا نه (۴/۴۱ـ۴۳).

اخوان بی‌شک شیعه مذهب بوده‌اند. ایشان تشیع خود را هرگز پنهان نمی‌دارند و بارها بر آن تأکید می‌کنند. در تفضیل خاندان پیامبر(ص)، ایشان را «گنجوران دانش خدا و وارثان دانش پیامبران» می‌شمارند (۴/۱۸۶). در جای دیگری می‌گویند آنچه ایشان و برادران دیگر را به هم پیوند می‌دهد، محبت به پیامبر(ص) و اهل بیت او و نیز ولایت علی بن ابی طالب(ع) بهترین وصیان است (۴/۱۹۵). ولایت و خلافت بزرگ را شایستهٔ پیامبر(ص) و ولایت ویژه را شایستهٔ اهل بیت می‌شمارند و ایشان را بر همگان برتری می‌دهند (۴/۳۷۵ـ۳۷۶). اخوان در چند جا نیز به واقعهٔ کربلا اشاره می‌کنند (۴/۲۳، ۷۵، جم).

از سوی دیگر، اخوان از خلفای اموی و عباسی انتقاد کرده، می‌گویند: ایشان به نام خلافت، خودکامگی می‌کنند، مرتکب منکرات می‌شوند، اولیای خدا و فرزندان پیامبر(ص) را می‌کشند و حقوقشان را غصب می‌کنند، شراب می‌نوشند، فسق و فجور می‌کنند، اموال انسانها را به غنیمت می‌گیرند، معاد را فراموش می‌کنند، دین را به دنیا، و زندگی آن جهانی را به این جهان می‌فروشند و بزهکاریهای دیگر می‌کنند. انگیزهٔ همهٔ این تبهکاریها، حرص در طلب دنیا و بی‌رغبتی به آخرت و یقین نداشتن به کیفر کارها در روز رستاخیز است (۲/۳۶۱).

اخوان همچنین از فرقه‌های گوناگون دینهای دیگر و نیز فرقه‌های اسلامی و کارهایشان انتقاد می‌کنند؛ زیرا ایشان نیز یکدیگر را تکفیر و لعنت می‌کنند، یا می‌کشند؛ در این میان از فرقه‌های ادیان یهود، مسیحی و صابئان... و نیز مانویان، خرّمیان، مزدکیان، دیصانیان... و همچنین خارجیان، رافضیان، باطنیان، قدریان، جهمیان، معتزلیان، سنّیان و جبریان نام می‌برند (۲/۳۶۷).

اما از سوی دیگر، اخوان از انتقاد برخی از شیعیان نیز دریغ نمی‌ورزند؛ به گفتهٔ ایشان گروهی از بدکاران تشیع را پرده‌ای برای پوشاندن زشتکاریهای خود می‌سازند؛ هر منکری را مرتکب می‌شوند، ولی همچنان اظهار تشیع می‌کنند و در علویت پناه می‌جویند. گروهی دیگر نیز هستند که جسمهایشان با ما خویشاوند است، اما روحهایشان از ما دور است؛ آنان خود را از علویان می‌دانند، آنان از ایشان نیستند؛ از قرآن جز نام آن، و از اسلام جز رسم آن چیزی نمی‌دانند؛ نماز نمی‌گزارند و جهاد نمی‌کنند؛ از هیچ حرامی احتراز نمی‌ورزند؛ از زشتکاریهایشان توبه نمی‌کنند و در کنار اینهمه، با انسانها گستاخی و سرکشی می‌کنند و به ایشان کینه می‌ورزند؛ از پیروان اخوان بیزارند و بزرگ ترین دشمنان آنانند (در اینجا اخوان به احتمال زیاد به قرمطیان اشاره دارند که اظهار تشیع می‌کرده‌اند). گروهی نیز هستند، که تشیع را بهانهٔ کسب معاش خود می‌کنند، مانند نوحه خوانان، افسانه سرایان که از تشیع جز تبرّی و دشنام و لعنت چیزی نمی‌دانند و در پی دانش و آموختن *قرآن* و فهمیدن دین نیستند و شعارشان رفتن به مشاهد و زیارت قبور است، مانند زنان کودک مرده‌ای بر فقدان پیکرهایمان می‌گریند، در حالی که گریستنشان بر خویشتن سزاوارتر است. گروهی نیز می‌گویند که امام منتظر از ترس مخالفان پنهان شده است؛ هرگز چنین نیست، بلکه او در میان ایشان است و ایشان منکر اویند (۴/۱۴۷ـ۱۴۸).

اخوان همچنین پس از اشاره به بروز اختلاف در میان مسلمانان پس از رحلت پیامبر(ص)، انگیزهٔ آن را ریاست و مقام طلبی می‌دانند (در اینجا اشاره به امویان است) که نتیجهٔ آن هتک حرمت نبوت و کشتن اهل بیت پیامبر(ص) و رویداد کربلا و مانند آنها بوده که موجب کشتارهای فراوان میان مسلمانان شده است (۳/۱۶۵). از سوی دیگر، اخوان بارها در *رسائل* خود به علتهای اختلاف در میان پیروان دینها و مذهبها می‌پردازند و با این اختلافها، برخوردی عقلانی، یا بهتر بگوییم، به آنها رویکردی واقع بینانه و بی‌طرفانه دارند. گروهی از انسانها، برای نزدیک شدن به خدا، از پیامبران و فرستادگان او و نیز اوصیا و اولیای او پیروی می‌کنند؛ اما کسی که خدا را چنانکه شایسته است می‌شناسد، جز به خود او به هیچ کس متوسل نمی‌شود؛ این مرتبهٔ «اهل معرفت» است که اولیای خدا نامیده می‌شوند. اما کسانی که به این پایه از معرفت نرسیده‌اند، راهی به سوی خدا جز در پیروی از پیامبران، امامان، خلفا و اوصیای ایشان، ندارند. کسانی که با پرستش چیزی به خدا تقرب می‌جویند، از بی‌دینان بهترند. بی‌دینان چون از اندکی فهم برخوردارند، با اینکه به مرتبهٔ خواص نرسیده‌اند، خودشان را از گروه عوام جدا می‌کنند و چون اختلاف میان اهل دینها را می‌بینند که به دین یکدیگر عیب می‌گیرند و دینی یا مذهبی را بی‌عیب نمی‌یابند، یکباره دین را به کنار می‌نهند، در حالی که بی‌دینی برای انسان عاقل، زشت‌ترین و بدترین عیبهاست و اینان از بت‌پرستان نیز بدترند (۳/۴۸۳ـ۴۸۴).

آنگاه اخوان با اشاره به این نکتهٔ مهم که اختلاف سرشتها، اخلاق و خواست انسانها، سبب اختلاف میان شرایع است، می‌افزایند که قانونگذاران شریعتها، یعنی پیامبران، پزشکان و منجمان روحهای انسانهایند و هدف همهٔ ایشان اکتساب سلامت و بهداشت روحهاست، هر چند مفروضات و سنتهای ایشان، هماهنگ با ویژگیهای هر امتی، مختلف است، همانگونه که پزشکان نیز، بیماریهای گوناگون را، در سرزمینهای گوناگون، به ویژه با توجه به مزاجهای گوناگون انسانها، با داروهای گوناگون درمان می‌کنند (۳/۴۸۴ـ ۴۸۵). دین همهٔ پیامبران یکی است، هر چند شریعتهایشان مختلف است؛ کسانی که نَسخ

شریعتها را منکر می‌شوند، فرق میان دین و شریعت را نمی‌دانند (۳/۴۸۷-۴۸۸). نتیجه‌گیری نهایی اخوان این است که دین پیامبران یک دین، و مسلک همهٔ ایشان و مقصد و هدفشان یکی است، هر چند شریعتها و قانونهایشان مختلف است (۴/۱۸۰).

از ویژگیهای چشمگیر دیگر اخوان، عقلگرایی ایشان و ستایش از «عقل» است. در یک جا گفته می‌شود هر گروهی که بخواهند بر کاری از امور دنیا یا دین گرد آیند و کارها را به سامان کنند و به راه درست گام نهند، ناگزیرند که سروری، یا رئیسی داشته باشند تا ایشان را متحد کند و آن رئیس نیز باید کارش را بر اصلی بنا نهد و بدان وسیله بر آنان فرمان براند. بدین سان اخوان نیز خشنودند که عقل را رئیس و داور در میانشان قرار دهند، همان عقلی که خداوند آن را رئیس برگزیدگان خلقش قرار داده است. هر کس به شرایط عقل و موجبات قضایای آن تن ندهد (شرایطی که اخوان آنهارا توصیه کرده‌اند)، یا پس از پذیرش آنها، از آنها رویگردان شود، کیفرش این است که از دوستی اخوان بیرون می‌شود، ایشان از وی رویگردان می‌شوند و در کارها از او یاری نمی‌جویند، با وی همنشینی نمی‌کنند، از دانشهایشان با او سخن نمی‌گویند، رازهایشان را از وی پنهان می‌دارند و برادران را به دوری جستن از او سفارش می‌کنند (۴/۱۲۷-۱۲۸).

اخوان به فلسفه و حکمت نیز، دلبستگی بسیار نشان می‌دهند و چنانکه از متن *رسائل* پیداست، با چندین اثر اصیل، یا مجعول فیلسوفان یونان و دیگر اندیشمندان جهان باستان آشنایی داشته‌اند و ــ چنانکه خواهد آمد ــ آن آثار در شکل دادن به جهان بینی اخوان، تأثیری عمیق داشته است. از سوی دیگر، چنانکه در گزارش ابوحیان توحیدی (۲/۵) دربارهٔ اخوان آمده است، به اعتقاد ایشان، اگر فلسفهٔ یونانی و شریعت عربی با هم گرد آیند، کمال دست می‌دهد. اخوان خود نیز، پس از اشاره به اینکه واژهٔ فیلسوف نزد یونانیان به معنای حکیم، و فلسفه همان حکمت است، می‌گویند حکیم کسی است که کارهایش محکم و هنرش استوار، گفتارش راست، اخلاقش پسندیده، اعتقاداتش درست، کردارش پاکیزه و دانشهایش حقیقی باشد؛ حکمت نیز شناخت حقایق چیزها، و کمیت اجناس آنها و انواع آن اجناس، خواص یکایک آن انواع و جست و جوی علتهای آنهاست، یعنی پاسخ دادن به پرسشهایی از این دست: آیا هست، چه هست، چند است، چه چیزی است، چگونه هست، کجاست، در چه هنگام است، چرا بوده است و کیست؟ (۳/۳۴۵).

از سوی دیگر، اخوان تعریفی را که در محافل نوافلاطونی دوران هلنیسم از فلسفه و هدف آن شده بود، بارها در *رسائل* خود تکرار، و به آن استناد می‌کنند: فلسفه همانند شدن به خدا به اندازهٔ توانایی (یا امکان) انسان است. اصل این اندیشه به افلاطون بازمی‌گردد (نک: افلاطون، *جمهوری*[1]، 613B، نیز *تئایتتوس*، 176B). این گفته همچنین در «رسالة فی آراء الحکماء الیونانیین»، مجهول المؤلف، از افلاطون نقل شده است (نک: ص ۳۲۶). تعریف کامل فلسفه، به شکلی که نزد اخوان یافت می‌شود، نزد شارحان آثار ارسطو در دوران هلنیسم دیده می‌شود. این تعریف با اندکی تغییر، برای نخستین بار در نوشته‌های یعقوب بن اسحاق کندی (د ح ۲۵۹ق/۸۷۳م) و نیز محمد بن زکریای رازی (د ح ۳۲۰ق/۹۳۲م) یافت می‌شود (کندی، ۱۷۲؛ رازی، ۱۰۸). تعریف فلسفه، به شکلی که نقل شد، بارها در *رسائل* آمده است (نک: ۱/۲۲۵، ۲۹۸، ۴۲۷، ۲/۱۰، ۳/۳۰، ۴۱، ۳۷۱، ۴/۴۱۷؛ نیز نک: *الرسالة الجامعة*، ۷۱، ۱۳۹).

اما اخوان، با وجود ستایش و ارزیابی مثبت از فلسفه و حکمت، از برخی گرایشهای فیلسوفان یا فلسفه پردازان انتقاد می‌کنند. در جایی، پس از اشاره به مسائل و حقایقی که در کتابهای آسمانی و آموزشهای ادیان آمده است، گفته می‌شود که در میان انسانها گروههایی خردمند و متفلسف یافت می‌شوند که چون به آنگونه مسائل و حقایق می‌اندیشند و آنها را به ترازوی عقل می‌سنجند، معانی حقیقی آنها را درنمی‌یابند؛ همچنین، چون آنها را به آنچه ظاهر الفاظ کتاب آسمانی دلالت دارد، حمل می‌کنند، عقلهایشان آنها را نمی‌پذیرد، و بدین سان دچار شک و حیرت می‌شوند و چون حیرتشان به درازا کشید، در دلهایشان منکر آنها می‌شوند، هر چند از ترس شمشیر آن را بر زبان نمی‌آورند (۴/۱۰).

در جای دیگری آمده است که حکیمان و فیلسوفان پیشین دربارهٔ دانشهای گوناگون و ترکیب آسمان و ستارگان و طبایع موجودات در زیر سپهر ماه سخن گفته‌اند، اما گروهی از عالمان شریعت، به علت کوتاهی فهمشان، یا دقت نکردن در آن سخنان و اشتغال به دانش شریعت و احکام آن، یا ستیزه گری، بیشتر آنها را منکر می‌شوند؛ همچنین بیشتر کسانی از نوآموزان یا متوسطان که به دانشهای فلسفی می‌نگرند، امر قانون و احکام شریعت را خوار می‌شمارند و اهل آن را تحقیر می‌کنند و از پیروی از آن احکام سرباز می‌زنند؛ اما هدف اخوان پرداختن به همهٔ آن مسائل و کشف حقایق آن چیزهاست و ازین روست که *رسائل* را نوشته‌اند و در آنها به اختصار به همهٔ آن مسائل پرداخته‌اند. اکنون باید این نکته دانسته شود که دانشهای فلسفی و شریعت پیامبر (ص)، دو امر الٰهیند که هدف و غرض از هر دو یکی است، هر چند در فروع مختلفند؛ زیرا هدف نهایی از فلسفه، چنانکه گفته‌اند: همانند شدن به خدا به اندازهٔ توانایی انسان است و ستونهای آن ۴ خصلت است: ۱. شناخت حقایق موجودات، ۲. اعتقادهای درست، ۳. کسب اخلاق و صفات پسندیده، ۴. کرد و کار پاکیزه و نیک. هدف از این خصال نیز تهذیب نفس و ترقی از حال نقص به کمال، و بیرون شدن از مرز قوه و امکان و رسیدن به حد فعلیت و وجود است. هدف از پیامبری و قانون شریعت نیز همان تهذیب نفس انسان و اصلاح آن، و رهانیدن آن از دوزخ جهان پیدایش و تباهی، و رساندن آن به بهشت است (۳/۲۹-۳۰).

از نخستین سده‌های قمری، نزد برخی از گروههای اسلامی، مانند صوفیان و عارفان و به ویژه اندیشمندان اسماعیلی نظریهٔ ظاهر و باطن قرآن و احکام شریعت پدید آمده، و پیروانی یافته بود. این گرایش که همان گرایش تأویلی[2] است، به نحوی بارز نزد اخوان نیز دیده می‌شود.

---

1. *Politéia*. 2. Herméneutique

ایشان در یک جا، پس از برشمردن مراتب یا اصناف هشتگانهٔ انسانها، مرتبهٔ هشتم را به دانشوران «تأویل» مسائل و احکام نازل شده در *قرآن* و شریعت اختصاص می‌دهند و می‌نویسند که آنان استواران در علوم الٰهی و معارف ربانیند و از رازهای نهفته در قانون شریعت آگاهند؛ آنان همان امامان و خلفای راهنما و پیشوایانند (۳۲۳/۱). در جای دیگری گفته می‌شود که هر یک از موجودات جهان دارای ظاهری و باطنی است؛ ظواهر امور پوست و استخوان و باطنهایشان لب و مغز است؛ قانون شریعت نیز چنین است و دارای احکام و حدود ظاهر و آشکار است که اهل شریعت و علمای احکام، از خاص و عام، آنها را می‌دانند؛ اما این احکام و حدود همچنین دارای اسرار و باطنهایی است که جز ویژگانی از انسانها و استواران در علم از آنها آگاه نیستند (۳۲۸/۱، ۴۸۶/۳). همچنین گفته می‌شود که دانش دین و آداب آن و آنچه بدان تعلق دارد، بر دو گونه است: یکی ظاهر و آشکار و دیگری باطن و پنهان و برخی هم میان این دو است. گونهٔ نخست برای عامه است، مانند علم نماز و روزه و زکات و ...؛ ولی آنچه شایستهٔ خواص و راه یافتگان به حکمت و استواران در دانش دین است، نگرشی در اسرار دین و باطنهای امور پنهان و رازهای نهفته و همچنین جست و جوی هدفهای صاحبان قانونهای شریعت، در رمزها و اشارات ایشان، و یافتن تأویل و حقیقت معانی موجود در کتابهای آسمانی است؛ اما علم تفسیر و توجه به محکمات و متشابهات *قرآن* و جست و جوی دلیل و برهان و دوری جستن از دین تقلیدی خاص کسانی است که میان این دو گروهند (۵۱۱/۳، ۵۱۲، نیز نک: ۱۳۸/۴).

اخوان همچنین عبادات، مراسم قربانی جشنها و عیدهای ویژهٔ خود را داشته‌اند. عبادت، از دیدگاه اخوان، نخست عبادت شرعی و پیروی از احکام بنیان‌گذار قانون شریعت و سنتهای پیامبر(ص) و همانند شدن به او در کردار و رفتار و مانند اینهاست؛ دوم عبادت فلسفی الٰهی که همانا اقرار به توحید خداست (نک: *الرسالة الجامعة*، ۲۴ به بعد؛ *رسائل*، ۲۶۱/۴-۲۶۲). اخوان تأکید می‌کنند که در عبادت شرعی نباید کوتاهی کرد و تنها به عبادت فلسفی پرداخت، زیرا این کار مایهٔ تباهی و گمراهی می‌شود، چون عمل به قانون شریعت و عبادت شرعی و عبادت فلسفی الٰهی، ایمان است. اما از سوی دیگر پیوند دادن عبادت شرعی با عبادت فلسفی، کاری بسیار دشوار است، زیرا انگیزهٔ آن مرگ هر چه زودتر تن، بازداشتن نفس از همهٔ چیزهای دلپسند، و خویشتن داری در همهٔ چیزهای مربوط به آن، و رسیدن به ادراک حقایق همهٔ موجودات است (۲۶۲/۴-۲۶۳). اما عبادت فلسفی الٰهی، بنابر سنت فیلسوفان پیشین که آن را به فرزندان و شاگردانشان می‌آموخته‌اند، این است که در هر یک از ماههای یونانی، ۳ روز را ــ یک روز در آغاز، یک روز در وسط، و یک روز در پایان ــ به آن اختصاص می‌دهند. سپس اخوان به شرح جزئیات اعمال لازم در این عبادات می‌پردازند و به دعای افلاطونی، توسل ادریسی و مناجات ارسطویی اشاره می‌کنند (۲۶۳/۴-۲۶۴).

اخوان همچنین از ۴ عید ویژهٔ خود نام می‌برند: عید اول، هنگام نزول خورشید به برج حمل است که شب و روز به یک اندازه است و آغاز بهار، شکوفایی درختان، اعتدال هوا و ... مزایای دیگر آن است. حکیمان در چنان روزی با فرزندان و شاگردان جوانشان گرد می‌آمدند؛ جامه‌های برازنده و زیبا می‌پوشیدند و به پرستشگاههایشان می‌رفتند، قربانیهای شایسته می‌کردند، سفره‌ها می‌گستراندند و به آهنگها و ترانه‌های روح پرور گوش می‌دادند. عید دوم، هنگام نزول خورشید به برج سرطان، یعنی آغاز تابستان و فصل گرماست. در این روز، حکیمان در پرستشگاههایی که ویژهٔ آن روز بنا شده بود، گرد می‌آمدند. عید سوم، آغاز برج میزان، یعنی پاییز و بار دیگر یک اندازه شدن شب و روز بوده است. در این روز نیز حکیمان به پرستشگاههای ویژهٔ آن روز می‌رفتند و خوراکهای مناسب فصل می‌خوردند. عید چهارم، آغاز زمستان، فصل برگریزان، خشکیدن گیاهان و مانند اینهاست. حکیمان در این روز اندوهگین می‌شدند، استغفار می‌کردند و روزه می‌گرفتند. آنگاه، اخوان می‌افزایند که اگر در اعیاد شریعت اسلامی دقت شود، مطابق آن اعیاد چهارگانه است: عید فطر، مانند عید آغاز بهار؛ عید قربان، چون عید دوم؛ عید غدیر خم، همچون عید سوم است؛ روز چهارم، روز سوگواری و اندوه است، یعنی روزی که پیامبر(ص) از جهان رفت (۲۶۵/۴-۲۶۸).

همچنین گفته می‌شود که جماعت اخوان‌الصفا، برای عبادت شرعی و ادای فرایض آن و نیز برای عبادت فلسفی شایسته‌ترین کسانند و پس از این عبادات، سنت سومی ویژهٔ خود دارند که تنها خودشان از آن آگاهند؛ نیز ۳ روز را عید می‌گیرند و برادران را به گرد آمدن در آن عیدها فرا می‌خوانند. اعیاد ایشان در حقیقت جز به مَثَل با اعیاد فلسفه و شریعت همانندی ندارد؛ زیرا اعیاد اخوان ذاتی و قائم به خودشان و دارای اعمال ویژهٔ ایشان، و نیز سه گانه است: اول، وسط و آخر، و چهارمین آنها دشوارترین است. این روزهای چهارگانه، بر حسب حرکات سپهرها و انگیزه‌های احکام نجوم، همانند بهار، تابستان، پاییز و زمستان و در شریعت محمدی، همانند عید فطر، عید قربان، عید غدیر و روز مرگ پیامبر(ص) است؛ در شریعت فلسفی، نزول خورشید به برج حمل، سرطان، میزان و جدی است؛ در صورت انسانی نیز همانند دوران کودکی، جوانی، سالخوردگی و پایان عمر است. اعیاد اخوان اشخاص ناطق و نفوس فعالند که با اجازهٔ خدا و آنچه بر ایشان وحی و الهام می‌شود، عمل و رفتار می‌کنند. روز نخست از اعیاد ایشان، روز بیرون آمدن قائم اول از ایشان، همزمان با نزول خورشید به برج حمل است؛ روز دوم، هنگام قیام قائم دوم، همزمان با نزول خورشید به برج سرطان است؛ روز سوم، روز قیام قائم سوم، همزمان با نزول خورشید با اول برج میزان است؛ روز چهارم، روز اندوه و سوگواری و بازگشت اخوان به غارشان یعنی غار تقیه و پنهان شدن، و آغاز دوران غربت اسلام است، چنانکه در حدیث پیامبر (ص) آمده است (۲۶۸/۴-۲۷۰).

اخوان می‌گویند: قربانیها بر دوگونه تقسیم می‌شوند: شرعی و فلسفی. قربانیهای شرعی همان است که در مراسم حج صورت

می‌پذیرد؛ قربانی فلسفی نیز مانند آن است، با این تفاوت که هدف از آن، نزدیک شدن به خدا، از راه بدنها، یعنی تسلیم آنها به مرگ و رها شدن از ترس است، همانگونه که سقراط با نوشیدن جام زهر، انجام داد، یا مانند رفتار ارسطو، هنگام نزدیک شدن مرگش و گفته‌های وی به شاگردانش. بزرگ‌ترین قربانیها این است که نفس دوست داشتن دنیا را رها کند، در آن پارسایی پیشه کند و از مرگ کم بترسد، بلکه آن را آرزو کند. قربانی ویژهٔ اخوان، دارای همهٔ این خصال است، هم شرعی و هم فلسفی (۴/۲۷۰-۲۷۱). در اینجا باید یادآور شویم که آنچه اخوان دربارهٔ اعیاد و مراسم خود می‌گویند، قالبی مجازی، رمزی و نمادین است که در آن اندیشه‌های دیگری نهفته، و یادآور برخی سنتهای صابئان حران و به ویژه برخی از فرقه‌های گنوستیکی است.

اخوان و اسماعیلیان: چنانکه در آغاز اشاره شد، از دیرباز بعضی از پژوهشگران و به ویژه محققان اسماعیلی، اخوان را از اسماعیلیان به شمار آورده‌اند و حتی بعضی از پیشینیان ایشان، تألیف *رسائل* را به امامان اسماعیلیه و شاگردان ایشان نسبت داده‌اند. در میان پژوهشگران معاصر، ایوانف، با استناد به آنچه اسماعیلیان خود به وی گفته‌اند و نیز بر پایهٔ برخی متونی که در دست داشته است، *رسائل* اخوان را دارای جنبه‌های بینش و اندیشه‌های اسماعیلی می‌داند (نک: «راهنمای...[1]»، ش 2). اما او در کتاب دیگری، با در نظر داشتن اینکه نویسندگان متقدم اسماعیلی و به ویژه حمیدالدین کرمانی اشاره‌ای به *رسائل* نمی‌کنند، نتیجه می‌گیرد که *رسائل* از دوران خلافت الحاکم بامرالله فاطمی (۳۸۶-۴۱۱ق/۹۹۶-۱۰۲۱م) از سوی اسماعیلیان پذیرفته شد (همو، «بنیانگذار...[2]»، 147). چنانکه گذشت، نویسندهٔ اسماعیلی نزاری، ابوالمعالی حاتم بن عمران بن زهره (د ۴۹۷ق/۱۱۰۳م) برای نخستین بار به *رسائل* و مؤلفان آن اشاره می‌کند. نویسندگان اسماعیلی در سده‌های بعد، و نیز محققان اسماعیلی متأخر و معاصر، همگی *رسائل* اخوان را در شمار نوشته‌های اسماعیلی، دست کم در نخستین مراحل گسترش مذهب اسماعیلیان، می‌آورند. پژوهشگران غربی نیز، بیشتر از همین فرضیه پیروی کرده‌اند. هانری کربن در یک جا اخوان را گروهی دارای اندیشهٔ اسماعیلی می‌شمارد («تاریخ...[3]»، 190) و در جای دیگری، *رسائل* را «بنای یاد بودی ماندگار از تفکر اسماعیلی» معرفی می‌کند (همو، «عبادت صابئان[4]»، 187). پژوهشگر فرانسوی، مارکه نیز در چند نوشتهٔ خود بر محتوای اسماعیلی *رسائل* تأکید می‌کند، و می‌کوشد ثابت کند که اخوان از اسماعیلیان بوده‌اند («رسائل»، 79-57، «اخوان...[5]»، 233 به بعد؛ نیز EI^2).

اما از سوی دیگر، بعضی از پژوهشگران معاصر، دربارهٔ اسماعیلی بودن اخوان و گرایشهای اسماعیلی در *رسائل* ایشان با احتیاط داوری می‌کنند. اشترن، در مقاله‌ای که به آن اشاره شد، می‌گوید: آشکار است که مؤلفان *رسائل اخوان الصفا* هر چند با اسماعیلیان مرتبط بوده‌اند، اصول اعتقادی ویژه‌ای را ساخته و پرداخته بودند که به هیچ روی برای بخش عمدهٔ آن نهضت، پذیرفتنی نبود، بدین‌سان در حالی که در سدهٔ ۵ق، آموزه‌های *رسائل* تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر محافل فلسفی و علمی نامرتبط با اسماعیلیان داشته است، نشانه‌ای از تأثیر *رسائل* در میان مؤلفان اسماعیلی آن دوران یافت نمی‌شود («اطلاع»، 417). وی در نوشتهٔ دیگری، این دریافت خود را روشن‌تر بیان می‌کند و می‌گوید: با وجود این باید فهمیده شود ــ و این نکته‌ای است که غالباً فراموش شده است ــ با آنکه بی‌شک خاستگاه جماعت اخوان الصفا، مذهب اسماعیلیه بوده است، اما ایشان از آن بسی فراتر رفته‌اند، *رسائل* بیان کنندهٔ نظریات یک گروه کوچک از فیلسوفان باطنگراست که در واقع اسماعیلی بودند، اما هرگز نمایندهٔ مذهب رسمی اسماعیلیان نبودند و چرخش کاملاً نوینی به آن دادند. فلسفهٔ انسانگرایانه و روشنگرانهٔ ایشان، نکات مشترک زیادی با اعتقادات رسمی اسماعیلیه به معنای خاص آن ــ که «دعوت رسمی» به آن باور داشته است ــ ندارد («مطالعاتی...[6]»، 86).

نصر نیز، در یکی از نوشته‌های پیشین خود معتقد بوده است که می‌توان ارتباطی سست میان اخوان و اسماعیلیه، به ویژه با آنچه «گنوسیس اسماعیلی» نامیده می‌شود، یافت («مقدمه‌ای...[7]»، 36). اما وی در نوشتهٔ دیگری می‌گوید: این گروه مؤلفان که هویتشان هرگز کاملاً روشن نشده است، یقیناً ملهم از شیعه بوده‌اند، هر چند شاید اختصاصاً آنگونه که بعداً چنان فرض شده است، اسماعیلی نبوده باشند («فلسفه...[8]»، 428).

از سوی دیگر اشترن می‌گوید: معمولاً فرض می‌شود که اخوان‌الصفا سازمان پنهانی ویژه‌ای را تشکیل می‌داده‌اند که به نحو وصف شده در *رسائل* تشکیل یافته است، اما به نظر وی، این جماعت که محققان جدید دربارهٔ آن اندیشه پردازی می‌کنند، پنداری است. هنگامی که در *رسائل* از اخوان الصفا سخن گفته می‌شود، مقصود نهضت اسماعیلی است، اما نه چنانکه آن نهضت واقعاً بوده است، بلکه آنگونه که پدید آورندگان *رسائل* می‌خواسته‌اند که چنان باشد، یعنی نهضتی آرمانی و ناکجا آباد اسماعیلی، آمیخته با اندیشهٔ روشنگری فلسفی و جست و جوی رستگاری و رهایی روحها از راه اعتقادات ویژه‌ای که در *رسائل* عرضه شده است («اطلاع»، 421).

با اینهمه، نظریهٔ وابستگی اخوان به اسماعیلیان همچنان در میان پژوهشگران متأخر هوادارانی دارد. یکی از ایشان دربارهٔ اخوان تا بدانجا می‌رود که آنان را نه تنها وابسته به اسماعیلیان، بلکه یک سازمان پنهان سیاسی آن دوران با تشکیلات یک حزب سیاسی جدید معرفی می‌کند (نک: سعید، ۷۶-۸۰). در عین حال می‌توان پرسید که چرا ناصرخسرو، اندیشه پرداز اسماعیلی (د پس از ۴۶۵ق/۱۰۷۳م) از

1. *A Guide...* 2. *The Alleged...* 3. *Histoire...* 4. «Rituel...» 5. «Iḫwān...» 6. *Studies...* 7. *An Introduction...* 8. «Philosophy...»

اخوان و *رسائل* ایشان نامی نمی‌برد.

در اینجا نخست باید به این نکته اشاره شود که آنچه از سوی محافل اسماعیلی از سدهٔ ۵ق به بعد دربارهٔ اخوان و *رسائل* ایشان آمده است، دشواریها و تناقضهایی را دربر دارد و با شواهد تاریخی و نیز با شواهد درونی *رسائل*، هماهنگی ندارد. مثلاً ادعای بعضی از اسماعیلیان که امام احمد بن عبدالله در تألیف *رسائل* دست داشته است و اخوان نیز از پیروان او یا امامان دیگر بوده‌اند، با آنچه در منابع تاریخی دربارهٔ اخوان دیده می‌شود، تناقض آشکاری دارد. چنانکه در منابع اسماعیلی آمده است، احمد بن عبدالله در ۲۱۲ق/۸۲۷م درگذشته است (نک: تامر، مقدمه، ۱۶)، در حالی که مؤلفان *رسائل* بنابر گزارش ابوحیان توحیدی در ۳۷۳ق در بصره می‌زیسته‌اند و این اختلاف ۱۶۱ سال را دربر می‌گیرد!

از سوی دیگر، چنانکه یاد شد، قاضی عبدالجبار گزارش می‌دهد که چند تن از کسانی که ابوحیان ایشان را در شمار نویسندگان *رسائل* آورده است، در ۳۸۵ق یعنی سال تألیف کتاب *تثبیت دلائل النبوه* هنوز در بصره و جاهای دیگر زنده بوده‌اند، یعنی ۱۷۳ سال پس از درگذشت احمد بن عبدالله! (دربارهٔ احمد بن عبدالله، نک: هـ د، ۷۴۲/۶ به بعد). همچنین اینکه مارکه بر پایهٔ اشاراتی در متن *رسائل*، استنباط و ادعا می‌کند که امامان در تألیف *رسائل* شرکت فعال داشته‌اند («فلسفه»، 9-8)، فرضیه‌ای است مشکوک و حتیٰ پنداری است که هیچ دلیل تاریخی، جز ادعای مؤلفان بعدی اسماعیلی، برای آن نمی‌توان یافت. بر این نکات باید افزود که برخی از منابعی که اخوان در *رسائل* به آنها استناد می‌کنند، در زمان زندگی احمد بن عبدالله هنوز تألیف، یا ترجمه نشده بوده است؛ مثلاً متنبی شاعر زادهٔ ۳۰۳ق که اخوان ــ چنانکه اشاره شد ــ شعری از او نقل می‌کنند، هنوز چشم به جهان نگشوده بوده است.

به هر روی، بنابر شواهد تاریخی که تاکنون در دست است و نیز بنابر تحلیل شواهد درونی *رسائل*، می‌توان گفت که مؤلفان رسائل، هر چند احتمالاً با برخی محافل اسلامی آشنایی داشته‌اند و گاه نیز برخی از اصطلاحات و نظریات ویژهٔ اسماعیلیان آغازین را به کار برده‌اند، خود از ایشان نبوده، و در سلسله مراتب اسماعیلیان، مرتبه و منصبی نداشته‌اند. همچنین باید یادآور شد که اخوان از «مُتبعه» در دو جا انتقاد می‌کنند و نظر آنان را جزئی و سخنانشان را غیر کلی می‌دانند و آن را مذهب اخوان نمی‌شمارند (۲۱۷/۱، نیز نک: ۱۸۰/۳). بدین سان درست‌تر این است که گفته شود، محافل و مؤلفان اسماعیلی در سده‌های بعدی، از اخوان «چهره‌ای خودی» ساخته‌اند و ایشان را به فرقهٔ خود منتسب کرده‌اند. این انتساب برای اسماعیلیان بعدی، مایهٔ افتخار بوده است. مطالب الحاقی از سوی اسماعیلیان در *رسائل* نیز آشکار است. در این میان نکتهٔ پرسش انگیز این است که همهٔ گزارشهایی که در منابع دربارهٔ انتساب اخوان به اسماعیلیان آمده است، در زمانهایی پس از برپا شدن خلافت فاطمیان (۲۹۷/۹۱۰م) و فتح مصر از سوی ایشان در ۳۵۸ق/۹۶۹م نوشته شده است. نکتهٔ پرسش انگیزتر این است که چرا ابن ندیم که *الفهرست* را در ۳۷۷ق تألیف کرده، و در آن گزارشی دربارهٔ نهضت اسماعیلیان آورده است، از اخوان و *رسائل* ایشان نام نمی‌برد (نک: ص ۱۸۶ به بعد)، در حالی که درست ۴ سال پیش از آن، ابوحیان توحیدی دربارهٔ اخوان و *رسائل* شان گزارش می‌دهد. آیا ابن ندیم، از نوشته‌های چنان با اهمیتی، مانند *رسائل* اخوان آگاه نبوده است؟

سرانجام، یکی از متأخرترین پژوهشگران معاصر نیز، بر اسماعیلی نبودن اخوان تأکید می‌کند. نتون می‌گوید: با توجه به نقش اساسی امامت نزد اسماعیلیان و نقش اندکی که اخوان به امامت می‌دهند، می‌توان نتیجه گرفت که اخوان اسماعیلی نبوده‌اند و عناصر اسماعیلی را که در *رسائل* یافت می‌شود، می‌توان تا حد پذیرفتن تأثیراتی کاهش داد و نباید آنها را همچون عوامل ذاتی در اعتقاد اخوان تلقی کرد (ص 104-103).

جهان بینی اخوان: پیش از هر چیز باید خاطرنشان کرد که جهان بینی اخوان، یک جهان بینی تلفیقی[1] است. اینگونه گرایش، در محافل فلسفی - دینی دوران هلنیسم، یعنی دوران نفوذ و گسترش فرهنگ یونانی، در نواحی بین النهرین و شمال افریقا (مصر) از سدهٔ ۳ قم تا سده‌های ۲ و ۳ م رواج بسیار داشته است. اخوان نیز، در چارچوب کلی جهان بینی اسلامی - شیعی خود، از هر مکتب فلسفی و گرایش دینی و عرفانی و از هر منبع یونانی و غیر یونانی که در آن نکته‌ای موافق با بینش و اندیشهٔ خود، یا تأییدی بر آن یافته‌اند، بهره گرفته‌اند و گاه با استناد و بیشتر بی استناد به آن منابع، یک جهان بینی تلفیقی، اما دارای اصالت ویژهٔ خود، پدید آورده‌اند. به دیگر سخن، اخوان در *رسائل* خود، عناصر گوناگون و گاه متضاد را، از اینجا و آنجا به عاریت گرفته، آنها را در یک بر هم نهاده از آن خود کرده‌اند. در این میان برخی از این عناصر، در شکل بخشیدن به چهرهٔ جهان‌بینی ایشان، تأثیر بیشتری داشته است، یعنی در این جهان بینی چندین عنصر بارز و مشخص یافت می‌شود: عناصر بنیادی فلسفهٔ فیثاغورسیان، عناصر افلاطونی، ارسطویی، رواقی، نوافلاطونی، عناصر هرمسی و بیش از همه عناصر گنوستیکی.

از میان عناصر یاد شده باید بیشتر بر عناصر اخیر تأکید شود، چنانکه با پیگیری اندیشه‌ها و نظریات بنیادی اخوان، می‌توان گفت که ایشان برجسته‌ترین پیروان «گنوسیس[2]» (= عرفان، معرفت) و بدین سان برجسته‌ترین نمایندگان جهان بینی گنوستیکی نوینی در دوران خود بوده‌اند. اکنون این پرسش به میان می‌آید که اخوان عناصر اصلی بینش گنوستیکی - هرمسی خود را از چه منبع یا منابعی کسب کرده‌اند؟ این منابع از یک سو نوشته‌های اصیل یا مجعولی بوده است که در سده‌های ۳ و ۴ق از یونانی یا سریانی به عربی ترجمه شده بود و اخوان بی واسطه یا با واسطه از آنها آگاهی داشته‌اند و از سوی دیگر آگاهیهایی که اخوان از راه شنیده‌ها و در تماس با محافلی که از نمایندگان آن جهان بینی

1. syncrétiste 2. gnosis

بوده‌اند، به دست آورده‌اند که آن محافل در آن دوران در میان صابئان حران یافت می‌شده‌اند.

صابئان حران و اخوان: در رسائل اشاره‌ها و نمونه‌های مشخصی یافت می‌شود که نشان دهندهٔ ارتباط اخوان با محافل صابئان حران و تأثیر جهان‌بینی ایشان بر اخوان است. چنانکه یاد شد، اخوان نمونه‌هایی از مراسم و جشنهای صابئان را از آن خود کرده بودند و بنابر پژوهش تاردیو، محافلی از صابئان، بازماندگان گنوستیکها و هرمسیان دورانهای گذشته بوده‌اند (ص 39 به بعد). اخوان در *رسائل* خود، در یک جا صراحتاً از «صابئون» و «حرانیون» و «حتوفون» نام می‌برند که نام اخیر احتمالاً تصحیف «حنیفیون» بوده است. این نیز تصادفی نیست، زیرا به دنبال آن از رئیسان نخستین ایشان نام برده می‌شود: اغادمایون (تحریف آگاثودایمون[1])، هرمس، لومهرُس (تحریف همروس شاعر حماسه‌سرای مشهور یونانی) و اراطس (؟). سپس افزوده می‌شود که بعدها اینان به چند گروه تقسیم شدند: فوثاغریه (فیثاغورسیان)، ارسطانونیه (ارسطوییان)، افلاطونیه و اقعوروسیه (تحریف افیقوریه، اپیکوریان) (نک: ۲۹۵/۴). اخوان در دنبالهٔ آن فصل به وصف عقاید صابئان حران دربارهٔ جهان و انسان، و همچنین به آداب و رسوم مذهبی و اعتقاد ایشان به ستارگان و پرستشگاههایی که به نام آنان برپا کرده بودند، می‌پردازند (۲۹۵/۴-۳۰۶).

در همانجا گفته می‌شود که ایشان اصول دانشهایشان را از سریانیان و مصریان گرفته بوده‌اند. این نیز شگفت نمی‌نماید، زیرا می‌دانیم که در دوران باستان ــ و به ویژه در محافل هلنیستی و محافل فلسفی گنوستیکی ــ این نظریه رایج بوده است که یونانیان دانشهای خود را از مصریان و سریانیان دریافت کرده بوده‌اند. از سوی دیگر، هر چند اخوان هنگام وصف و شرح عقاید ایشان، از صابئان حران صریحاً نام نمی‌برند، اما در همانجا بخشی یافت می‌شود که بسیار توجه انگیز است و این نظر را تأیید می‌کند که آنچه اخوان نقل می‌کنند، عقاید صابئان حران است. در آنجا گفته می‌شود که ایشان «آروس» [تحریف اِرُس[2] = رب‌النوع عشق نزد یونانیان] و صنم آب را [در متن به غلط صَبّ الماء آمده است] بزرگ می‌دارند که در روزگار «اسطرونیقوس» از جایگاه خدایان سقوط کرد و به سوی سرزمین هند رفت؛ ایشان در جست و جویش برآمدند، او را یافتند و از او خواستند که به سوی ایشان بازگردد؛ اما او گفت که پس از آن به سرزمین حران باز نمی‌گردد، بلکه به «کاذی» می‌رود، که مکانی در شرق حران است و از آن دیدار خواهد کرد و ایشان تا به امروز نیز هر سال در روز ۲۰ ماه نیسان [مارس] از شهر بیرون می‌روند و انتظار آمدن بت را دارند و آن را عید کاذی می‌نامند (۳۰۶/۴).

این گزارش در *الفهرست* ابن ندیم نیز به چشم می‌خورد (ص ۳۲۵). در متن *الفهرست* «اسطرونیقوس» به شکل «اسطة و طرینقوس» تحریف شده، و به جای کاذی «کاذا» آمده است. «اسطرونیقوس» در متن اخوان، تحریفی است از «آسترتورانیکوس[3]» یونانی (ستارهٔ خودکامه، نک: داج II/767). «ستارهٔ خودکامه» اشاره به ثریاست که در میان ۱۵ تا ۲۰ مارس، کوته زمانی پس از اقتران آن با ماه، از چشم ناپدید می‌شود. در اینجا، این پرسش به میان می‌آید که آیا اخوان و ابن ندیم، در گزارش خود، هر دو از یک منبع بهره گرفته‌اند، یا نه؟ ابن ندیم *الفهرست* را در ۳۷۷ق تألیف کرده است و *رسائل* اخوان چنانکه گذشت، بنابر گزارش ابوحیان توحیدی پیش از ۳۷۳ق ــ هر چند انتشار نداشته ــ در دسترس بوده است، در حالی که ابن ندیم، در نوشتهٔ خود از *رسائل* و نویسندگان آنها نام نمی‌برد. به هر روی، این نیز می‌تواند دلیل دیگری باشد که اخوان *رسائل* را در نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق گرد آورده بودند (دربارهٔ اخوان و صابئان حران، نک: مارکه، «صابئان...[4]»، XXIV/35-80, XXV/77-109؛ نیز نک: پربه، 83-69).

نخستین پژوهشگری که مسألهٔ پیوند میان جهان بینی اخوان و گنوستیکها را به میان آورد، خاورشناس بزرگ آلمانی شدر است. وی در مقالهٔ مهمی به این نکته اشاره می‌کند که اندیشه پردازی اسلامی، در مرحله‌ای معین، همهٔ میراث معنوی هلنیستی ـ شرقی را، در هماهنگی با اندیشه‌هایی دربارهٔ خدا و وحی که از سوی اسلام بر آن افزوده شده بود، در قالب یک نظام به هم گرد آورد. گرایش به این نظام سازی، از آغاز می‌بایست بر پایهٔ برداشتی «دائرةالمعارف» گونه استوار شود، یعنی از مجموع شناخت طبیعت، انسان و خدا، پاسخهایی برای واپسین پرسشها دربارهٔ وجود خدا و پیوند او با جهان و وضعیت انسان در جهان، به دست آورد. بدین سان آرمان معرفت گنوستیکی ــ که همچنین ویژهٔ نوافلاطون گرایی (نئوپلاتونیسم) است ــ در اندیشه پردازی اسلامی جایگاه برتری یافت و یقین شناخت نظری، نه بر پایهٔ مفاهیم تعریف شده، بلکه بر پایهٔ بداهتی بی واسطه که همان الهام دینی است، استوار گردید. در اینجا نیز معرفت وسیلهٔ رستگاری و نجات و بازیابی هستی نابی معنوی است. مهم‌ترین اثر برای داوری دربارهٔ پذیرش تمامی میراث معرفت هلنیستی ـ شرقی به وسیلهٔ تفکر اسلامی، دائرةالمعارف اخوان الصفا در سدهٔ ۱۰م در بصره است؛ درست بدین علت که در آن مواد منقول از گذشته، تا اندازه‌ای در شکل خام آنها، گرد آمده، و هنوز ــ چنانکه پس از اندک زمانی روی داد ــ از سوی تفکر پر توان نظام گونهٔ ابن سینا، شکل نگرفته است. شدر به چگونگی تداوم آنچه وی آن را «گنوسیس اسلامی» می‌نامد، می‌پردازد و آن را به نظام ساز و مکمل گنوسیس اسلامی، یعنی ابن عربی، می‌رساند. وی می‌گوید که دو مشخصهٔ اصلی دین گنوستیکی، یعنی دوگانه گرایی جهان شناختی ـ روان شناختی و بی ارزش ساختن هستی زمینی، در جهان بینی اسلامی کاملاً بیگانه بوده است و هر چند می‌توان آنها را در حالت روانی بسیاری از مسلمانان یافت، اما پیش از آن هرگز به شکل اصول و

1. Agathodaimòn 2. Eròs 3. Astér türannìkos 4. «Sabéens...»

مبانی نظری درنیامده بود (نک: ص 219-220,221,225-226,230).

در *رسائل* اخوان رویکرد بنیادی گنوستیکی را به جهان و انسان می‌توان یافت، در حالی که جزئیات جهان شناسی و انسان شناسی ایشان آمیزه یا تلفیقی از بسیاری عناصر گوناگون و به عاریت گرفته شده است که خود اخوان نیز به آن اعتراف دارند. اخوان نیز مانند گنوستیکها پیش از هر چیز بر «خودشناسی» تأکید می‌کنند و آن را آغاز و گشایش همهٔ دانشها می‌شمارند (۴۶۲/۲). هدف همهٔ فیلسوفان و فرزانگان از پرداختن به دانشهای ریاضی راه یافتن به دانشهای طبیعی است؛ اما هدفشان از دانشهای طبیعی نیز فراتر رفتن از آنها و پیشرفت به سوی دانشهای الٰهی است که واپسین هدف حکیمان و پایان ارتقاء به شناختهای حقیقی است. اکنون نخستین مرتبهٔ نگرش در دانشهای الٰهی، شناخت جوهر نفس و جست و جوی مبدأ آن است که پیش از پیوند با تن در کجا بوده است و نیز پس از جدایی از آن به کجا خواهد رفت. چون وظیفه‌ای که بر عهدهٔ انسان نهاده شده، شناخت خداست و راهی به سوی آن شناخت جز پس از خودشناسی نیست، بر هر مرد خردمندی است که در جست و جوی معرفت روح و شناخت جوهر آن و نیز تهذیب آن باشد (۷۵/۱ـ۷۶، نیز نک: ۳۴/۳، ۸۳/۴).

از دیدگاه اخوان خودشناسی از چنان اهمیتی برخوردار است که ایشان بارها به مناسبتهای گوناگون به تعریف و وصف آن می‌پردازند. در یک جا گفته می‌شود که شایسته نیست ما مدعی شناخت حقایق چیزها باشیم، در حالی که خود را نمی‌شناسیم، زیرا کسی که مدعی شناخت حقایق اشیاست، ولی خود را نمی‌شناسد، مانند کسی است که به دیگران خوراک می‌دهد و خود گرسنه است، یا به دیگران جامه می‌دهد و خود برهنه است، یا دیگران را درمان می‌کند و خود بیمار است، یا به دیگران راه می‌نماید و خود راه خانه‌اش را نمی‌داند (۱۶۹/۴، نیز نک: ۱۸۸/۳ـ ۱۸۹).

در جای دیگری، با استناد به گفتهٔ پیامبر (ص) که «هرکه خود را شناخت، خدا را شناخت»، اخوان نظر محوری خود را دربارهٔ خودشناسی بیان می‌کنند. بیشتر انسانها بدین علت از خودشناسی غافل مانده‌اند که به روان شناسی (علم النفس) نمی‌پردازند و در راه شناخت خود کمتر می‌کوشند و در جست و جوی رهایی از دریای ماده و مغاک پیکرها و نجات از اسارت طبیعت و بیرون شدن از تاریکی اجسامشان نیستند؛ سبب دیگر آن میل به جاودانگی در دنیا و غرقه شدن در شهوات جسمانی و فریفته شدن به لذتهای مادی و نیز کوشش در راه بهبود معیشت دنیایی است، چنانکه روحهایشان را بردگان تنهاشان ساخته‌اند و زندگانی این جهان را (ناسوت) بر جهان الٰهی (لاهوت) و تاریکی را بر روشنایی چیره کرده‌اند (۱۹۳/۴ـ۱۹۴، نیز نک: ۲۲/۲، ۷/۴).

هستهٔ اندیشه‌های اخوان دربارهٔ خداشناسی در این نکته نهفته است: نکوهش دنیا و جست و جوی رهایی از آن. چنین می‌نماید که اخوان از تکرار و تأکید بر این نکته خسته نمی‌شوند. رغبت به دنیا و جست و جوی آخرت به هم گرد نمی‌آید؛ دوری از آخرت، رغبت به دنیا، و دوری از دنیا، رغبت به آخرت است (۳۸۵/۱ـ۳۸۶، ۳۸۷). علت اسارت انسان در این جهان، «جنایت» آدم (ع) است (۱۰۰/۱). انسان باید بیشترین شوق خود را در راه رهایی از سرای دنیا و بیرون شدن از این زندان و رسیدن به خدا، به کار گیرد (۲۵۵/۴). هر گونه دانش و ادب باید وسیله‌ای برای جست و جوی آخرت، ترک دنیا و شهوتها و لذتهای آن باشد، وگرنه وبال صاحب آن است (۳۴۹/۱). هر چه بهرهٔ انسان از نعمتهای دنیا بیشتر باشد، بهره‌اش از نعمتهای آخرت کمتر است؛ نباید فریفتهٔ حال کسانی شد که در دنیا مرفهند و از آخرت رویگردانند (۴۵۲/۲ـ۴۵۳).

برای اخوان نیز مانند گنوستیکها تن زندان روح است. روح در تن مانند یک زندانی در آبریز است؛ زیرا آبریز به راستی این تن است؛ این تن سرچشمهٔ همه گونه قاذورات، پلشتیها و عفونتها و مانند اینهاست. آغاز آن نطفه‌ای پلید، و پایان آن مرداری گندیده است و در میان این دو حالت آکنده از غایط است (۴۹/۳). مثل نفس جزئی (یعنی فردی) با همهٔ ارجمندی گوهر آن، و نیز غربت آن در این جهانِ کون و فساد، و گرفتاری آن به آفات تن و فساد ماده، مثل مردی فرزانه و آگاه است که در غربت دچار عشق زنی رعنا و فاجره، نادان و بدخوی و بدسرشت شده بود و پیوسته برای آسایش او می‌کوشید، تا بدانجا که خود و صلاح خویش و سرزمینی را که از آن بیرون شده بود و نیز خویشاوندان و نعمتهای آنجا را فراموش کرده بود (۵۰/۳، ۱۸۳/۴، ۱۸۴).

از سوی دیگر، اخوان تأکید می‌کنند که نفس جوهری آسمانی و جهان او جهانی روحانی است و تا هنگامی که در این تن است، دچار اندوهها، دشواریها و کارهایی است که برای نگهداشت تن لازم است، و بدین سان تا هنگامی که نفس به تن پیوسته است، آرامش ندارد. بنابراین مرگ حکمت و رحمت برای نفوس نیکان پس از ویرانی تن است (۵۱/۳). از این‌رو، هنگامی که نفس جزئی از جهان روحانیش به علت «جنایت» در این جهان سقوط کرد و در دریای ماده غرقه شد دچار ترس و هراس گردید، مانند گروهی که دچار دریای طوفانی و کشتی شکستگی شوند و هر یک راه نجاتی می‌جویند. پس اگر نفس از خواب غفلت و نادانی بیدار شود، به خود بنگرد، جوهر خویش را بشناسد و غربت خود را در جهان اجسام و رنج و غرقه بودنش را در دریای ماده و اسارتش را در شهوات طبیعی احساس کند، جهان راستین خود را ببیند و مشتاق آن شود، مثل او مانند گروهی است که از زندان و سیاهچال، در روشنایی بامدادی بیرون می‌شوند و یکباره با جهان بیرونی رو به رو می‌گردند (۱۸۴/۴ـ۱۸۵). مرگ تن زایش نفس است (۳۲/۳، ۴۲).

اخوان بارها بر غربت نفس در این جهان جسمانی و اسارت آن در طبیعت و دریای ماده تأکید می‌ورزند (۲۶/۴) و سخن منسوب به افلاطون را نقل می‌کنند که ما در اینجا بیگانگانی در اسارت طبیعت و در جوار شیطانیم و از جهان خودمان به علت جنایت پدرمان آدم بیرون رانده شدیم (۳۵/۴). سرنوشت نفوس انسانهای دیندار و دانا و پارسایان در این جهان پس از مرگ و رهایی از پلیدی تن و نجات از

دریای ماده و رهایی از اسارت طبیعت، راه یافتن به عالم سپهرها و پرواز در فضای آسمانهاست؛ نفوس چنان کسانی ــ که در گفتار، کردار و عقاید و دانسته‌هایشان همانند فرشتگانند ــ فرشتگان بالقوه‌اند که پس از جدایی از تنهایشان، فرشتگان بالفعل می‌شوند (۴۰۲/۱، ۱۰۸/۴، ۱۰۹؛ نک: *الرسالة الجامعة*، ۲۴۶ـ۲۴۷). اما نفوس انسانهای کافر، بدکار، فاسق و فاجر، پس از جدایی از تنها و محروم شدن از ابزارهای حواس که ایشان را از رسیدن به شهواتشان و آنچه دوست می‌دارند، باز می‌دارد، همچنان بدون تن می‌مانند و در فضای زیر سپهر ماه سرگردان می‌شوند و امواج طبیعت آنها را در دریای ماده به هر گردابی می‌افکند، در آتش شهوتهایشان می‌سوزند و زیر بار گران کارهای بد و عادتهای زشتشان شکنجه می‌شوند (۱۱۱/۴).

چنانکه پیش از این اشاره شد، اخوان اطلاعات خود را دربارهٔ دانشهایی که در *رسائل* به آنها پرداخته‌اند، از منابع گوناگون کسب کرده بوده‌اند. برخی از این منابع کتابهایی است که قبلاً به عربی ترجمه شده بود و برخی دیگر اطلاعاتی شفاهی است که ایشان از دیگران شنیده بوده‌اند. در این میان به احتمال زیاد منبع اینگونه اطلاعات صابئان حران بوده‌اند. اخوان خودشان نیز در جایی به این نکته اشاره می‌کنند که حکیمان دورانهای گذشته کتابهایی فلسفی نوشته بوده‌اند که بعدها از زبانی به زبان دیگر ترجمه شده و مترجمان آنها کسانی بوده‌اند که از فهم معانی آنها و غرض مؤلفان ناتوان بوده‌اند و بدین سان فهم آن معانی برای دیگران پیچیده و دشوار شده است؛ بنابراین، اخوان لب و مغز آن معانی و هدفهای نهایی مؤلفان را در ۵۲ رساله فشرده و خلاصه کرده‌اند (۷۷/۱). در اینجا شایسته است که به مهم‌ترین شخصیتها و منابعی که اخوان از آنها نام می‌برند، یا به آنها استناد می‌کنند، اشاره شود:

۱. افلاطون (۴۲۳/۳، ۱۹/۴، ۳۵ـ۳۶، جم) و آثار او: کتاب *فایدون* ([*فاذن*]، ۲۷۱/۴)، [*قاذون*]، ۳۰۴/۴)، جمهوری ([*سیاست*]، ۲۸۷/۴)، «داستان گوگُس[1]» ([جرجیس]، ۲۸۷/۴)، *افلاطونیه* (۲۹۵/۴).

۲. سقراط (۳۴/۴، ۳۵، ۵۸، ۷۳، ۱۷۵، ۲۷۱).

۳. ارسطو (۱۳۸/۱، ۲۶۸، جم، ۳۵/۴، ۲۷۱)، رساله یا کتاب *التفاحه* (۲۷۱/۴)، دیگر آثار ارسطو (۴۰۴/۱، ۴۱۴، ۴۲۰، جم، ۴۳۶/۳ـ۴۳۷)، اشاره‌های دیگر به ارسطو برگرفته از نوشته‌های هرمسی (۴۱۷/۴ـ۴۵۰). نکتهٔ توجه انگیزی است که اخوان دربارهٔ ارسطو دو حدیث از پیامبر (ص) نقل می‌کنند که در یکی گفته می‌شود: اگر [ارسطو] زنده می‌بود تا آنچه من آورده‌ام بشناسد، از من در دینم پیروی می‌کرد (۱۷۹/۴) و در دیگری آمده است: «من ارسطوی این امتم» (۲۶۳/۴).

۴. فیثاغورس (۴۹/۱، ۲۰۸، ۲۲۶، ۱۹۷/۲، ۹۴/۳، ۱۲۵، ۱۷۸، ۱۸۱). چنانکه خواهد آمد، عقاید و آموزه‌های این فیلسوف مهم‌ترین و مؤثرترین عامل در شکل بخشیدن به هستی شناسی و جهان شناسی اخوان بوده است، و آنان بارها از وی نام می‌برند؛ اما جای شگفتی است که گویا اخوان آگاهی دست اول دربارهٔ این فیلسوف یونانی نداشته‌اند، چنانکه وی را حکیمی موحد از اهل حران می‌شناسند، در حالی که پیش از ایشان سرزمین و زادگاه این فیلسوف بارها در منابع ترجمه شده از یونانی به عربی آمده است، به ویژه در مهم‌ترین منبع آن دوران، یعنی رسالهٔ «الآراء الطبیعیة» (ص ۹۹ ـ ۱۰۰)، منسوب به فیلسوف و نویسندهٔ مشهور فلوطرخوس [پلوتارخس] (۴۶ ـ ح ۱۲۰م) که قسطابن لوقا (د ۳۰۰ق/۹۱۳م) آن را به عربی برگردانده، و در آنجا نام درست عربی شدهٔ وی «بوثاغورس» [پوثاگوراس در یونانی] آمده است. این نیز می‌تواند دلیل دیگری بر این باشد که منبع آگاهی اخوان، صابئان حران بوده‌اند. به هر روی اخوان بارها از فیثاغورس و فیثاغورسیان نام می‌برند و از جمله از «شعرهای زرین[2]» با عنوان عربی *الوصیة الذهبیه* و *الرسالة الذهبیه* نقل می‌کنند (۱۳۸/۱، ۳۵/۴ـ۳۶، ۵۸، ۱۷۵).

۵. بطلمیوس (۱۳۸/۱، ۲۰۸، ۹۴/۳، ۲۸۵/۴، ۳۳۸، ۳۶۰، ۳۸۲) و کتاب وی *المجسطی* (۴۹/۱، ۱۶۹، ۴۳۷، ۱۸/۲، ۴۳، جم، ۲۰۹/۳، جم).

۶. اقلیدس (۴۹/۱، ۷۲، جم، ۸۹/۳، ۹۴، جم).

۷. نیقوماخس جهراسینی [نیکوماخُس] (نیمهٔ اول سدهٔ ۲م) فیلسوف فیثاغورسی و نویسندهٔ کتاب «الٰهیات علم حساب[3]»، *المدخل الی علم العدد* و کتابی دربارهٔ موسیقی (۴۹/۱، ۶۱، ۲۰۸، ۹۴/۳).

۸. در *رسائل* اخوان به آثار منسوب به هرمس نیز استناد می‌شود. چنانکه پیش از این گفته شد، اندیشه‌های هرمسی ــ که از راه صابئان حران به اخوان رسیده بوده ــ تأثیری ژرف بر اندیشه‌های اخوان نهاده است. در یک جا گفته می‌شود که هرمس (المثلث بالحکمة) که همان ادریس نبی است، به سپهر زحل صعود کرد و ۳۰ سال همراه آن چرخید، همهٔ احوال آن سپهر را مشاهده کرد، سپس به زمین بازگشت و انسانها را از ستاره شناسی آگاه ساخت (۱۳۸/۱، نیز ۲۲۵/۱ـ۲۲۶، که در اینجا «الثالث بالحکمة» نامیده می‌شود، ۴۴۵/۴؛ *رسالة الجامعة*، ۵۱۷). در جای دیگری گفته می‌شود که ادریس پیامبر همان هرمس به زبان حکیمان است (۲۳۱/۲).

اخوان به یکی از نوشته‌های هرمس (کتاب چهارم از صحف هرمس) نیز اشاره، و مضامینی از آن نقل می‌کنند (۲۹۷/۱)؛ این نکته‌ای توجه‌انگیز است که منبع اخوان در اینجا چه بوده است؟ آیا از مجموعهٔ آثار (صحف) هرمسی تا زمان اخوان چیزی به عربی ترجمه شده بوده است، یا نه. از سوی دیگر ابن عبری می‌گوید که خلاصه‌هایی از صحف هرمسی در ترجمهٔ سریانی آنها نزد وی بوده است (ص ۷). نشانه‌ای در دست است که گویا این نوشته‌های هرمسی به عربی نیز ترجمه شده بوده است، زیرا از کندی، فیلسوف مشهور نقل می‌شود که وی مقالاتی از هرمس در توحید دیده که آنها را برای پسرش نوشته بوده است و صابئان حران به آنها اعتقاد داشته‌اند و کندی خواندن آن مقالات را برای هر فیلسوفی اجتناب ناپذیر دانسته است (نک: ابن ندیم، ۳۲۰).

اکنون «کتاب چهارم» از صحف هرمس که اخوان بدان اشاره

1. *Gugos*. 2. *Xrusaepè*. 3. *Arithmetika theologoumena*.

می‌کنند، رسالهٔ ۴ از مجموعهٔ آثار هرمسی به نام «کراتر[1]» است که در آن از آفرینش انسان سخن می‌رود و در آن مضامین مشترکی با آنچه اخوان نقل مـی‌کنند، یافت مـی‌شود (نک: هـرمس، رسالـهٔ IV، ص 57-49). نوشتهٔ هرمسی دیگری که اخوان از آن نام می‌برند کتاب *استوطاس* است و یگانه دست نوشتهٔ آن در کتابخانهٔ ملی پاریس موجود است. اخوان از این کتاب بهرهٔ بسیار گرفته‌اند و حتیٰ از متن عبارات آن نیز نقل می‌کنند (دربارهٔ منازل بیست و هشتگانهٔ ماه، نک: ۴/۴۲۹-۴۴۲، ۴۴۵، در اینجا نام کتاب *اسطیطاس* آمده است؛ قس: *استوطاس*، ۴۹-۶۹).

۹. اخوان در *رسائل* از کتاب *اسُطماخیس*، یا *اسطماخُس* نیز نام می‌برند (ابن ندیم، ۳۵۳) و به مطالب آن اشاره کرده (*رسائل*، ۴/۴۲۹، که نام کتاب اشتباهاً «ارسطماخس» آمده است؛ نک: *اسطماخس*، ۵۱، ۷۶)، عین عبارات *استوطاس* (ص ۵۱ به بعد) را نقل می‌کنند (نیز نک: ۴/۴۴۳، قس: *استوطاس*، ۴۷؛ دربارهٔ *استوطاس* و *اسطماخیس*، نک: بلوشه، 76-62).

۱۰. اخوان همچنین به احتمال زیاد از کتاب دیگری به نام *السیاسة فی تدبیر الرئاسه* بهره گرفته‌اند. این کتاب معروف به *سر الاسرار*[2]، و منسوب به ارسطو است که برای شاگردش اسکندر نوشته بوده است. اخوان تقریباً عین عبارات آن را نقل می‌کنند: یک جا در تقسیم‌بندی علم نجـوم و جای دیگر دربـارهٔ سلسلهٔ فیـض یا صدور از خـدا (نک: «السیاسة...»، ۸۶، ۱۲۹-۱۳۰؛ قس: *رسائل*، ۱/۱۱۴-۱۱۵، ۳/۱۸۷، ۱۹۶-۱۹۷؛ همچنین داستان یهودی و مجوسی، «السیاسة»، ۱۴۰-۱۴۲؛ قس: *رسائل*، ۱/۳۰۸-۳۱۰).

۱۱. کتاب دیگری که اخوان به آن اشاره می‌کنند، *کتاب الخواص* است، ولی نامی از مؤلف آن نمی‌برند (۴/۲۹۸). در کتابخانهٔ ملی پاریس، دست نوشته‌ای از آن موجود است، منسوب به حنین بن اسحاق، با عنوان *کتاب خواص الاحجار*، دربارهٔ خواص سنگهای گرانبها در طلسمات (نک: بلوشه، 77). از سوی دیگر، قزوینی در کتاب *عجائب المخلوقات* چندین بار از *کتاب الخواص* بلیناس دربارهٔ سنگها نام می‌برد (ص ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۸۶، جم). بلیناس یا بلینوس شکل عربی شدهٔ «آپولونیوس» تیانایی، فیلسوف و عارف سدهٔ ۱م است که در منابع عربی نوشته‌هایی منسوب به اوست. به احتمال زیاد *کتاب الخواص* همان کتابی است که اخوان در مورد تأثیر مغناطیس به آن اشاره می‌کنند. همچنین در جای دیگری، از کتاب دیگری از بلیناس (که در متن اشتباهاً «بانیاس» آمده است) نام می‌برند که در آن از ترکیب افلاک و طبقات آسمان سخن می‌رود. این کتاب باید همان *سر الخلیقه* منسوب به بلیناس حکیم باشد. نام این کتاب جز در فهرست ابن ندیم نیامده که در آنجا نیز نامی از مؤلف برده نشده است. در این منبع از *کتاب السرب المظلم فی سر الخلیقه* نام برده می‌شود (ص ۲۶۳)؛ این همان کتاب بلیناس است که زیر عنوان *سر الخلیقه* در زمان مأمون از سریانی یا یونانی ترجمه شده است، زیرا در متن کتاب، بلیناس، از نوشته‌ای نام می‌برد که آن را در «سرب المظلم» (سـرداب یا دالان تاریک) نزد هرمس یافته بوده است (نک: *بلیناس*، ۵۲۳، قس: ۵-۷). اکنون آنچه اخوان در کتاب بلیناس به آن اشاره می‌کنند، در متن *سرالخلیقه* یافت می‌شود (*بلیناس*، ۲۰۳-۲۰۴؛ *رسائل*، ۳/۴۷۱).

۱۲. کتـاب مهم دیگـری که اخـوان از آن نقل مـی‌کنند، *اثولوجیـا* (ﻫ م) است که آن‌را نوشتهٔ ارسطو می‌شمارند. این‌کتاب یکی از منابع الهام‌بخش اندیشه‌های اخوان است که مضامین بسیاری را به ویژه دربارهٔ روح (نفس)، خدا، عقل، انسان از آن گرفته‌اند، در حالی که فقط در یک جا، اخوان صریحاً از *اثولوجیا* نام می‌برند و کم و بیش عین عبارات آن را نقل می‌کنند (۱/۱۳۸؛ قس: «ثولوجیا»، ۲۲).

اخوان و دانشها: بیش از دو سوم *رسائل* اخوان را می‌توان «دانشنامه» نامید و بستگی اخوان به دانشهایی که در آن دوران از راه ترجمه‌های آثار یونانی به عربی به ایشان رسیده بود، به راستی شگفت انگیز است. اخوان در سراسر *رسائل* بارها بر آموختن و آموزاندن دانشها تأکید، و دیگران را به آن ترغیب می‌کنند. در جایی گفته می‌شود که پس از اقرار به وجود خدا و تصدیق پیامبران و فرستادگان او، برای انسان هیچ فریضه‌ای واجب‌تر، برتر، ارجمندتر و سودمندتر از دانش‌آموختن، جست‌وجو و آموزاندن نیست و سپس در تأیید آن، حدیث مفصلی از پیامبر(ص) نقل می‌کنند و در پی این سخنان، خصال عالمان راستین و آفات ناشی از نداشتن اخلاق علمی را بر می‌شمارند (۱/۳۴۶ به بعد).

نفوس جزئی هر چه دانسته‌های بیشتر داشته باشند، به نفس (روح) کلی نزدیک‌تر، و به آن همانندترند، چنانکه در تعریف فلسفه گفته می‌شود که آن همانند شدن به خداست (۱/۳۹۹). همچنین گفته می‌شود که نفوس جزئی از راه دانشها گوهر خود را می‌شناسند و بر «حکمت سقراطی» و «تصوف و پارسایی مسیحی» و «تعلق» به دین حنیفی (اسلامی) و همانند شدن به جوهر کلی خود و پیوستن به علت نخستین و متحد شدن با هم جنسان خود در جهان روحانی و محل نورانی و سرای زندگانی حقیقی دست می‌یابند (۳/۸).

از سوی دیگر اخوان بر این نکته تأکید می‌کنند که ایشان در *رسائل* بیشتـر به بحث دربـارهٔ کتابهای آسمانـی و معانی و اسرار وحـی پیامبر(ص) پرداخته‌اند و از اکثر رمزها و اشاره‌ها و موضوعهای شریعت پرده برداشته‌اند، زیرا روی سخن ایشان با دانشوران و فاضلان است که پیرو شیوهٔ اخوان صفا و استوار در دانشند و از راه ریاضتهای فلسفی آمیخته با اسرار کتابهای الٰهی و اشاره‌های پیامبران ورزیده شده‌اند (۳/۷۸). سرانجـام، اخوان یاران خـود را به آموختن هر گونـه دانشی، چه فلسفی، شرعی، چه ریاضی، طبیعی یا الٰهی تشویق می‌کنند و به خواندن *رسائل* که به زبانی آسان و فهمیدنی نوشته شده است، فرا می‌خوانند (۳/۵۳۸).

---

1. «Kratèr» 2. *Secretum secretorum*.

اخوان در چندین جا از *رسائل* به تقسیم‌بندی دانشهای زمان خود می‌پردازند. در اینجا با رعایت اختصار به دو نمونه از آن اشاره می‌شود:

الف ـ تقسیم دانشهای فلسفی: دانشهای فلسفی ۴ گونه است: ۱. ریاضیات، ۲. منطقیات، ۳. طبیعیات، ۴. الٰهیات. ریاضیات نیز خود ۴ مقوله دارد: ۱. علم حساب (ارثماطیقی)، ۲. هندسه (جومطریا)، ۳. ستاره‌شناسی (اسطرو نومیا)، ۴. موسیقی (۱/۴۸-۴۹، به‌ویژه ۲۶۶-۲۷۲). نکتهٔ توجه‌انگیز آن است که اخوان، دانشهای فلسفی را بیشتر با نامهای یونانی آنها می‌آورند.

اخوان، در هیچ یک از زمینه‌های دانشها نوآوری، یا نکاتی که پیش از آن ناگفته‌باشد، ندارند. نوآوری آنان در کلیت جهان‌بینی ایشان است. مزیت اخوان در این است که فشردهٔ دانشهای دورانشان را که از منابع ترجمه شده از یونانی، سریانی، یا زبانهای دیگر به دستشان رسیده بوده است، برای نخستین‌بار در حوزهٔ فرهنگ اسلامی، گرد آورده، با زبانی روشن و بی‌پیرایه عرضه کرده‌اند، و این دستاوردی بزرگ است. دیگران، بعدها از این *رسائل* بسیار بهره گرفته‌اند، اما از منبع خود نام نبرده‌اند. اخوان در آغاز هر رساله‌ای دربارهٔ هر یک از دانشها می‌گویند که نوشتهٔ ایشان «شبه مدخل و مقدمات» است، برای اینکه پیمودن راه را برای جویندگان حکمت (فلسفه)، آسان سازد و مبتدیان را در دسترسی به آن یاری کند (۱/۴۰۸، ۳/۳۰۳، جم).

در اینجا باید یادآور شد که اخوان همواره بر این نکته تأکید دارند که هدف و غرض از آموختن دانشها، تزکیهٔ نفس، تهذیب اخلاق و آماده شدن برای زندگانی در جهان دیگر است. از سوی دیگر، برخی از دانشها، ارجمندتر و برتر از دیگر دانشهاست. در این میان ارجمندترین دانشها و برترین شناختهایی که خردمندان مکلفند به آن دست یابند، شناخت خداست؛ سپس شناخت جوهرِ نفس و چگونگی تعلق آن به تن، و سامان دادن به کار تن و جدا شدن از تن و تنها شدن با خویش و پیوستن به جهان و عنصر و جوهر کلی آن است و سرانجام، شناخت رستاخیز و راه‌یابی به بهشت و زیستن در جوار خداست. اینگونه دانش لُبّ و مغز همهٔ دانشهاست و ویژهٔ صاحبان عقلهای برتر و حکمت فلسفی است، نه برای همهٔ انسانها؛ زیرا اینگونه دانش و شناخت واپسین مرتبه‌ای است که انسان، پس از فرشتگان، به آن دست می‌یابد، اهل چنین هنر و دانایان اینگونه اسرار، همانا اخوان بزرگوارند (۳/۳۰۱-۳۰۲).

ب ـ تقسیم دانشهای الٰهی: اخوان دانشهای الٰهی را چنین تقسیم‌بندی می‌کنند:

نخست، شناخت پروردگار (که اخوان صفات وی را بر می‌شمارند).

دوم، دانش روحانیات که شناخت جوهرهای بسیط عقلی، علّام و فعّال، یعنی فرشتگان است که صورتهای مجرد از ماده‌اند و اجسام را به کار می‌گیرند و به آنها سامان می‌دهند و نیز شناخت پیوند آنها با یکدیگر و فیض آنها بر یکدیگر. اینان همان افلاک روحانی محیط بر سپهرهای جسمانیند.

سوم، علم نفسانیات، یعنی شناخت نفوس و ارواحی که در اجسام فلکی و طبیعی ــ از سپهر محیط گرفته تا مرکز زمین ــ سریان دارند و اینکه چگونه سپهرها را به گردش و ستارگان را به جنبش می‌آورند و چگونه جانوران و گیاهان را پرورش می‌دهند و چگونه به پیکرهای جانوران داخل می‌شوند و نیز شناخت چگونگی رستاخیز آنها پس از مرگ.

چهارم، دانش سیاست که آن نیز بر ۵ گونه است: ۱. سیاست پیامبری، ۲. سیاست شهریاری، ۳. سیاست همگانی، ۴. سیاست ویژگان، ۵. سیاست خویش.

پنجم، علم معاد، یعنی شناخت ماهیت زندگانی آن جهانی و چگونگی برخاستن روحها از تاریکی تنها و بیداری نفوس از خواب دراز مرگ در روز رستاخیز (۱/۲۷۲-۲۷۴).

از آنجا که در این مقاله غرض ارائهٔ تصویری از کلیت جهان‌بینی اخوان است، با چشم‌پوشی از پرداختن به محتوای *رسائل* دربارهٔ هریک از دانشها، تنها به اهمیت دو رشته از دانشها، از دیدگاه اخوان، اشاره می‌شود:

دانش اعداد نزد اخوان دانشی است فراگیر، بدان‌سان که خداشناسی، جهان‌شناسی و نیز انسان‌شناسی ایشان را در برمی‌گیرد و بر روی هم در کل جهان‌بینی اخوان، عامل بسیار مهمی است. چنانکه دیدیم، اخوان به نظریات فیثاغورس و نوفیثاغورسیان اهمیت بسیار می‌دهند، هرچند آگاهی ایشان در این زمینه، از منابع دست اول نبوده، و به احتمال زیاد از محافل صابئان حران، گرفته شده است. اخوان مانند فیثاغورس و پیروان مکتب وی، اصل نخستین را «عدد» و طبیعت موجودات را به‌حسب طبیعت عدد می‌دانند و می‌گویند که هر کس عدد، احکام، طبیعت و انواع و خواص آن‌را بشناسد، می‌تواند به شناخت گونه‌های موجودات دست یابد (۳/۱۷۸-۱۷۹). از این‌روست که اخوان دانش عدد را پادشاه دانشهای دیگر و پیشین‌تر از همهٔ آنها می‌شمارند (۴/۴۱۰). بدین‌سان اخوان کل نظام هستی و جهان را برپایهٔ اعداد، مراتب و خواص آنها بنیاد می‌نهند (دربارهٔ فیثاغورس و فلسفهٔ وی، نک: شرف، ۱۷۳- ۲۲۵؛ دربارهٔ عقاید فیثاغورسیان، نک: *پاولی*، XXIV/242-302).

دانش دیگری که اخوان، در پیروی از سنت صابئان حران، به آن اهمیت بسیار می‌دهند، علم احکام نجوم است. این دانش دربارهٔ تأثیر سپهرها و ستارگان و به‌طور کلی اجرام آسمانی بر موجودات زیر سپهر ماه ــ و از آن میان تأثیر آنها بر زندگی و سرنوشت انسانها ــ سخن می‌گوید. این دانش در حوزهٔ همهٔ فرهنگهای باستانی جهان وجود داشته، از کلدانیان و مصریان به یونانیان رسیده، و سرانجام به حوزهٔ فرهنگ اسلامی نیز راه یافته بود و مکتبهای هرمسی، گنوستیکی و صابئان از هواداران آن بوده‌اند. اخوان نیز رویکرد ویژهٔ خود را به احکام نجوم دارند. ایشان منکران این دانش را گروهی از اهل جدل می‌دانند که از در نظر گرفتن احوال سپهرها، حرکتها و چرخشهای آنها

روی گردانند و با کسانی که به آن باور دارند، دشمنی و کینه می‌ورزند؛ اما کسانی که آن را می‌پذیرند و به افعال و تأثیرهای آنها بر موجودات زیر سپهرماه، باور دارند، به شناخت آن از راه دیگری غیر از پیروان احکام نجوم رسیده‌اند و آن روش فلسفهٔ روحانی و دانشهای نفسانی و نیز از راه تأیید و عنایت الٰهی است. ستارگان سپهرها، فرشتگان خدا و فرمانروایان آسمانهایند که جهان را برپا می‌دارند و موجودات را سامان می‌دهند و در واقع خلیفگان خدا در سپهرهایند. احکام این ستارگان بر موجودات زیر سپهرماه، افعالی لطیف و تأثیرهایی نهانی دارد که شناخت کیفیات آن برای بیشتر مردمان ممکن نیست؛ اینگونه شناخت تنها برای استواران در دانش، یعنی حکیمان و فیلسوفان ممکن است که در دانشهای الٰهی بصیرت دارند و از سوی خدا تأیید و ملهم می‌شوند (۱۴۴/۱ـ۱۴۵).

اما از سوی دیگر، اخوان برخلاف گمان بسیار کسان، علم احکام نجوم را از ادعای غیب‌گویی جدا می‌کنند، زیرا آگاهی از غیب، یعنی دانستن آنچه بدون استدلال و بدون علتها یا سببهای رویدادها باشد، برای هیچ آفریده‌ای ــ نه ستاره‌شناس، نه کاهن و نه حتیٰ هیچ پیامبری یا فرشته‌ای ــ ممکن نیست؛ فقط خدا از غیب آگاه است (۱۵۳/۱). سپس اخوان راههای شناخت رویدادهای آینده و انواع هفتگانهٔ آن را برمی‌شمارند، اما نتیجه‌ای که از شناخت موجودات پیش از وجود آنها می‌گیرند ــ که معمولاً آگاهی از آنها موجب اندوه و ترس از مصائب است ــ این است که انسان عاقل بیدار دل، از نگرش به این دانش و راز آن و علل آن، از دنیادوستی رویگردان و از خواب غفلت و نادانی بیدار می‌شود، دیدهٔ بصیرتش گشوده می‌گردد، حقایق موجودات را می‌شناسد و به چشم یقین جهان آخرت را می‌بیند، امر معاد بر وی آشکار می‌شود و شوق به آن در وی پدید می‌آید و از بودنِ در دنیا روی می‌گرداند و بدین‌سان مصائب جهان بر او آسان می‌شود و پس از آگاهی از موجبات احکام سپهر، دیگر دچار اندوه و ترس نمی‌شود. اخوان سپس دیگر مزایای علم احکام نجوم را برمی‌شمارند (۱۵۴/۱ـ ۱۵۵؛ برای وصف تفصیلی تأثیر ستارگان بر موجودات روی زمین و به‌ویژه بر زندگی انسان، نک‌: ۴۳۱/۲ـ۴۳۲، ۴۳۳ـ۴۵۰).

اخوان در جای دیگری تأکید می‌کنند که هرآنچه در جهان انسانی و خلق زمینی روی می‌دهد، نتیجهٔ تدبیری فلکی و امری آسمانی است، زیرا جهان فرودین، در همهٔ امور و احوالش به جهان فرازین وابسته است (۳۸۶/۴). باید اشاره کرد که مبحث سحر، جادو و طلسمات نیز ــ با تأثیرپذیرفتن از عقاید و نظریات هرمسی ــ از دیدگاه اخوان اهمیتی ویژه دارد و ایشان بخش عمدهٔ یکی از رسائل را به شرح آن اختصاص داده‌اند (نک‌: ۲۸۳/۴ـ۳۳۳).

خداشناسی: شناخت خدا، نزد اخوان، درست همانگونه که گنوستیکها معتقدند، برترین و ارجمندترین شناختها و پایان و کمال هرگونه معرفتی است (۵۱۳/۳). اما نخستین چیزی که اخوان از آن بر حذر می‌دارند، سخن گفتن دربارهٔ ذات خدا و صفات او به حدس و گمان است؛ در این‌باره، جز پس از «تصفیهٔ نفس» نباید مجادله کرد، زیرا انگیزهٔ شک، حیرت، سرگشتگی و گمراهی می‌شود (۹/۴). با وجود این، عالمان همچنان دربارهٔ ماهیت ذات خدا سخن گفته، و در حقیقت صفات وی هیاهوی بسیار کرده‌اند، اما بیشتر ایشان در میان گرد و غبار گمراه شده، و به مقصد نرسیده‌اند و این نه از آن‌روست که خدا پنهان و پوشیده است، بلکه از شدت پیدایی و جلالت نور اوست. ایشان خدا را هم مانند چیزهای جزئی طلب می‌کنند و همانگونه وی را می‌جویند که دیگر موجودات کلی، ابداعی و اختراعیِ او را مانند جواهر و اعراضِ مشمول زمان و مکان جست‌وجو می‌کنند. دربارهٔ خدا نباید پرسید که: او چیست، چگونه است، چند است، چه چیز است، در چه هنگام است و چرا هست؟ بلکه تنها شایسته است پرسیده شود که: آیا او هست و کیست؟ (۵۱۳/۳).

سپس اخوان به شرح برداشتها و نظریات گوناگون انسانها دربارهٔ خدا می‌پردازند و برترین مرتبهٔ شناخت خدا را نزد کسانی می‌یابند که معتقدند خدا نه شخص است، نه صورت، بلکه هویتی یگانه (وحدانی) است، دارای نیرویی یگانه، کارهای بسیار و ساخته‌های شگرف که هیچ‌کس نمی‌داند او چیست، کجاست و چگونه است؛ هستی موجودات همه از فیض اوست؛ اوست که صورتهای موجودات را در ماده آشکار می‌سازد؛ مبدع همهٔ کیفیات، بدون زمان و مکان است؛ او می‌گوید: باش (کُن) و همه چیز هست می‌شود؛ او در همه چیز هست، بی‌آنکه با آن آمیخته شود و با همه چیز هست، بی‌آنکه با آن در آمیزد، او مانند وجود واحد (یک) در همهٔ اعداد است (۵۱۴/۳ـ۵۱۶).

چنانکه اشاره شد، «عدد» در جهان‌بینی اخوان جایگاهی بسیار مهم و نقشی بنیادی دارد. این نکته در خداشناسی ایشان نیز مشاهده می‌شود. در یک جا، دربارهٔ ویژه‌ترین اوصاف خدا گفته می‌شود که وی «غیر از وجود» است، اصل موجودات و علت آنهاست، همانگونه که «واحد» اصل عدد و مبدأ و خاستگاه آن است. این مفهوم که خدا «غیر از وجود است»، مفهومی افلاطونی و فلوطینی است که خدا «فراسوی هستی است» (نک‌: افلاطون، جمهوری، 509ff). اگر خدا را ضدّی می‌بود، عدم می‌بود، اما عدم چیزی نیست، در حالی که خدا در همه چیز و با همه چیز است، همانگونه که واحد در هر عددی و معدودی هست؛ اگر واحد از میان برداشته شود، می‌توان پنداشت که کل عدد از میان برداشته شده است، اما اگر عدد از میان برداشته شود، واحد برداشته نمی‌شود؛ به همین‌سان، اگر خدا نمی‌بود، هیچ چیزی اصلاً موجود نمی‌بود، اما اگر چیزها از میان بروند، خدا از میان نمی‌رود (۳۴۸/۳ـ۳۴۹).

خدا به صفات روحانیان یا به صفت جسمانیان موصوف نیست، بلکه صفت او از لحاظ فهم ما این است که او قدیم ازلی است، علت سازِ علتهاست، فاعل غیرمنفعل، موجِد و مبدِع است (۲۰۹/۴). اخوان همچنین خدا را «نور الانوار و محضِ وجود» می‌نامند (۳۴۲/۳؛ قس: «اثولوجیا»، ۱۱۹). اخوان دربارهٔ آفرینندگی خدا، غالباً واژهٔ ابداع و

اختراع را به‌کار می‌برند، اما میان خلق و ابداع فرق می‌نهند؛ خلق یعنی ایجاد چیزی از چیزی دیگر، اما ابداع، ایجاد چیزی از نه چیز (لاشیء) است. کلام خدا ابداع است؛ هنگامی که چیزی را اراده می‌کند، یعنی ابداع می‌کند، می‌گوید: باش یا هست شو، آن چیز هست می‌شود (۵۱۷/۳). اکنون اگر از هستی اشیا پیش از آنکه هست شوند، پرسیده شود، پاسخ اخوان این است که چیزها، اعیان یا صورتهای غیریاتند که خدا آنها را افاضه و ابداع کرده است، همانگونه که اعداد، اعیان یا صورتهایی دیگر باشنده‌اند که در اندیشه، به وسیلهٔ تکرار از واحد، پدید آمده‌اند. اشیا پیش از ابداع و اختراع آنها از سوی خدا، در علم او بوده‌اند، همانگونه که واحد، پیش از ظهور عدد از آن در اندیشه‌های انسانها، آنگونه که بوده است، تغییر نمی‌کند (۳۴۸/۳-۳۴۹، نیز نک: ۵۱۷-۵۱۸). در اینجا باید اشاره کرد که اخوان مفهوم ابداع و مبدع را از «اثولوجیا» گرفته‌اند (ص ۶، ۷۱، ۱۱۳).

اما از سوی دیگر، خدا اجسام را خود پدید نمی‌آورد، بلکه کار او تنها ابداع و اختراع است؛ تألیف، ترکیب، ساختنها و حرکات که به وسیلهٔ افزارها و آلات، در زمان و مکان، روی می‌دهد، به فرمان خدا، از سوی فرشتگان مأمور او انجام می‌گیرد، مانند فرمان پادشاهان و رئیسان به بردگان، کارگزاران و سپاهیانشان (۱۲۶/۲، ۱۲۸). اخوان همچنین تأکید می‌کنند که هستی جهان از سوی خدا، مانند وجود خانه و معمار یا بنا نیست که پس از ساخته شدن، موجودی مستقل و از سازنده بی‌نیاز باشد؛ زیرا بنای خانه ترکیب و بر هم نهادن چیزهایی است، مانند خاک، آب، سنگ و آجر، گچ، چوب و مانند اینها، در حالی که ابداع و اختراع، ترکیب و بر هم نهادن نیست، بلکه احداث و اختراع از نیستی به هستی است؛ مثال آن، سخن گوینده و نوشتهٔ نویسنده است، زیرا سخن گفتن مانند ابداع، و نوشتن مانند ترکیب است. از این‌روست که چون گوینده از سخن باز ایستد، وجود سخن از میان می‌رود، اما اگر نویسنده از نوشتن باز ایستد، نوشته همچنان موجود است و باطل نمی‌شود؛ پس وجود جهان از خدا، مانند سخن از گوینده است که اگر سخن نگوید، سخن نابود می‌شود (۳۵۰/۳-۳۵۱، نیز ۳۳۷).

از سوی دیگر، دانسته‌های خدا، مانند صورتهای ساخته‌ها، در ذهن یا اندیشهٔ سازندگان، پیش از بیرون کردن آنها در مواد صنایعشان، یا مانند صورت معقولات در ذهن و تصور عاقلان نیست، بلکه دانسته‌های خدا، مانند هستی عدد در واحد است. خدا مانند صنعتگران نیست که الگوهای از پیش ساخته به وسیلهٔ استادانشان دارند، بلکه علم خدا از ذات اوست، همانگونه که عدد از ذات واحد است (۳۴۹/۳؛ نک: «اثولوجیا»، ۱۶۲-۱۶۳).

جهان، مراتب فیض و آفرینش: پیش‌تر به این نکته اشاره شد که عناصر تفکر و جهان‌بینی نوافلاطونی در جهان‌بینی تلفیقی اخوان جای ویژه‌ای دارد. نظریه و مفهوم «فیض یا صدور» یکی از مشخصات خداشناسی و جهان‌شناسی نوافلاطونی است. هستی و جهان نزد اخوان، همانگونه که نزد فلوطین و نوافلاطونیان دیگر یافت می‌شود، دارای سلسله مراتب است، اما این سلسله مراتب نزد اخوان مفصل‌تر و پیچیده‌تر است. ویژگی نظریهٔ فیض نزد اخوان در این است که ایشان بینش نوافلاطونی را با نظریات فیثاغورسیان دربارهٔ اعداد به‌هم می‌آمیزند که سرچشمهٔ آن را به احتمال زیاد باید نزد صابئان حران جست و جو کرد؛ زیرا نظریهٔ فیض یا صدور در مکاتب گنوستیکی نیز ــ هرچند در قالبی اسطوره‌ای ــ یافت می‌شود.

دربارهٔ انگیزهٔ آفرینش، اخوان حدیثی را از یکی از پیامبران نقل می‌کنند که در مناجاتش با خدا از وی پرسید که چرا آفریدگان را آفریدی؟ خدا به‌گونه‌ای رمزآمیز پاسخ داد که من گنجی نهفته بودم، آکنده از خیرات و فضایل و شناخته شده نبودم، خواستم شناخته شوم. سپس اخوان این پاسخ را بدین‌گونه توضیح می‌دهند که اگر آفریدگان را نیافریده بودم، آن فضایل و خیرات که آنها را در شگرفیهای آفرینش و ساخته‌هایم آشکار کردم ــ و زبانها از رسیدن به کُنه صفات آنها فرومانده و عقلها از کنه معرفت بر حقایق آنها ناتوانند ــ پنهان می‌ماندند (۳۵۶/۳).

در جای دیگری گفته می‌شود که چون خدا هستی تام و دارای کمال فضایل است و نیز به موجودات، پیش از هستی آنها آگاه است و هرگاه بخواهد می‌تواند آنها را ایجاد کند، شایستهٔ حکمت نبود که آن فضایل را در خودش زندانی کند و از بخشش و فیض آنها خودداری ورزد، پس بایستهٔ حکمت بود که خدا افاضهٔ جود و فضایل کند، همانگونه که خورشید افاضهٔ نور و روشنایی می‌کند. بدین‌سان دوام فیض او متصل و متواتر و ناگسستنی است. نخستین فیض، عقل فعال نامیده می‌شود که جوهری است بسیط، روحانی، نورناب و در غایت تمام و کمال و فضایل است و در آن صورتهای همهٔ چیزها یافت می‌شود. از عقل فعال، فیض دیگری پدید آمد که در رتبهٔ فروتر از او بود و عقل منفعل، یا نفس کلی نام دارد. این نیز جوهری است روحانی و بسیط و پذیرای صورتها و فضایل ــ به ترتیب و نظام ــ از عقل فعال، همانگونه که شاگرد از استادش پذیرای آموزش است. از نفس (کلی) نیز فیض دیگری پدید آمد، در رتبهٔ فروتر از آن، به‌نام هیولای اولیٰ (مادهٔ نخستین) که جوهری بسیط و روحانی است، و در طی زمان، از نفس پذیرای صورتها و شکلها، یکی پس از دیگری است. نخستین صورتی که این ماده پذیرفت، درازا، پهنا و ژرفا بود و بدین‌سان جسم مطلق شد که هیولای ثانی (مادهٔ دومین) است. با پدید آمدن جسم، به علت نقصان رتبهٔ آن از جوهرهای روحانی و غلظت آن و دوریش از علت نخستین، جوهر دیگری از آن پدید نیامد (۱۹۶/۳-۱۹۷، نک: ۱۸۷، که در آنجا واژهٔ انبجاس که تعبیری فلوطینی است، به‌کار می‌رود، نیز نک: ۱۸۴، ۴۶۵).

از سوی دیگر، چنانکه اشاره شد، اخوان نظریهٔ فیض را با نظریهٔ خود دربارهٔ اعداد به هم می‌آمیزند و می‌گویند: نخستین چیزی که خدا، از نور وحدانیت خود اختراع و ابداع کرد، جوهر بسیطی بود به نام عقل فعال، همانگونه که «دو» را از واحد، با تکرار آن، پدید آورد. آنگاه نفس کلی را از نور عقل پدید آورد، بدان‌سان که ۳ را با افزودن ۱ بر ۲ پدید

آورد. پس از آن مادهٔ نخستین را از حرکت نفس پدید آورد، به همان‌سان که ۴ را با افزودن ۱ بر ۳ پدید آورد؛ سپس دیگر موجودات را از ماده پدید آورد و با واسطهٔ عقل و نفس مرتب ساخت، به همان شیوه که سایر اعداد را از ۴، با افزودن عدد پیش از آن به آن ایجاد کرد. آنگاه گفته می‌شود که اگر در ترکیب عدد از واحدِ پیش از ۲ و پیدایش آن از واحد تأمل شود، بهترین دلیل بر یکتایی خدا و چگونگی ابداع چیزها از سوی اوست، زیرا واحد پیش از ۲ ــ هرچند وجود اعداد و ترکیب آنها از آن تصور می‌شود ــ آنگونه که در خود بوده است، نه دگرگون می‌شود، نه تجزیه؛ به‌همین سان خدا که اشیا را از نور یکتایی خود اختراع و ابداع کرده و پدید آورده است و قوام، بقاء، تمام و کمال آنها از اوست، آنگونه که در یکتایی خود پیش از ابداع اشیا بوده است، دگرگون نشده است. بدین‌سان نسبت و پیوند خدا با موجودات، مانند نسبت واحد با عدد است، یعنی همانگونه که واحد، اصل عدد و خاستگاه و آغاز و پایان آن است، خدا نیز علت چیزها، آفرینندهٔ آنها و آغاز و پایان آنهاست و نیز به‌همان سان که واحد جزء و همانندی در عدد ندارد، خدا را نیز در میان آفریدگانش همانند و شبیهی نیست و باز همانگونه که واحد فراگیر همهٔ اعداد است، خدا هم آگاه به اشیا و ماهیات آنهاست (۵۴/۱-۵۵).

از سوی دیگر، برای اخوان، مانند فیثاغورسیان، عدد ۴ اهمیتی ویژه دارد. ایشان برپایهٔ این نظریه، همهٔ موجودات را چهارگانه می‌شمارند، مانند طبایع چهارگانه (گرمی، سردی، تری، خشکی)؛ ارکان یا عناصر چهارگانه (آتش، هوا، آب، خاک)؛ اخلاط چهارگانه (خون، بلغم، صفرا، سودا)؛ زمانهای چهارگانه (بهار، تابستان، پاییز، زمستان) و نیز مکوّنات چهارگانه (معدن، گیاه، جانور، انسان)؛ و بدین‌سان بیشتر امور طبیعی برای اینکه مطابق با امور روحانیِ برتر از امور طبیعی شوند، چهارگانه‌اند؛ زیرا چیزهای برتر از طبیعت نیز چهارگانه‌اند: خدا، عقل کلی فعال، نفس کلی و مادهٔ نخستین. هیچ یک از اینها جسم نیست (۵۲/۱-۵۳). اخوان همچنین آفرینش عقل فعال را ابداع اول و خلق اکمل، و آفرینش نفس کلی را ابداع دوم می‌نامند (۲۱۲/۴). دلبستگی اخوان به نظریهٔ فیثاغورسیان دربارهٔ اعداد به اندازه‌ای است که سراسر جهان را با پیوندهای عددی و ترکیبات آنها مرتبط می‌کنند. اخوان می‌گویند که حکیمان فیثاغورسی حق همه‌چیز را ادا کرده‌اند، با این نظریه که طبیعت موجودات، مطابق طبیعت عدد است، موجودات را برپایهٔ دو تایی و دوگانگی و سه‌تایی و به همین ترتیب، بنا می‌کنند و به شرح آنها می‌پردازند و نتیجه می‌گیرند که در جهان عددی یافت نمی‌شود، جز آنکه خدا جنسی از موجودات را مطابق آن عدد آفریده است (۱۹۹/۳-۲۰۸).

پس از اینکه عقل، نفس کلی و مادهٔ نخستین ابداع یا آفریده شدند، سلسلهٔ موجودات بدین‌سان شکل گرفت: نفس به سوی جسم گرایید و در آن صورتها، شکلها و رنگهایی را پدید آورد، تا آن را با فضایل و نکوییهایی که جسم پذیرای آنها بود، کامل کند. نخستین صورتی که نفس در جسم پدید آورد، شکل کروی بود که برترین همهٔ شکلهاست و آن را به حرکت دوری در آورد که برترین شکلهای حرکت است و برخی از این شکلها را در درون برخی دیگر مرتب ساخت، از سپهر محیط گرفته تا منتهای مرکز زمین؛ اینها ۱۱ کره‌اند، و کل آنها جهانی یگانه با نظامی کلی پدید آورد؛ زمین به علت دوریش از سپهر محیط، غلیظ ترین و تاریک ترین اجسام شد و سپهر محیط، به علت نزدیکیش به مادهٔ نخستین که جوهری است بسیط، لطیف‌ترین، روحانی‌ترین و درخشان‌ترین اجسام گردید. ماده نیز به علت دوریش از آفریننده، رتبه‌ای فروتر از عقل و نفس یافت، زیرا ماده (هیولی) گرچه جوهری است بسیط، روحانی و معقول، ولی علاّم و فعال نیست، بلکه پذیرای آثار نفس، در طی زمان، و بدین‌سان، منفعل است؛ اما نفس که آن نیز جوهری بسیط و روحانی است، علام بالقوه و فعال بالطبع است، و پذیرای فضایل عقل و بی‌نیاز از زمان، و با به جنبش درآوردن ماده، در طی زمان، فعال در آن است؛ عقل نیز که جوهری است بسیط و روحانی، بسیط تر از نفس و اشرف از آن است، و پذیرای تأیید الٰهی و علام بالفعل، و یاری کنندهٔ نفس بدون زمان است (۱۹۷/۳-۱۹۸).

ساختار جهان و افلاک نزد اخوان همان است که نزد بطلمیوس یافت می‌شود، آمیخته با عناصری از احکام نجوم، دربارهٔ سعد و نحس کواکب سیار (۱۱۵/۱ به بعد، ۱۲۴، ۱۲۶-۱۳۶). از سوی دیگر، اخوان کل جسم جهان را همانند جسم یک انسان می‌دانند و همهٔ سپهرها و طبقات آسمانها و ستارگان سپهرها، ارکانِ طبایع و مولدات را به منزلهٔ اعضا و مفاصل پیکر انسانی می‌شمارند و به شرح آن می‌پردازند (۱۴۳/۲-۱۴۴، ۲۳۲/۴-۲۳۷؛ *الرسالة الجامعة*، ۲۶۳ به بعد). همهٔ جهان یک کُره است که هوا از هر سو آن‌را فرا گرفته است (۲۴۰/۴، ۲۷۳) و خلأ وجود ندارد (۴۴۶/۱).

اخوان در تعریف طبیعت، آن را یکی از نیروهای نفس کلی می‌دانند که در همهٔ اجسام زیر سپهر ماه پراکنده، و در همهٔ اجزاء آن ساری است، و در اصطلاح شرعی، فرشتگان موکل به نگهداشت جهان و سامان دادن آفریدگان، نامیده می‌شوند (۶۳/۲، ۱۳۲-۱۳۳). موجودات زیر سپهرماه، از دیدگاه اخوان، دارای سلسله مراتبند و در زیر یکدیگر قرار دارند؛ پایان هر یک به‌آغاز دیگری پیوسته‌است، مانند ترکیب اعداد و ترتیب سپهرها؛ آغاز معدن پیوسته بر خاک و پایان آن گیاه است؛ پایان معدن دنبلان زمینی و پنبه است؛ پایان گیاه نیز پیوسته به حیوان، پایان انسان پیوسته به فرشتگان است که خودشان نیز مقامات و مراتبی دارند و پایانشان به آغازشان پیوسته است. نخستین مرتبهٔ گیاه، پس از خاک، «خضراء دمن» است و پایان آن نخل است؛ نخل واپسین مرتبهٔ گیاهی پیش از مرتبهٔ حیوانیت است؛ زیرا نخل گیاهی حیوانی است و هر چند جسم آن گیاهی است، اما دارای احوال و افعالی است غیر از احوال گیاه؛ نرینه‌های آن غیر از مادینه‌های آن است؛ اگر سرش بریده شود، خشک می‌شود؛ پس نخل از لحاظ جسم، گیاه و از لحاظ نفس، حیوان است (۲۷۶/۴-۲۷۸، نیز: ۱۶۷/۲-۱۶۸، ۱۷۲-۱۷۵، در ستایش نخل و شگفتیهای آن، نک: ۳۰۱/۲-۳۰۵).

اخـوان همچنین در پیـروی از نظریهٔ فیثاغـورس و نوفیثاغورسیان، معتقدند که سپهرها و ستارگان در جنبشها و چرخشهایشان، نغمه‌ها و آهنگهای دلپذیر دارند؛ همانگونه که نغمه‌های خنیاگران، روحهای افراد انسان را که در جهان پیدایش و تباهیند، به یاد جهان افلاک می‌اندازد، نغمه‌های جنبشهای سپهرها و ستارگان نیز، شادی عالم ارواح را به یاد روحها می‌آورد که در آنجایند. خردمندان می‌دانند که جنبشهای اجسام کیهانی و نغمه‌های آنها، برای ساکنان آنها لذت‌بخش و شادی آفرین است، چنانکه تارهای عود موجب لذت و شادی برای اهل این جهان می‌شود و بدین‌سان در روحهای اینان شوق صعود به آن سپهرها را پدید می‌آورد، همانگونه که روح «هرمس مثلث بالحکمة»، یعنی ادریس پیامبر، پس از صفای روحش به آنها صعود کرد، و فیثاغورس پس از پالودگی از پلشتیهای شهوات جسمانی و لطیف شدن با اندیشه‌های پیوسته و ریاضتهای عددی، هندسی و موسیقایی، آن نغمه‌ها و آهنگها را می‌شنید (۲۰۷/۱، ۲۲۵-۲۲۶، ۹۰/۳-۹۴).

نکتهٔ توجه‌انگیز و مهم دیگر در جهان‌شناسی اخوان، این نظریـه است که جهـان یک انسان بـزرگ است. اصل نظریـهٔ «جهان بـزرگ» و «جهان کوچک» (عالم کبیر و عالم صغیر[1]) به یونان باز می‌گردد. ارسطو نخستین فیلسوفی است که انسان را جهان کوچک نامیده است («طبیعت[2]»، کتاب VIII، فصل 2، 252b). پس از وی، تفصیل این نظریه در مکتب رواقیان و به‌ویژه نزد پسایدنیوس[3] (ح ۱۳۵-۵۱ ق‌م) یافت می‌شود. پسایدنیوس صریحاً انسان را جهان کوچک می‌نامد؛ زیرا انسان نه‌تنها در برگیرندهٔ عناصر چهارگانه است ــ چیزی که دربارهٔ کوچک‌ترین موجود زنده نیز صدق می‌کند ــ بلکه تمامی نیروهای جهان را نیز در خود یگانه کرده است؛ در جهان بزرگ، خدایان، عناصر چهارگانه، جانوران و گیاهان وجود دارند؛ انسان همهٔ این نیروها را در خویـش دارد. نیروی الٰهی او قـوهٔ ناطقه یا عاقلـهٔ اوست (نک: *پاولی*، XXII(1)/166-167). دو اصطلاح عالم کبیر و عالم صغیر، از راه ترجمه‌ها به حوزهٔ تفکر اسلامی راه یافت. این نظریه به ویژه در نوشته‌های هرمسی ـ گنوستیکی یافت می‌شود. در *سر الخلیقه* از عالم کبیر و عالم صغیر نام برده می‌شود (بلیناس، ۱۱۴، ۳۹۴، ۴۳۲، ۴۴۵).

در آغـاز کتاب هرمسـی *استوطاس* گفته مـی‌شود که خـدا آفرینش جهان بزرگ را پیش از جهان کوچک آغاز کرد (ص ۲، قس: ۳، ۶، ۱۴، ۱۷). در منابع عربی اصطلاح انسان همچون جهان کوچک حتیٰ به افلاطون نسبت داده می‌شود (نک: «رسالة فی آراء»، ۳۱۱). این نظریه، در جهان‌بینی ایران باستان نیز ریشه دارد. در میان ۲۱ بخش یا «نسک» از *اوستا* یکی دامدات نسک نام داشته که دربارهٔ آفرینش بوده است و اکنون در دست نیست، ولی محتوای آن در بخشهای مختلفی از ادبیات پهلوی، به‌ویژه در بندهشن یافت می‌شود که عمدتاً خلاصه‌ای از آن نسک است. در فصل ۲۸ این کتاب از پیکر انسان همچون مقابل گیتـی و نیز از همسانـی آن‌دو به تفصیل سخن مـی‌رود (ص ۱۲۳-۱۲۶؛ نیـز نک: ویدن‌گرن، 55-49).

اما این نظریه نزد اخوان چگونه است؟ در یک جا می‌گویند: جهان ــ یعنی همهٔ طبقات آسمان و زمین و هر چه از آفریدگان در آن است ــ همچون انسان بزرگ است؛ زیرا می‌بینند که جهان با همهٔ سپهرها و طبقات آسمانها، و عناصر و مولدات آن یک جسم واحد است، و نیز یک نیروی روحی (نفسی) یگانه در همهٔ اجزاء جسم آن، جریان دارد، درست مانند جریان روح یک انسان در همهٔ اجزاء پیکر او (۲۴/۲-۲۵).

در جای دیگری گفته می‌شود: هنگامی که حکیمان می‌گویند که جهان یک انسان بزرگ و انسان یک جهان کوچک است، بدین‌معناست که جهان، یعنی سپهر محیط و همهٔ موجوداتی که در بردارد ــ از جوهرها و عرضها ــ دارای جسم و نفس است و حکم جسم جهان با همهٔ اجزاء مرکب و بسیط و پدید آمده، مانند حکم جسم یک انسان یا یک حیوان با همهٔ اعضا و شکلهای گوناگون پیکر آنهاست؛ حکم نفس جهان نیز، با همهٔ نیروهای جاری در اجزاء جسم آن که جنبش بخش و سامان ده اجناس موجودات و انواع و اشخاص آنهاست، همچون حکم نفس یک انسان یا حیوان است که در همهٔ اجزاء پیکر او جریان دارد و محرک و سامان ده هریک از اعضا و حواس تن اوست. مقصود ما از جسم کلی، همهٔ پیکر جهان است و نفس کلی، یعنی نفس همهٔ جهان؛ عقل کلی، یعنی نیروی الٰهی پشتیبان نیرو بخش به نفس کلی؛ طبیعت کلی، یعنی نیروی نفس کلی جاری در همهٔ اجسام؛ هیولی، یعنی جوهری دارای درازا، پهنا و ژرفا که بدین‌گونه جسم مطلق می‌شود؛ و نفوس جزئی متحرک، یعنی نیروهای نفوس حیوانی، گیاهی و معدنی که در اجسام جزئی جریان دارند و جنبش بخش و سامان ده آنهایند و به وسیلهٔ آنها و از آنها، یکایک افعال اشخاص در زیر سپهر ماه، آشکار می‌شود. بدین‌سان روشن می‌شود که حکم جهان و امور آن ــ با همهٔ اجسام موجود در آن و با همـهٔ اختلاف در صورتها و گوناگونـی شکلها، و مغایرت اعـراض آنها ــ در حکم جسم یک انسان یا یک حیوان است با همهٔ اجزاء آن در صورتهای گوناگون؛ و حکم جریان نیروهای نفس جهان، در همهٔ اجزاء جسم آن، همچون حکم جریان نیروهای نفس یک انسان در همهٔ اجزاء پیکر و مفاصل تن اوست (۲۱۲/۳-۲۱۴).

انسان: اخوان بر این نکته تأکید می‌کنند که صورت انسان، بزرگ‌ترین دلیل و حجت خدا بر خلق اوست؛ زیرا صورت انسان کتابی است که خدا آن را به دست خود نوشته است (۱۲/۴). دربارهٔ *رسالهٔ جامعه* گفته می‌شود که اکثر غرض و هدف اخوان از نوشتن آن، روشن کردن این نکته است که حکیمان گفته‌اند و دانشوران آن را از کتابهای فیلسوفان الٰهی پیشین ترجمه کرده‌اند که انسان جهان کوچک و کتابی است که خدا آن را به دست خویش نوشته است (*الرسالة الجامعة*،

---

1. makros kosmos, mikros kosmos 2. *Physics*. 3. Poseidōnios

۱۱۹). انسان کتابی است آکنده از دانشها و راهی است مستقیم، کشیده شده میان بهشت و دوزخ (۴۷۵/۲). انسان کامل‌ترین موجودات و باشنده های زیر سپهر ماه است و پیکر او جزئی از اجزاء همهٔ جهان است (۴۷۶/۲). آدم خاکی پدر انسانها، فرمانروای زمین و پروردگار همهٔ چیزهایی است که در آن است (۴۲۷/۳).

دربارهٔ ماهیت انسان و حقیقت معنای او، اخوان گفته‌های حکیمان و نظریات گوناگون ایشان را نقل می‌کنند: انسان مجموعه‌ای است ساخته شده از گوشت، خون و استخوان؛ یا مجموعه‌ای از پیکر جسمانی و روح نفسانی یا روحانی است؛ انسان در حقیقت همان نفس ناطقه، و جسمش پیراهنی یا غلافی است که آن را پوشانده است. در ماهیت نفس نیز حکیمان اختلاف نظر دارند: ۱. نفس جسمی است لطیف، نادیدنی و نامحسوس؛ ۲. جوهری است روحانی غیر از جسم، معقول است و محسوس نیست و پس از مرگ ماندگار است؛ ۳. نفس، عرضی است که از آمیزه‌های تن و اخلاط جسم پدید می‌آید و با مرگ تن از میان می‌رود و وجودی جز با جسم ندارد؛ این عقیدهٔ «جسمیون» است که جز چیزهای محسوس را نمی‌شناسند (۳۷۱/۳-۳۷۲).

اخوان خود بر این اعتقادند که پیکر انسان، جسمی است بر هم نهاده از گوشت، خون، استخوان، رگ و عصب و مانند آنها؛ اما نفس، یعنی روح جوهری است آسمانی، نورانی و زنده؛ بالقوه دارای آگاهی و ادراک است، بالطبع فعال است و تا موجود است، لحظه‌ای آرام نمی‌گیرد (۲۹۰/۳).

از سوی دیگر، اخوان این نظریه را رد می‌کنند که روح زاییدهٔ آمیزه‌ای از جسم است، زیرا جسم جز متحرک یا ساکن به تصور نمی‌آید، اگر از حیث جسم بودن، متحرک باشد، لازم است که هر جسمی جنبنده باشد و نیز اگر ساکن باشد، ناگزیر باید هر جسمی ساکن باشد، در حالی که چنین نیست؛ برخی اجسام همواره متحرکند، برخی گاه متحرکند و گاه ساکن، مانند هوا، آب، آتش، حیوان و گیاه؛ این نشانهٔ آن است که چیزی آنها را می‌جنباند، یا ساکن می‌سازد. پس روح نه جسم است و نه عرضی از اعراض وابسته به جسم و زاییدهٔ آن، زیرا عرض به خود ایستاده نیست و کنشی ندارد؛ زیرا کنش خود یکی از اعراض و قائم به کنندهٔ آن است (۳۷۳/۳-۳۷۴).

اخوان در *رسائل* فصلی را به آفرینش آدم اختصاص داده‌اند و منبع اطلاعشان را «برخی از کتابهای بنی اسرائیل» می‌شمارند. در این فصل، به تفصیل گفته می‌شود که خدا آدم را از ۴ چیز بر هم نهاد و آفرید: تر، خشک، گرم و سرد؛ زیرا نخست او را از خاک و آب آفرید و سپس در او نَفسی و روحی دمید، خشکی پیکر او از خاک، تری او از آب، گرمی او از نفس و سردی او از روح است؛ سپس به سرگذشت آدم و نسل او و خلقیات او پرداخته می‌شود (۳۰۰/۱-۳۰۲). در اینجا باید اشاره کرد که بخش نخست این گزارش، تقریباً با عین عبارات آن، در *عیون الاخبار* ابن قتیبه (د ۲۷۶ق/۸۸۹م) یافت می‌شود که منبع گزارش *تورات* معرفی شده است (۷۳/۲-۷۴؛ دربارهٔ آفرینش و سرگذشت آدم، نیز نک: *رسائل*، ۲۲۸/۲ به بعد). در *رسائل* نیز، آنچه در *کتاب مقدس* آمده که خدا انسان را به صورت و مثال خود آفریده است، دیده می‌شود (۲۰۶/۴؛ نک: سفر پیدایش، ۱:۲۶-۲۷).

از سوی دیگر، اخوان در پیروی از نظریهٔ گنوستیکی ـ هرمسی، انسان را در دو مقوله می‌گنجانند: انسانْ از یک سوی «انسان جزئی»، یعنی اشخاص انسان، و از سوی دیگر «انسان مطلق» است؛ همهٔ انسانها اشخاصی از انسان مطلقند که اخوان او را خلیفهٔ خدا در روی زمین، از روز آفرینش آدم تا روز رستاخیز بزرگ می‌شمارند و انسان مطلق را همان روح کلی انسان می‌دانند که در همهٔ افراد انسان موجود است. این انسان مطلق، در سرشت خود شایستگی دارد که همهٔ اخلاق بشری، همهٔ دانشهای انسانی و هنرهای فلسفی را پذیرا باشد؛ آن انسان در همهٔ زمانها و دورانها وجود دارد و همراه هر فردی از افراد انسانی است و کردارها، دانشها، اخلاق و هنرهای او در انسان آشکار می‌شود (۳۰۶/۱). اخوان به احتمال زیاد، اصل این تقسیم‌بندی را نیز ــ مانند بسیاری مطالب دیگر ــ از *اثولوجیا* گرفته‌اند که در آن، سخن از «انسان حسی» می‌رود که انگارهٔ (صنم) «انسان اول»است، و سپس انسان دوم و سوم که در جهان جسمانی زیرینند («اثولوجیا»، ۱۴۴-۱۴۶)؛ سرچشمهٔ این اندیشه‌ها، همان نظریهٔ مشهور گنوستیکی دربارهٔ «انسان نخستین» یا «انسان آغازین» است.

پیش‌تر گفته شد که اخوان، انسان را جهان کوچک می‌نامند، و چنانکه در *رسالهٔ جامعه* گفته‌اند، هدف اصلی ایشان شناختن و شناساندن این جهان کوچک است و شناختن انسان را وسیله‌ای برای شناختن خدا می‌شمارند. اکنون اخوان می‌گویند: چون حکیمان پیشین به این گیتی جسمانی نگریستند و ظواهر امور آن را احساس کردند و به احوال آن اندیشیدند، به این نکته پی بردند که در میان همهٔ اجزاء گیتی، هیچ جزئی با ساختاری تمام‌تر و صورتی کامل‌تر و در مجموع همانندتر به جهان بزرگ، جز انسان نیافتند؛ زیرا انسان گرد آمده‌ای از پیکر جسمانی و نفس روحانی است و بدین‌سان در ساختار پیکر او نمونه‌ای از همهٔ موجوداتی یافتند که در گیتی جسمانی از شگرفیهای ترکیب سپهرها، برجهای گوناگون آن، حرکتهای ستارگان، ترکیب عناصر و امهات، اختلاف گوهرهای معدنی و شکلهای گیاهان و جانوران یافت می‌شود؛ و چون صورت انسان را بدین‌گونه یافتند، آن را جهان کوچک نامیدند. اخوان سپس به تفصیل و در چند جا همسانی و همانندی پیکر انسان را با ساختار جهان بزرگ، وصف می‌کنند (نک: ۴۵۶/۲-۴۶۰، نیز نک: ۴۷۷: نفس انسان در میان نفوس جزئی همانندترین به نفس کلی است که روح همهٔ گیتی است، نیز ۲۱۳/۴، ۲۳۴-۲۳۵).

از سوی دیگر، انسان موجودی است دوگانه، بر هم نهاده‌ای از پیکر جسمانی و نفس روحانی، و این دو جوهر دارای صفات متباین و احوال متضادند. انسان به‌سبب پیکرش خواستار بقای در دنیا و جاودانگی در آن است و به سبب نفس روحانیش طالب جهان آخرت و در آرزوی رسیدن به آن است. بدین‌سان بیشتر امور انسان و احوال او، دوگانه و

متضاد است (۲۵۹/۱، دربارهٔ صفات ویژهٔ جسم و روح انسان، نک: ۲۶۰).

از دیدگاه اخوان، انسانیت دارای مراتبی است. نخستین مرتبهٔ انسانیت که در پی مرتبهٔ حیوانیت می‌آید، مرتبهٔ کسانی است که چیزی جز محسوس نمی‌دانند و در دانشها جز امور جسمانی نمی‌شناسند و جز در تکاپوی بهبودِ پیکرهایشان نیستند؛ تنها به دنیا دلبسته‌اند و در آرزوی جاودانگی درآنند، با اینکه می‌دانند به این آرزو نمی‌رسند، به شیوهٔ جانوران می‌زیند و در جمع مال و ذخایر دنیایی حریصند. اینان، هرچند پیکرهایشان صورت انسانی دارد، کارهای روحهایشان، حیوانی و نباتی است. اما رتبهٔ انسانیتی که در پی مرتبهٔ فرشتگان می‌آید، این است که انسان بکوشد تا هرگونه کردار و اخلاق نکوهیده را که از کودکی به آن خو گرفته است، کنار نهد و اضداد آنها را از اخلاق پسندیده به‌دست آورد، دانشهای حقیقی را بیاموزد، به عقاید درست باور داشته باشد، تا اینکه انسانی نیکوکردار و ارجمند شود و روحش فرشته‌ای بالقوه، و پس از جدایی از تن، فرشته‌ای بالفعل گردد و به ملکوت آسمان عروج کند و در زمرهٔ فرشتگان درآید و با پروردگارش روبه‌رو شود (۱۷۱/۲، ۱۷۲، نیز نک: ۳۱۱/۱-۳۱۲، مراتب پنجگانهٔ روحها).

چنانکه پیش از این اشاره شد، اخوان در پیروی از اعتقاد گنوستیکها، همواره بر «پرستاری نفس» تأکید می‌کنند و از نجات آن از اسارت طبیعت و ماده و بازگشت آن به خاستگاه آغازین روحانی آن در ملأ اعلیٰ سخن می‌گویند (نک: ۴۴۹/۲، ۴۵۴). از دیدگاه اخوان نفس کلی نیز سرانجام به جهان روحانی و حالت نخستین خود، پیش از تعلق به جسم، باز می‌گردد؛ اما این بازگشت، پس از سپری شدن دورانها و زمانهای دراز روی می‌دهد، یعنی هنگامی که جهان جسمانی، پس از جدا شدن نفس کلی از آن، ویران خواهد شد؛ سپهرها از حرکت و ستارگان از مسیر خود، و عناصر از درهم آمیختن باز می‌ایستند؛ گیاه و حیوان و معادن تباه می‌شوند؛ جسم صورتها و شکلهای خود را از دست می‌دهد؛ این هنگامی است که نفس جهانی از جسم آن رویگردان مـی‌شود و به جهان خـویش روی مـی‌آورد و به علت نخستین خـود می‌پیوندد و با او متحد می‌شود (۳۵۴/۳- ۳۵۵). از این روست که می‌توان گفت، فرا زیستن روح و جاودانگی آن، مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مسأله در جهان‌بینـی اخوان به‌شمار مـی‌رود و نیز از این جاست کـه ایشان به مسألهٔ معاد و رستاخیز می‌پردازند و همچنین در این موضوع است که جنبه‌های مشخص تفکر گنوستیکی اخوان آشکار می‌شود.

اخوان رسالهٔ ۳۸ را به مسألهٔ «بعث و قیامت» اختصاص داده‌اند. ایشان مباحث مربوط به بعث و قیامت را دانشی غامض و سرّی لطیف می‌شمارند که مبتدیان در علوم فلسفی، جز تسلیم و ایمان و تصدیقِ آنچه مُخبران صادق از سوی خدا، به وسیلهٔ وحی و الهام دریافته‌اند، راهی به آن ندارند؛ اما کسانی که تنها به تسلیم و تصدیق بسنده نمی‌کنند و خواهان برهانهای عقلی و ادلهٔ فلسفیند، ناگزیر باید دارای روحهایی پالوده، دلهایی صافی، گوشهایی شنوا و اخلاقی پاکیزه باشند و به عقاید و مذاهب گوناگون تعصب نورزند؛ با وجود این در دانشهای فلسفی مانند علم حساب، هندسه، منطق و طبیعیات ورزیده باشند و سپس در دانشهای الٰهی نظر کنند (۲۹۱/۳-۲۹۲).

نخستین وسیلهٔ شناخت قیامت و معاد، شناخت نفس و جوهر آن است. هر انسانی که نفس خود را نشناسد و فرق میان نفس و تن را نداند، تنها به‌کار بهبود تن همت می‌گمارد و امر معاد و حقیقت آخرت را از یاد می‌برد؛ اما اگر انسان نفس خود و حقیقت جوهر آن را بشناسد، همتش در بیشتر احوال، مصروف امر نفس می‌شود و بیشتر بر بهبود کار نفس و چگونگی حال آن پس از مرگ می‌اندیشد و به امر معاد یقین می‌کند (۲۸۸/۳-۲۸۹). علم معاد مغز و جوهر همهٔ دانشها و راز ویژهٔ اولیای خداست (۲۸۸/۳). اخوان بدترین انسانها را کسی می‌دانند که دین ندارد و به روز حساب ناباور است (۴۵۱/۳). شناخت معاد واپسین مرتبه‌ای است که انسان در شناختها به آن می‌رسد و ویژهٔ کسانی است که از عقلهای برتر و حکمت فلسفی برخوردارند، نه انسانهای دیگر (۳۰۲/۳). پس از شناخت خدا، هیچ چیزی ارجمندتر و سودمندتر از شناخت امر معاد و نشأت آخرت نیست و بهترین راه برای شناختن امر معاد این است که نفس خود را بشناسند و از جوهر آن و صفات شایستهٔ آن آگاه شوند (۵۲۳/۳). واژهٔ قیامت، مشتق از قیام است، یعنی برخاستن نفس از وقوعش در بلای خود، و بعث یعنی برانگیخته و بیدار شدن از خواب غفلت و نادانی است که در فارسی «رَست خیز» نامیده می‌شود (۲۹۲/۳).

از سوی دیگر، شرط فرزانگی نیست تا با کسانی که به برخاستن پیکرها یقین ندارند، از بعث نفوس سخن گفت؛ چون تصور برخاستن پیکرها آسان‌تر از تصور بعث نفوس است، زیرا بعث نفوس دانش ویژگان است و جز ورزیدگان در علوم الٰهی و معارف ربانی، از تصور آن ناتوانند. از اینجاست که اخوان به یارانشان سفارش می‌کنند تا از کسانی نباشند که در انتظار بعث پیکرها و در آرزوی برخاستن بدنهایند، چون این ستمی است بزرگ به خویشتن، بلکه انسان باید در انتظار بعث نفوس و در آرزوی فرا زیستن و رسیدن آنها به جهان روحانی و زندگی جاودانی باشد (۳۰۰/۳-۳۰۱). بازگشت نفوس نجات یافته به پیکرهای پوسیده در خاک، مرگ آنها در نادانی و غرقه شدن در تاریکیهای پیکرها و زندانی شدن در اسارت طبیعت و فرو شدن در دریای ماده است، اما بعث نفوس و برخاستن روحها، همانا بیدار شدن از خواب غفلت و نادانی، زندگی با روح معرفتها، بیرون شدن از تاریکیهای جهان اجسام طبیعی، نجات از دریای ماده و اسارت طبیعت، فرا رفتن به مدارج جهان ارواح، و بازگشت به جهان روحانی و جایگاه نورانی و سرای زندگانی است (۳۰۱/۳).

در این رهگذر باید یادآور شد که اخوان با تناسخ روحها سخت ستیزه، و آن‌را به سختی رد می‌کنند (نک: ۱۹۶/۳، ۳۶۵، ۳۶۴، ۳۷۰). برترین گروه در میان انسانها کسانیند که معتقدند هدف از بودن نفسها در این پیکرها برای مدتی در دنیا، این است که صورتهای آنها کامل شود و

استعدادهایشان از حد امکان و کمون به مرحلهٔ فعلیت و ظهور برسد، فضایل آنها با شناخت محسوسات و تصور معقولات، و آشنا شدن با دانشهای طبیعی و الٰهیات، کمال یابد، و این همه انگیزه باشد تا نفسها از خواب غفلت و نادانی بیدار، و به روح معرفتها زنده شوند، چشم بصیرتشان گشوده شود و جهان روحانی و سرای زندگانی را ببینند و برایشان روشن شود که در جهان غربت و جایگاه محنت و بلایند و بدانند که ما در دنیا عذاب می‌کشیم، هرچند به ظاهر در نعمتهاییم؛ مجبوریم و در ظاهر مختاریم؛ آزادگانیم درصورت بردگان که این فرمانروایان پنجگانه بر ما چیره‌اند: ۱. سپهر و ستارگان آن که ما در درون آن زندانی شده‌ایم؛ ۲. طبیعت و امور آن که با گرسنگی، تشنگی، شهوت، دردها، بیماریها و... در سرشت ما نهفته است؛ ۳. قانون (ناموس) با احکام و حدود، اوامر و نواهی، وعید و تهدید آن و رنجهای دیگری که در رعایت آن احکام باید بر خود هموار کنیم؛ ۴. فرمانروایان مسلط ستمگر که با زور و غلبه ما را بردگان خود ساخته‌اند؛ ۵. نیازمندی شدید ما به موادی که تن ما جز به آنها استوار نیست، مانند خوردنیها، آشامیدنیها، پوشاک و مسکن، مرکب و اثاث که باید در راه به دست آوردن آنها، رنجها بکشیم، مال بیندوزیم و آن را از دزدان و راهزنان و آفات بی‌شمار دیگر حفظ و حراست کنیم. اما کسانی که از چگونگی جهان دیگر و امر معاد آگاهند و برتری و ارجمندی و نعمتهای آن را می‌شناسند، جاودان بودن در دنیا و تحمل آفتها، بدیها، غمها و مصائب آن را آرزو نمی‌کنند (۳/۳۰۶-۳۰۹).

اخوان دربارهٔ پیدایش نفوس جزئی می‌گویند که پیکرها برای نفسها، مانند زهدان برای جنینند که چون ساختار و صورتش در آن کامل شود، به جهان می‌آید؛ حال این نفسها در آخرت نیز چنین است، یعنی هنگامی که از راه کسب دانشها و شناختها از راه حواس و تکامل صورت آنها با کسب معقولات و تجربه‌ها، از قوه به فعل درآیند، پس از جدایی از پیکرهایشان، دیگر از بودن در پیکرها بیزار می‌شوند، از ماده جدا می‌گردند، تا ملأ اعلیٰ بالا می‌روند و در شمار فرشتگان در می‌آیند و آن امور روحانی و صورتهای نورانی را که با حواس پنجگانه ادراک‌پذیر نیستند، مشاهده می‌کنند؛ اما نفوس جزئی که به شناخت حقایق اشیاء و اخلاق پسندیده آراسته نشوند، پس از جدایی از پیکرها، از جوهر خود سودی نمی‌برند، به ملأ اعلیٰ و ملکوت آسمانها راه نمی‌یابند، بلکه مقید در هوا باقی می‌مانند و بازیچهٔ شیطانهای شهوات جسمانی و عقاید فاسد می‌شوند و به قعر اجسام تیره و اسارت طبیعت جسمانی باز می‌گردند و در وحشت تاریکی و رنج و شکنجه به‌سر می‌برند تا روز رستاخیز بیاید (۳/۵-۷).

آخرت، همان پیدایش دوبارهٔ پس از مرگ است، و مرگ بقای روح پس از جدایی از تن؛ بهشت عالم ارواح، و دوزخ جهان اجسام است؛ بعث بیدار شدن روحها از خواب غفلت و نادانی است؛ رستاخیز برخاستن روح است از گورش، یعنی از پیکری که در آن بوده و از آن روی گردانده و دور شده است؛ حشر گرد آمدن نفوس جزئی به سوی نفس کلی و یگانه شدن برخی از آنها با برخی دیگر است؛ حساب، موافقت نفس کلی با نفوس جزئی است، در آنچه هنگام وجودشان با پیکرها کرده‌اند؛ صراط، راه راست با قصد رسیدن به خداست (۳/۳۹۷-۳۹۸).

نیروهای نفس و وسایل شناخت: روان‌شناسی و نظریهٔ شناخت نزد اخوان به هم پیوسته است. چنانکه دیدیم، نفس انسانی یکی از نیروهای نفس کلی (یا روح جهانی) است. نفس دارای نیروهای بی‌شمار است که هریک از آنها، در هریک از اعضای پیکر انسان، کنشی دارد، غیر از کنش عضو دیگر. نخست انسان، دارای ۵ حس بیرونی است: بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و پساوایی. محسوسات چیزهایی هستند که این حواس آنها را ادراک می‌کنند، و این ادراک شده‌ها، اعراضی در درون جسم طبیعیند که در حواس تأثیر می‌کنند و کیفیت مزاج آنها را دگرگون می‌سازند. احساس، به معنی آگاهی نیروهای حساس از تغییرات چگونگی مزاجهای حواس است (۲/۴۰۱، ۳/۲۴۱). اخوان کنشهای این حواس را به خبرآورانی تشبیه می‌کنند که نفس، آنها را به ناحیه‌ای در کشورش می‌گمارد تا خبرهای آن را برایش بیاورند (۲/۴۶۸). اخوان رسالهٔ ۲۴ را به «حاس و محسوس» اختصاص داده‌اند. اما نفس، در کنار نیروهای پنجگانهٔ جسمانی، همچنین دارای ۵ نیروی روحانی است با کنشهای ویژهٔ آنها: متخیله، مفکره، حافظه، ناطقه و صانعه. کار این نیروها، ادراک روحانی صورتهای معلومات، بدون مادهٔ آنهاست. اما حواس بیرونی، محسوسات خود را در ماده ادراک می‌کنند؛ در حالی که هریک از حواس بیرونی مختص به ادراک تنها یک گونه از محسوسات است، چنانکه مثلاً بینایی آوازها، طعمها و بوها را ادراک نمی‌کند، ولی نیروهای پنجگانهٔ روحانی، در ادراک تصاویر معلومات خود، با یکدیگر همکاری می‌کنند، مثلاً نیروی متخیله، هنگامی که تصاویر محسوسات را درخود می‌گیرد ــ همانگونه که موم نقش نگین را می‌پذیرد ــ همهٔ آنها را به نیروی مفکره می‌دهد و چون محسوسات از مشاهدهٔ حواس غایب شوند، آن صورتها، به گونهٔ صورتهای روحانی در آن باقی می‌مانند، همانگونه که نقش نگین در موم به صورتی روحانی و جدا از ماده باقی می‌ماند. کار نیروی مفکره این است که به ذات خود می‌نگرد و آن را بررسی می‌کند و خواص، سودها و زیانهای آن را جست‌وجو می‌کند و سپس آنها را به نیروی حافظه می‌سپارد تا آنها را برای یادآوری نگه دارد. کار نیروی ناطقه ــ که افزار آن زبان است ــ این است که هرگاه بخواهد از آنها خبر دهد و از معانی آنها بیاگاهاند، واژه‌هایی را برمی‌گزیند و به گوش شنوندگان می‌رساند (۲/۴۱۴، ۴۷۱، ۳/۲۴۳). سپس اخوان به ویژگیها و به تعبیر خودشان، به شگرفیهای هر یک از نیروهای پنجگانهٔ روحانی می‌پردازند (نک: ۳/۴۱۶-۴۲۰، ۴۲۱-۴۲۳).

وسایل یا راههای شناخت بر ۳ گونه است: ۱. حواس پنجگانه که انسانها در آن با جانوران مشترکند؛ ۲. عقل که ویژهٔ انسان است؛ ۳. برهان که تنها ویژهٔ گروهی از دانشوران است، چنین شناختی پس از

آموختن ریاضیات، هندسه و منطق دست می‌دهد (۲/۳۹۶-۳۹۷).

عقل،نزد اخوان،اهمیت و جایگاهی‌ویژه دارد و دارای‌دو معناست: یکی آنچه فیلسوفان می‌گویند که نخستین موجودی است که خدا آن را اختراع کرده، و جوهری است بسیط روحانی که با احاطه‌ای روحانی، همهٔ چیزها را فراگرفته است؛ دیگری آنچه نزد همگان مشهور است، یعنی نیرویی از نیروهای نفس انسانی که کار آن اندیشیدن، پیش اندیشی، تمییز و ساختن و مانند اینهاست؛ این عقل یکی از نیروهای نفس کلی است (۳/۲۳۲).

اما عقل انسانی دو گونه است: عقل غریزی و عقل مکتسب؛ عقل غریزی، پس از تأمل در محسوسات، برای انسان دست می‌دهد و هر کس در محسوسات بیشتر تأمل کند، عاقل‌تر است. با این عقل دانسته می‌شود که جهان مصنوع، و مرکب از ماده و صورت است؛ اما پیدایش ماده، نه از راه عقل غریزی، بلکه به وسیلهٔ عقل مکتسب شناخته می‌شود؛ بیشترین اختلاف عالمان در احکام عقل مکتسب است و این نیز یا نتیجهٔ تفاوت میان درجات عقلهای ایشان است، یا به سبب اختلاف قیاسها و روشهای کاربرد آن است (۳/۴۶۶-۴۶۷). اخوان در پیروی از ارسطو (نک: «تحلیلهای دومین[1]»، کتاب I، فصل 10، 76b) گونه‌ای از دانسته‌ها و شناختها را «اوایل عقول» می‌نامند ــ که همان آکسیوماتا[2] نزد ارسطوست و نام دیگرش «علوم متعارفه» است ــ مانند این گفته که کل بیشتر از جزء است، یا اگر چیزهایی با یک چیز مساوی باشند، آنها نیز با هم مساویند و مانند اینها. این چیزها و همانندهای آنها، از آن‌رو «آغازینهای عقل» نامیده می‌شوند که همهٔ عاقلان آن را می‌دانند و می‌پذیرند و اختلافشان در چیزهایی است که از راه استدلال و قیاسها، دانسته می‌شوند. این آغازینهای عقل، از راه استقراء امور محسوس، و بررسی اندک اندک جزء جزء آنها حاصل می‌شوند (۱/۴۳۸-۴۳۹، ۳/۴۲۴).

اخوان و مسألهٔ امامت: اظهارات گوناگون و گاه ابهام‌آمیز اخوان دربارهٔ امامت و خلافت، بعدها به شکلهای گوناگون تفسیر، و موجب اختلاف نظرها دربارهٔ حقیقت برداشت ایشان، از امامت و نیز ماهیت خود ایشان و به ویژه انگیزهٔ آن شده است که نویسندگان اسماعیلی بکوشند تا اخوان را به فرقهٔ خود منتسب کنند. اکنون پیش از هر چیز باید یادآور شد که تشیع اخوان مهم‌ترین انگیزهٔ بیرونی ایشان برای پرداختن به مسألهٔ امامت و خلافت بوده است، اما آنان، در کنار این انگیزهٔ بیرونی، چنانکه خواهیم دید، همچون برجسته‌ترین گنوستیکهای اسلامی، انگیزه‌ای درونی نیز برای توجه و پرداختن به مسألهٔ امامت داشته‌اند. آنان مسألهٔ امامت را یکی از مهم‌ترین مسائل اختلاف‌انگیز در میان علما می‌دانند که همچنین انگیزهٔ دشمنیها، جنگها و کشتارها در میان گروههای گوناگون مسلمان شده است؛ اما همهٔ این گروهها، به رغم اختلاف نظرها و برداشتهایشان دربارهٔ امامت، در یک اصل متحد و هم آوازند که پس از درگذشت پیامبر(ص)، ناگزیر بایستی امامی همچون خلیفه می‌بود که وظیفه‌اش پیش از هر چیز حفظ شریعت در میان امت و زنده نگهداشتن سنتهای پیامبر بوده باشد. همچنین گروهی نیز بایستی، به نیابت از امام در سرزمینهای اسلامی به کارهای کشورداری و سامان دادن به امور دنیایی مسلمانان می‌پرداختند. خصلت دیگر امام این است که فقیهان و عالمان دین، هنگام برخورد با دشواریهایی در امر دین و مسائل اختلاف‌انگیز، به او روی می‌آورند و او باید در این‌باره رأی دهد و حکم کند. بدین‌سان همهٔ گروهها دربارهٔ نیاز به امام اتفاق‌نظر دارند، اما اختلاف‌نظر هنگامی به میان می‌آید که چه کسی شایستهٔ امامت است و امام کیست؟ گروهی می‌گویند که امام باید افضل انسانها، پس از پیامبر(ص) و نزدیک‌ترین خویشاوند وی و نیز برگزیده و سفارش شدهٔ پیامبر(ص) باشد. گروهی دیگر خلاف این را می‌گویند. آنگاه، اخوان می‌افزایند که امامت همان خلافت است. خلافت نیز بر دو گونه است: خلافت نبوت و خلافت ملک (کشور داری)؛ هریک از این دو، دارای شرایط و خصایلی است که باید آنها را شناخت و هر گونه سخن دربارهٔ خصال امامت، پیش از شناخت خصال پیامبری، گفتاری بی‌پایه و هذیان است؛ سپس اخوان به شرح خصال پیامبری و کشورداری می‌پردازند و نتیجه می‌گیرند که اگر این خصال، در یک زمان، در یک انسان گرد آید، او هم پیامبر مبعوث، و هم کشوردار است؛ همچنین ممکن است که آن خصال در دو کس باشد، یکی پیامبر مبعوث بر آن امت و دیگری فرمانروای ایشان، اما این دو به یکدیگر وابسته‌اند، زیرا به گفتهٔ اردشیر، شهریار ایرانیان، کشور داری و دین دو برادر همزادند، چون دین پایهٔ کشورداری، و شهریاری نگهبان آن است (۳/۴۹۳-۴۹۵). اخوان می‌گویند که خدا پیامبری و کشورداری، هر دو را، در پیامبر اسلام(ص) گرد آورده بود؛ در حالی که از سوی دیگر، اخلاق شهریاران با خصال پیامبری در تضاد است، زیرا کشورداری امری دنیایی، و پیامبری امری اخروی است و دنیا و آخرت ضد یکدیگرند. بیشتر شهریاران دنیا دوست، و از آخرت روی گردانند، در حالی که از خصال پیامبران، دنیاگریزی و ترغیب به آخرت است (۳/۴۹۷).

پیامبری دارای ۴۶ خصلت است که اخوان نخستین آن را «رؤیای صادقه» می‌دانند و بقیه را در جای دیگری شرح می‌دهند. اگر آن خصال، در یکی از ادوار قرانات ستارگان، در یکی از زمانها، در یکی از انسانها، گرد آیند، آن شخص مبعوث، صاحب زمان و در دوران زندگیش امام مردم است، پس از مرگ او، اگر همهٔ آن خصال، یا بیشتر آنها در یک نفر از امت وی، جمع شود، او شایستگی دارد که خلیفهٔ پیامبر در امتش باشد. در اینجا اخوان نکتهٔ مهم و ظریفی را یادآور می‌شوند که نمایانگر قصد اصلی ایشان است: اگر چنان اتفاق نیفتد که آن خصال در یک نفر گرد آید، بلکه در جماعتی پراکنده یافت شود، آن جماعت بر عقیده‌ای یگانه گرد می‌آیند، دلهایشان بستهٔ مهر یکدیگر می‌شود و در راه پیروزی دین، حفظ شریعت و بر پاداشتن سنت پیامبر، با

1. *Posterior ...* 2. Axiōmata

یکدیگر همکاری می‌کنند، دولتشان در دنیا دوام می‌یابد و آخرتشان نیز تأمین می‌شود؛ اما اگر چنین نشود، آن امت، پس از مرگ پیامبرشان، پراکنده می‌شوند و کار دنیا و آخرتشان به تباهی می‌کشد. پس اگر کسی عزم اصلاح دین و دنیا دارد، باید به گروه اخوانِ فضلا بپیوندد و از سنت شریعت در صدق معاملت، محض نصیحت و صفای اخوت، پیروی کند. اخوان در اینجا می‌افزایند که هیچ جماعتی در کار دین و دنیا، معاضدت و همکاری اخوان صفا را ندارد؛ این برداشت نیز یک نوآوری از سوی اخوان نیست، بلکه عقیده‌ای کهن است که همهٔ حکیمان و فیلسوفان بر آن بوده‌اند که همان شیوهٔ خلفای پیامبران و امامان بوده است (۱۲۵/۴ـ۱۲۶).

از سوی دیگر، اخوان «ولایت» را نیز دو گونه می‌دانند: ولایت و خلافت بزرگ ــ یعنی خلافت خدا ــ که در اسلام ویژهٔ پیامبر(ص) بوده است، دیگری ولایت ویژه (خاصه) که از آنِ اهل بیت است. ایشان جز به خودشان، به مدبری دیگر و عالمان دیگر، نیاز ندارند. مردم از اسرارشان آگاه نیستند، اخبارشان را نمی‌دانند، از زمان زایش و مرگشان خبر ندارند؛ دانشهایی دارند که ایشان را از جهانیان ممتاز و جدا می‌کند و اعمالی دارند که دیگران در آنها، شریک آنان نیستند و از این روست که ایشان شایستهٔ ریاست و ویژهٔ خلافتند؛ همهٔ کارهایشان بنابر مشیت الٰهی و ارادهٔ ربانی است. ایشان پزشکان جانها و درمانگران روحهایند (۳۷۵/۴ـ۳۷۶).

در جای دیگری گفته می‌شود که پیامبران، امامان و پیروان ایشان، خلیفگان خدایند، گاه آشکارند و دیده می‌شوند (در دورهٔ کشف) و گاه چنین نیستند (در دورهٔ ستر)، اما در دوران پوشیدگی نیز، اولیای ایشان جاهایشان را می‌شناسند و می‌توانند با ایشان پیوند داشته باشند؛ زیرا اگر چنین نباشد، دوران از امام که حجت خدا بر خلق اوست، تهی می‌ماند، اما خدا هرگز حجت خود را از میان برنمی‌دارد و ریسمان کشیدهٔ میان خود و بندگانش را نمی‌گسلد؛ زیرا ایشان «اوتاد» زمین و خلفای حقیقی در هر دو دورهٔ کشف و سترند. در دورهٔ کشف، فرمانروایی‌شان بر پیکرها و روحهاست و در دورهٔ ستر فرمانشان بر جانها و عقلها جاری است؛ اما دارندگان مملکت زمینی و خلافت جسمانی، سر و کارشان با اجسام است، نه ارواح، مالک کشوری روحانی نیستند، از تأیید آسمانی محرومند و به کارهایی همانند کارهای جانوران و ددان مشغولند، و همتی جز گردآوری ذخایر دنیا و لذات آن ندارند (۳۷۹/۴، دربارهٔ خلفای شیاطین، نک: ۳۸۱).

چنانکه پیش از این اشاره شد، اخوان از معتقدان به امام غائب انتقاد می‌کنند و امام را حاضر در میان انسانها می‌دانند. اخوان در جای دیگری به همین کسان اشاره می‌کنند که می‌گویند امام منتظر هادی پنهان است و از ترس مخالفان آشکار نمی‌شود. آنگاه به انتقاد از آراء آنان می‌پردازند (۵۲۳/۳ـ۵۲۴). در اینجا، اشاره به این نکته لازم است که در متن چاپی کنونی *رسالهٔ جامعه* در یک جا (ص ۵۲۶) از «خروج مهدینا و قیام قائمنا» سخن می‌رود، در حالی که در متن دست‌نوشتهٔ کهن این رساله (گ ۹۲) «(مهدی)» و «(قیام قائم)» نیامده است؛ این نیز دلیل دیگری است بر اینکه، در زمانهای بعد، به احتمال زیاد نسخه برداران اسماعیلی، در متن رساله دستکاری کرده، و آنچه خواسته‌اند، بر آن افزوده‌اند.

بر روی هم، می‌توان گفت که امامان از دیدگاه اخوان، همان انسانهای کاملند، که در هر دورانی هستند، حتیٰ اگر دیگران ایشان را نبینند و نشناسند؛ این انسانهای کامل، همچون ریسمانهایی هستند که خدا را با بندگانش پیوند می‌دهند و در هیچ زمانی، زمین از آنان تهی نیست. از دیدگاه اخوان، این انسانهای کامل پس از درگذشت پیامبر (ص)، اهل بیت او و سپس اولیای گزیده و پیروان راستین ایشان بوده‌اند. اخوان خود را نیز در شمار همان انسانهای کامل می‌آورند. بدین‌سان جای شگفتی نیست که از «دولت اهل خیر و اهل شر» سخن می‌گویند و دورانهای تاریخ جهان انسانی را نیز در این دو مقوله قرار می‌دهند: گاه قدرت، دولت و ظهور اعمال، از آنِ اهل خیر است و گاه از آنِ اهل شر؛ توجه‌انگیز است که اخوان دوران خود را، زمان چیرگی و فرمانروایی اهل شر می‌دانند و نوید می‌دهند که قدرت آنان به پایان رسیده است و دچار انحطاط شده‌اند. از سوی دیگر، دولت اهل خیر هنگامی آغاز می‌شود که گروههایی از انسانهای گزیده و با فضیلت، در شهری گرد آیند و بر عقیده، دین و مذهبی یگانه اتفاق کنند و پیمان ببندند که با یکدیگر همکاری کنند و از معاضدت با یکدیگر باز نایستند، در همهٔ کارهایشان همچون یک تن، و در همهٔ تدابیرشان همچون یک روح، در راه پیروزی دین و طلب جهان دیگر باشند (۱۸۷/۴ـ ۱۸۸). از این روست که اخوان یاران و پیروانشان را به برپا کردن «شهر روحانی» و «مدینهٔ فاضلهٔ» خود فرا می‌خوانند (۲۳/۲) و سپس در جای دیگری شرایط ورود به این شهر روحانی و مدینهٔ فاضله را برمی‌شمارند. مدینهٔ فاضلهٔ اخوان در روی زمین یا بر آب، یا در هوا نیست. بنیاد چنین شهری باید بر تقوای خدا باشد تا بنای آن فرو نریزد و باید بر راستگویی و تصدیق دلها و ضمیرها، استوار باشد و بر پایهٔ وفا و امانت پی‌ریزی شود تا به واپسین هدف خود که جاودانگی در نعمتهای بهشت است، برسد. هنگامی که چنین شهری برپا شود، اخوان کشتی نجاتی می‌سازند که بار سنگین پیکرها را بکشد و شهرشان جایگاه روحها باشد. سپس اخوان به شرح و توضیح ساختار آن مدینهٔ فاضله می‌پردازند (نک: ۱۷۱/۴ـ ۱۷۴، نیز ۵۹).

مآخذ: «الآراء الطبیعیة»، منسوب به فلوطرخس، *ارسطوطالیس فی النفس*، به‌کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۵۴م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ـ۱۳۳۱ق؛ ابن زهره، حاتم، «رسالة الاصول و الاحکام»، *خمس رسائل اسماعیلیة*، به‌کوشش عارف تامر، دمشق، ۱۹۵۶م؛ ابن عبری، گریگوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به‌کوشش انطوان صالحانی، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به‌کوشش فلوگل، هاله، ۱۸۷۲م؛ ابوحیان توحیدی، علی، *الامتاع و المؤانسة*، به‌کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۴۲م؛ ابوسلیمان سجستانی، محمد، *صوان الحکمة*، به‌کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۹۷۴م؛ «اثولوجیا»، *افلوطین عندالعرب*، به‌کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۷م؛ *اخبار القرامطة*، به‌کوشش سهیل زکار،

دمشق، ۱۹۸۰م؛ ادریس بن حسن، عمادالدین، *زهر المعانی*، به‌کوشش مصطفیٰ غالب، بیروت، ۱۹۹۱م؛ همو، *عیون الاخبار*، به‌کوشش مصطفیٰ غالب، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ *استوطاس*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی پاریس، شم ۲۵۷۷؛ *اسطماخس*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ افشار، ایرج، مقدمهٔ *مجمل الحکمة*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ بلیناس، *سر الخلیقة و صنعة الطبیعة*، به کوشش اورزولا وایسر، حلب، ۱۹۷۹م؛ بندهش، ترجمهٔ مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بیهقی، علی، *تتمة صوان الحکمة*، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶م؛ تامر، عارف، «حقیقة اخوان الصفاء و خلان الوفاء»، *المشرق*، ۱۹۵۷م، شم ۵۱؛ همو، مقدمه بر *جامعة الجامعة*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حسین بن علی، «فصل من رسالة الوحیدة فی تبیت ارکان العقیدة»، در «یک منبع متقدم فاطمی» (نک: مل ، همدانی)؛ رازی، محمد بن زکریا، «السیرة الفلسفیة»، *رسائل فلسفیة*، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ *الرسالة الجامعة*، به‌کوشش مصطفیٰ غالب، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همان، نسخهٔ خطی موجود در کتابخانهٔ مرکز، شم ۱۷۰۰؛ «رسالة فی آراء الحکماء الیونانیین»، *افلاطون فی الاسلام*، به‌کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۳۵۳ش/۱۹۷۴م؛ *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ سعید، خیرالله، *النظام الداخلی لحرکة اخوان الصفا*، دمشق، ۱۹۹۲م؛ «السیاسة فی تدبیر الرئاسة»، *الاصول الیونانیة للنظریات السیاسیة فی الاسلام* عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۵۴، ج ۱؛ شرف (شرف‌الدین خراسانی)، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ شهرزوری، محمد، *نزهة الارواح*، به‌کوشش عبدالکریم شویرب، طرابلس، ۱۹۸۸م؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به‌کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۸م؛ عوا، عادل، *حقیقة اخوان الصفا*، دمشق، ۱۹۹۳م؛ غالب، مصطفیٰ، مقدمه بر *الرسالة الجامعة* (هم)؛ غزالی، محمد، *المنقذ من الضلال*، به‌کوشش عبدالحلیم محمود، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، *تثبیت دلائل النبوة*، به‌کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۹۶۶م؛ قزوینی، زکریا، *عجائب المخلوقات*، بیروت، دارالتحریر للطبع و النشر؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، به‌کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ کتاب مقدس؛ کندی، یعقوب، *رسائل*، به‌کوشش محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۶۹ق/ ۱۹۵۰م؛ متنبی، احمد، *دیوان*، همراه با شرح عبدالرحمان برقوقی، بیروت، ۱۳۵۷ق/ ۱۹۳۹م؛ مجریطی، ابومسلمه، *غایة الحکیم*، قاهره، مکتبة الجمهوریة العربیه؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به‌کوشش یوسف بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نیز:

Aligarh , A . A., «Zaid b . Rifā'a and his Abridgment of Ibn as-Sikkīt's *Iṣlāḥ al-Manṭiq*», ZDMG , 1936 , vol. XC ; Aristotle , *Physics* ; id , *Posterior Analytics* ; Blochet , E. , «Études sur le gnosticisme musulman», RSO, 1911-1912, vol. IV; Casanova. P., «Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins» , JA, 1898 , vol. XI ; id , «Une date astronomique dans les Épitres des Ikhwân aṣ-Ṣafā» , JA , 1915 , vol . V; Corbin , H. , *Histoire de la philosophie islamique* , Paris , 1964 ; id , «Rituel sabéen et l'exégèse ismaïlienne du rituel» , *Eranos Jahrbuch* , Zürich, 1950 , vol . XIX ; Dieterici , F. , *Die Philosophie der Araber in X^en Jahrhundert N.C. aus den Schriften der Lauteren Bruder*, Leipzig, 1858-1891; Dodge, B., notes on *The Fihrist of al-Nadim*, New York/London , 1970; EI^{2} ; Flügel , G. , introd . *Al- Fehrest* (vide: PB, Ebn-e Nadim); id, «Über Inhalt und Verfasser der arabischen Encyclopädie...», ZDMG, 1859, vol. XIII; GAL,S; Gayangos, P.D., *Muhammadan Dynasties in Spain* , London , 1840-1846 ; Goldziher , I., «Über die Bennenug der Ichwān al-Ṣafā», *Der Islam* , 1910 , vol. I ; Hamdani , A. , «Abū Ḥayyān al-Tawḥīdi and the Brethren of Purity», *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge, 1979, vol. IX, no. 3; id, «An Early Fāṭimid Source on the Time and Authorship of the *Rasā 'il Iḫwān al-Ṣafā '*», *Arabica*, 1979, vol. XXVI, no.1; Hermès, «Kratèr», *Corpus Hermeticum*, ed. A.D.Nock,Paris,1983,vol.I;Hjärpe, J., «The Holy Year of the Harranians», *Orientalia* suecana, 1974-1975, vols. XXIII-XXIV; Ivanow, W., *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay, 1940; id, *A Guide to Ismaili Literature* , London , 1933 ; Marquet , Y. , «Les Épitres des Ikhwān as-Ṣafā' œuvre ismaïlienne», *Studia Islamica*, Paris, 1985, vol. LXI; id, «Iḫwān al-Ṣafā' , Ismaïliens et Qarmaṭes», *Arabica*, Leiden, 1977, vol. XXIV; id, *La Philosophie des Iḫwān al-Ṣafā'* , Alger, 1975 , id, «Sabéens et Iḫwān al-Ṣafā», *Studia Islamica*, 1966, vols. XXIV-XXV; Nasr, S. H., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*,Cambridge,1964;id, «Philosophy and Cosmology», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1975, vol. IV; Netton, I.R., *Muslim Neoplatonists*, London, 1982; *Pauly*; Plato, *Politéia (Republic)*; id, *Theaitetos;* Qāḍi, W., «Kitāb Ṣiwan al-Ḥikma...» , *Der Islam*, 1981, vol. LVIII, no.1; Scheader, H.H., «Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen...», ZDMG, 1925, vol. LXXIX ; Stern , S. M., «New Information About the Authors of the Epistles of the Sincere Brethren», *Islamic Studies*, 1964, vol. III, no. 4; id, *Studies in Early Ismā'īlism*, Leiden,1983;Tardieu,M., «Ṣābiens coraniques et Ṣābiens de Ḥarrān», JA, 1986, vol. CCLXXIV; Widengren, G. , *Iranische Geisteswelt*, Baden-Baden, 1961.

شرف‌الدین خراسانی (شرف)

تکمله ـ موسیقی اخوان الصفا: پیشینیان به علت نقشی که ریاضیات در محاسبات عددی موسیقی و در مباحثی مانند ابعاد (فواصل[1]) و ادوار (مقامات[2]، گامها[3]) داشته است، موسیقی را جزو علوم ریاضی به شمار آورده‌اند. از این رو، در *رسائل اخوان الصفا* هم موسیقی یکی از ۴ شاخهٔ ریاضی محسوب می‌شده است.

از بارزترین ویژگیهای رسالهٔ موسیقی اخوان الصفا و شاید مهم‌ترین آنها، توجه به جنبهٔ معنوی یا روحانی موسیقی است. اخوان به این نتیجه رسیده بوده‌اند که از همهٔ هنرهای دستی، تنها موسیقی است که هیولیٰ یا مادهٔ آن جواهر روحانی (نفوس شنوندگان) است (۱۸۳/۱). آنان از تأثیر نغمات و اصوات در نفوس و ایجاد نشاط و تقویت اراده در کارهای دشوار و خستگی‌آور عضلانی، برانگیختن حس سلحشوری در جنگها، کاهش غضب و ناراحتی، یا تولید محبت و الفت و جز آنها نیز سخن گفته‌اند (۱۸۳/۱ـ۱۸۵).

اخوان الصفا، برای نشان دادن قدرت تأثیر موسیقی، به داستان هنرمندی اشاره کرده‌اند که با نوازندگی خود توانست مجلسیان را نخست به خنده، و سپس به گریه وادارد و سرانجام به خواب فرو برد (۱۸۵/۱)؛ یا هنرآفرین دیگری که موفق شد به کمک موسیقی، دو نفر را که از دیرباز اختلاف و کینه‌ای داشتند، آشتی دهد (۱۸۴/۱). داستان نخستین را ابن خلکان به فارابی در مجلس سیف الدولهٔ حمدانی فرمانروای حلب (حک‍ ۳۳۳ـ۳۵۶ق) نسبت داده است (۱۵۵/۵ـ۱۵۶).

اشاره به موسیقی مذهبی را در رسالهٔ موسیقی اخوان الصفا می‌توان یکی از نکته‌های شایان توجه آن به شمار آورد، زیرا اخوان موسیقی را وسیله‌ای برای تنبه و روی آوردن به عالم معنی و «داربقا» و به طور کلی غفلت زدایی دانسته‌اند که اگر در بعضی از شرایع، موسیقی تحریم شده، بدین سبب بوده است که مردم بر خلاف نظر حکما، آن را وسیلهٔ شادخواری و خوشگذرانی قرار داده، و در لهو و لعب به کار برده‌اند (۲۱۰/۱).

همان‌طور که اشاره شد، اخوان‌الصفا کمابیش با آراء فلاسفهٔ مشهور یونان قدیم آشنایی داشته، و به احتمال قوی از راه ترجمه‌های سریانی و عربی از آنها استفاده کرده بوده‌اند، چنانکه در بحثی با عنوان «افلاک نغماتی همانند عودها دارند» (۲۰۶/۱) در رسالهٔ موسیقی می‌نویسند: افلاک در واقع «عالم ارواح» محسوب می‌شوند و افلاکیان که همان ملائکه، یا بندگان خاص خداوند متعالند، شب و روز به تسبیح و

---

1. intervals 2. musical modes 3. scales

تهلیل می‌پردازند و تسبیحشان آوایی خوش‌تر از زبور خواندن داوود (ع)، و نغماتی شیرین‌تر از صدای عود دارد. آنگاه می‌افزایند که از حرکات افلاک و کواکب نیز نغمات و الحانی خوش، لذت آفرین و شادی بخش ایجاد می‌شود (۲۰۷/۱). سپس می‌گویند: فیثاغورس به سبب صفای جوهر نفس، نغماتِ حرکات افلاک و کواکب را شنید و بنیان قواعد یا اصول موسیقی را استوار کرد. پس از او حکمـای دیگری چون نیقوماخس (نیکوماخُس)، بطلمیوس و اقلیدس بدان پرداختند و آهنگهای دلاویز و غم انگیز را در معابد و نیایشگاهها به منظور ایجاد تأمل و تفکر و توجه دادن غافلان به عالم روحانی و نورانی رواج دادند (۲۰۸/۱).

از آنجا که اخوان در پی پیوند دین با فلسفه بوده‌اند، در *رسائل* خود، از هر فرصتی برای رسیدن به این هدف استفاده کرده‌اند. از این رو، فصل «اِحکام الکلام» در رسالهٔ موسیقی، اگرچه بر حسب ظاهر ارتباط چندانی با موسیقی ندارد، ولی در راستای همان هدف کلی با بحث دامنه داری در ساختار حروف الفبا آغاز می‌شود و به کارآیی نسبتهای افضل می‌رسد (۲۱۸/۱-۲۲۳).

این نسبتها که اخوان از آنها به عنوان «نسب فاضله» یاد کرده‌اند (۲۲۲/۱)، همان نسبتهایی هستند که در ابعاد یا فواصل موسیقایی نقش مؤثری‌داشته‌اند:مثل،یا هنگام[1] در موسیقی؛ مثل و نصف ($\frac{3}{2}=\frac{1}{2}+1$)، یا الذی بالخمس یا پنجگان[2] در موسیقی؛ مثل و ثلث ($\frac{4}{3}=\frac{1}{3}+1$)، یا الذی بالاربع یا چهارگان[3] در موسیقی (همانجا؛ مراغی، شرح...، ۱۳۰) و مانند آنها. جالب توجه این است که به نظر اخوان بین اعضای بدن انسان نیز چنین نسبتهای افضلی وجود دارد و این نسبتها با اصول موسیقی متناسب است (۲۲۲/۱-۲۲۵).

در پی این بحث، فصلی است در «مربعات» (۲۲۹/۱-۲۳۲). موضوع مربعات از آنجا به موسیقی ارتباط پیدا می‌کند که در آن روزگار کامل‌ترین ساز، عود بوده است (۲۰۲/۱) و عود در آن تاریخ فقط ۴ وتر (تار) داشته است: زیر، مَثْنیٰ، مِثْلَث، بم (۲۰۳/۱). بنابراین اخوان تحت تأثیر فلسفهٔ یونان قـدیم وترهای چهارگانـهٔ عود را به ارکـان و اخلاط و عناصر سازندهٔ جهان نسبت داده‌انـد: ۱. زیر چون آتش، و نغمـه‌اش در گرمی و تندی همانند آن است و صفرا را تقویت می‌کند. ۲. مثنیٰ چون هوا، و نغمه‌اش در رطوبت و نرمی همانند آن است و دم (خون) را تقویت می‌کند. ۳. مثلث چون آب، و نغمه‌اش در رطوبت و سردی همانند آن است و بلغم را تقویت می‌کند. ۴. بم چون زمین، و نغمه‌اش در ثقل و غلظت همانند آن است و سودا را تقویت می‌کند (۲۱۳/۱). از این رو، هر یک از این وترها به تناسب نهادی که برای آنها فرض می‌شده است، تأثیری داشته است و حتیٰ همچون دارو در معالجهٔ بیماریها مؤثر تصور می‌شده است. بنابراین، اشاره‌ای که اخوان به کارآیی موسیقی در بیمارستانها برای تخفیف اسقام و امراض کرده‌اند (۱۸۷/۱)، مبتنـی بر همین نظر بوده است.

از دیگر موضوعهای جالب توجه در رسالهٔ موسیقی، پیوند شعر و موسیقی است. این بحث در فصلی با عنوان: «اصول الالحان و قوانینها» مطرح شده است (۱۹۶/۱-۲۰۲) و مقدمهٔ کوتاهی دارد در اینکه هر گروهی را الحانی است که همانند زبان، اخلاق و رنگ آنان متفاوت و گوناگون است. اما در هر حال لحن[4] از نغمات[5] ترکیب می‌شود که خود مرکب است از نَقَرات[6] و ایقاعات[7] (ریتمها، وزنها)، و مشتمل است بر حرکت و سکون. بنابراین، همانند شعر است که از مصراع ساخته شده، و مصراع از مفاعیل، و مفاعیل خود از سبب، وتد و فاصله تشکیل شده است که اصل آنها را حروف متحرک و ساکن می‌سازد (۱۹۶/۱-۱۹۷). اخوان آنگاه به اینکه زبان و الحان عربی هر دو دارای ۸ قانونند، اشاره می‌کنند و ۸ گونه غناء عربی را بدین شرح می‌آورند: ثقیل اول، خفیف ثقیل اول، ثقیل ثانی، خفیف ثقیل ثانی، رَمَل، خفیف رمل، خفیف خفیف، هَزَج (۲۲۷/۱-۲۲۸).

چنانکه گذشت، غرض اخوان از تألیف این رساله، آموزش خوانندگی و هنر نوازندگی نبوده است (۱۸۳/۱)، با اینهمه، در آن اشارات پراکنده‌ای به مسائل گوناگون از موسیقی نظری دیده می‌شود که می‌تواند در حد خود سودمند، یا روشنگر تاریخ و نظام علمی موسیقی دوران اسلامی، به ویژه در ایران باشد. به عنوان مثال آنجا که اخوان در فصلی، چگونگی شنیدن صداها را با رنگ فلسفی مورد بحث قرار داده‌اند (۱۸۸/۱-۱۹۴)، شایان توجه، و دارای اهمیت است. همچنین فصل مربوط به سازها که با همهٔ اختصار، فهرستی از نام سازهای رایج در روزگاران گذشته را دربر دارد، از دیدگاه ساز شناسی می‌تواند مغتنم باشد. از آنجا که در این فهرست جز در چند مورد محدود، نام سازها به صیغهٔ جمع آمده است، می‌توان چنین نتیجه گرفت که انواع گوناگون و متداولی داشته است، همچنانکه بعضی از آنهـا با داشتن نامی نـاآشنا ــ اگر بتوان به ضبط آنها در نسخه‌های *رسائل* اطمینان داشت ــ در خور تأمل و بحث انگیز خواهد بود: طبول[8] (طبلها)؛ دفوف[9] (دفها، دایره‌ها به‌ویژه دایره زنگی)؛ نایـات[10] (نایها، نیهـا)؛ صنـوج[11] (صنجها، سنجهـا)؛ مزامیر[12] (مزمارها، نیهای قمیش‌دار)؛ سرنایات[13] (سرناها، سورناها)؛ صَفّارات (جمع صفاره، ظاهراً معادل یراعه، یا شاید کاسه‌های رویین و نوعی از سازهای کوبشی) (فارمر، «علم موسیقی...[14]»، 455)؛ سلباب که به صورتهای دیگری چون سلبان و سلباق، نیز ضبط شده، و ظاهراً یکی از سازهای رومی (بیزانسی) با ۲۴ وتر بوده است (همو، «آلات موسیقی...[15]»، 536-535)؛ شواشِل (؟)؛ عیدان (عودها)؛ طنابیر (طنبورها، تنبورها)؛ جُنُک (چنگها)؛ رباب؛ مَعازِف (جمع معزف یا معزفه، نوعی ساز کهن)؛ اراغن (ارغنونها)؛ آرمونیقی (هـ م) (۲۰۲/۱).

اینکه اخوان در میان تمام سازها به شرح عود پرداخته، و آن را

1. Octave 2. pentachord 3. tetrachord 4. melody 5. notes 6. Percussions 7. rhythms 8. drums 9. tambourines 10. flutes 11. cymbals 12. pipes 13. oboes 14. «The Science...» 15. «Byzantine...»

کامل‌ترین و بهترین ساز دانسته‌اند (همانجا). حکایت از ارزش این ساز نزد آنان و در روزگار ایشان دارد. بر همین مبنا چنین نقل کرده‌اند که بین ابعاد عود، یعنی طول، عرض، و عمق آن، نسبتهای «شریفه» بدین صورت برقرار است که طولش ۱/۵ برابر عرض، و عمقش نصف عرض، و عُنق (دستهٔ) آن $\frac{۱}{۴}$ طول است (۲۰۳/۱). تارهای عود نیز نسبت مشخصی دارند و از ابریشم تابیده به گونه‌ای ساخته شده‌اند که هر وتری «مثل و ثلث» ($\frac{۴}{۳} = \frac{۱}{۳} +۱$) دیگری است، یعنی بم ۶۴، مثلث ۴۸، مثنی ۳۶ و زیر ۲۷ طاقه (لا) ابریشم دارد. این تارها بر وجه (روی) عود ــ که لایه‌ای چوبی نازک است ــ کشیده شده، و پایین آنها به مشط (سیم‌گیر)، و بالای آنها به ملاوی (گوشیها) در بالای عنق (دستهٔ) عود بسته شده است (همانجا).

دساتین[1] (پرده‌های) عود که بنابر روش انگشتی، یا نامیدن هر پرده به نام انگشتی که باید روی دستهٔ ساز قرار داد، در رسالهٔ موسیقی تنها به ۴ پردهٔ اصلی منسوب به چهار انگشت دست ــ سبابه، وسطی، بنصر و خنصر ــ منحصر شده است. ذکر نکردن پرده‌های دیگری نظیر مجنب، زاید، یا اقسام وسطیٰ و نظایر آن، نشان می‌دهد که پرده بندی عود مراحل آغازین خود را می‌پیموده است، یا اینکه رساله پردازان به سبب اطلاع اندک و شاید رعایت اختصار بدین قدر بسنده کرده‌اند. مؤید این مطلب توضیح مربوط به محل پرده‌هاست که خنصر را در $\frac{۳}{۴}$ طول وتر از طرف دسته، سبابه را در $\frac{۱}{۹}$ از همان طرف، بنصر را در $\frac{۱}{۹}$ فاصلهٔ بین سبابه تا مشط، و وسطیٰ را در $\frac{۱}{۸}$ فاصلهٔ بین خنصر و مشط مشخص می‌کنند (۲۰۳/۱-۲۰۴) و از این رو نسبت به پرده‌بندیهایی مانند آنچه صفی‌الدین ارموی در کتاب *الادوار* (ص ۱۴)، و به پیروی از او عبدالقادر مراغی در *شرح ادوار* (ص ۱۹۰) آورده، ساده‌تر، و به تعبیری مقدماتی‌تر است.

از آنجا که در بین سران یا افراد سرشناس اخوان کسانی چون محمد بستی، معروف به مقدسی و علی زنجانی، ایرانی، یا دارای تبار ایرانی بوده‌اند (EI^1, III/459)، می‌توان به این نتیجه رسید که رسالهٔ موسیقی از تأثیر فرهنگ و هنر ایران بی‌نصیب نمانده است. از مظاهر بارز این تأثیر وجود اشعار فارسی (۲۰۹/۱، ۲۳۵)، و نیز واژه‌های فارسی است، مانند دستان، زیر، بم (۲۰۳/۱)؛ مارستانات (۱۸۷/۱)؛ دستبند، نام نوعی رقص همراه با آواز که هنوز در بسیاری از نقاط ایران متداول است (۲۳۴/۱)؛ فاختات، جمع فاخته (۲۲۸/۱).

با آنکه اخوان، تنها به همانندی «لحن ماخوری» با آواز فاختات، یعنی کُکوکوکُکُکوکو، بسنده کرده‌اند (همانجا)، ولی از آنچه صفی‌الدین ارموی در کتاب *الادوار* می‌گوید: عجم را ضربی است که آن را فاختی نامند و در آن کم تصنیف سازند (نک: مراغی، همان، ۲۶۴) و نیز از توضیح عبدالقادر مراغی در *شرح ادوار* چنین بر می‌آید که آهنگی ایرانی بوده، و انواعی چون فاختی اصغر، فاختی صغیر، فاختی مضاعف، فاختی اضعاف داشته است و ظاهراً به دلیل قدیمی بودن کمتر در آن تصنیفی می‌ساخته‌اند (ص ۲۶۴-۲۶۵).

اخوان در شرح قوانین هشتگانهٔ غنای عربی، ماخوری را همان خفیف ثقیل اول دانسته‌اند (۲۲۷/۱-۲۲۸). ابن سینا نیز در جوامع علم الموسیقی *شفا* از ماخوری یاد کرده، و به شرح خفیف ثقیل هم پرداخته است (ص ۱۱۹-۱۲۰)، اما ابن زیله شاگرد او، ماخوری را خفیف ثقیل ثانی دانسته است (ص ۵۰).

به احتمال زیاد همین واژهٔ ماخوری بعدها به ماهور تبدیل شده است. از این رو در آثار عبدالقادر مراغی همه‌جا ماهور را به جای ماخوری می‌بینیم (*جامع...*، ۳۸۲؛ *شرح*، ۴۵۳).

مآخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن زیله، حسین، *الکافی فی الموسیقی*، به کوشش زکریا یوسف، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابن سینا، *الشفاء*، ریاضیات، جوامع علم الموسیقی، به کوشش زکریا یوسف، قم، ۱۴۰۵ق؛ *رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء*، بیروت، دارصادر؛ صفی‌الدین ارموی، *الادوار*، نسخهٔ خطی دانشکدهٔ الهیات مشهد؛ مراغی، عبدالقادر، *جامع الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *شرح ادوار*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:
EI^1 ; Farmer , H., « Byzantine Musical Instruments in the Ninth Century» , *Studies in Oriental Music*, Frankfurt, 1986, vol. II; id,«The Science of Music in the *Mafātīḥ al -ʿUlūm*», ibid, vol. I.

تقی بینش

اِخْوانُ الْمُسْلِمین (الاخوان المسلمون)، سازمانی اسلامی و سیاسی که از اواسط سدهٔ ۱۴ق/۲۰م در مصر و سپس در دیگر کشورهای عربی و اسلامی به فعالیت پرداخته است.

اخوان المسلمین در ذیقعدهٔ ۱۳۴۷ به دست حسن البنّا (۱۳۲۴-۱۳۶۸ق/۱۹۰۶-۱۹۴۹م) در اسماعیلیهٔ مصر پایه‌گذاری شد و کار خود را در اتاقی کوچک ــ که مدرسة التهذیب نامیده شد ــ با تعلیم *قرآن*، تجوید، حدیث، تفسیر و دیگر علوم اسلامی شروع کرد (بنا، *مذکرات...*، ۷۲-۷۳). در ۱۳۵۰ق/۱۹۳۱م رساله‌ای حاوی اهداف این جمعیت به وسیلهٔ بنا ــ که مرشد عام لقب یافته بود ــ انتشار یافت (بیومی، ۸۱، ۸۶). در ۱۳۵۱ق تشکیلات و رهبری اخوان به قاهره منتقل شد (بنا، همان، ۱۰۳). پس از تشکیل کنگرهٔ سوم در اوایل سال ۱۳۵۴ق گروه سیاسی - نظامی «الجواله» تأسیس شد (بیومی، ۸۶-۸۷) و تحت رهبری عالی ستاد فرماندهی ۷ نفره قرار گرفت (سعید، ۷۰). در ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م به مناسبت آغاز سلطنت ملک فاروق، چهارمین کنگرهٔ اخوان برگذار شد و این سازمان پادشاه جدید را تأیید کرد (بیومی، ۸۸، ۲۰۸). اما مهم‌ترین و پنجمین کنگرهٔ اخوان در ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م به مناسبت دهمین سال تأسیس اخوان المسلمین برگذار شد. این کنگره از جهاتی نقطهٔ عطفی در تاریخ این جمعیت به شمار می‌رود، زیرا برنامه‌ها و اهدافی که به وسیلهٔ بنا در این کنگره اعلام شد و نیز تصمیماتی که اتخاذ گردید، در واقع این جمعیت را وارد دورهٔ نوینی کرد. به ویژه از آن روی که مقارن با آن، جنگ جهانی دوم آغاز شد و این جمعیت نمی‌توانست نسبت به اوضاع سیاسی و وقایع نظامی بی‌اعتنا بماند (نک: بنا، *مجموعة...*، ۲۶۰-۳۲۶). شاید بتوان هدف کلی

1. frets

اخوان را پس از کنگرهٔ پنجم در آزادی وطن اسلامی از سلطهٔ بیگانه و تشکیل دولت آزاد اسلامی در آن خلاصه کرد (بیومی، ۹۱). احتمالاً ۳ عامل در مواضع سیاسیی که اخوان المسلمین در این زمان اتخاذ کرد، مؤثر بود: ۱. حاد شدن مسألهٔ فلسطین (عنایت، ۱۵۳)؛ ۲. قرارداد ۱۹۳۶ میان انگلستان و دولت مصر که اخوان با آن به مخالفت برخاست (همو، ۲۲۱)؛ ۳. شروع جنگ جهانی دوم که آثار سیاسی و اجتماعی خاصی در مصر بر جای نهاد.

بدین‌گونه، می‌توان سالهای ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۸م را دورهٔ تأسیس و استقرار اخوان المسلمین به شمار آورد، اما از ۱۹۳۸ تا ۱۹۴۸م، این جمعیت به‌سرعت گسترش یافت و به‌صورت حزب نیرومند دینی ـ سیاسی در مصر خودنمایی کرد و در مبارزات سیاسی و تحولات اجتماعی آن کشور نقش مهمی یافت. در ۱۳۶۰ق/۱۹۴۱م کنگرهٔ ششم در قاهره برگذار شد و طی آن اخوان المسلمین تصمیم به شرکت در انتخابات مجلس مصر گرفت (همو، ۲۱۸؛ متولی، ۶۸). پس از جنگ و حادتر شدن مسألهٔ فلسطین و چیرگی صهیونیستها بر آن سرزمین، اخوان المسلمین از نظر سیاسی، مالی و نظامی به یاری فلسطینیان شتافت و بسیاری از اعضای آن در نبرد فلسطین شرکت کردند (سمان، ۶۸-۶۹). حضور اخوان در این ماجرا از یک سو بر محبوبیت آن در جهان اسلام افزود و از سوی دیگر دربار مصر و دولت بریتانیا را به شدت نگران کرد. به خصوص مسلح شدن و آمادگی نظامی اخوان بر این نگرانی می‌افزود. از این رو، به فرمان ملک فاروق دولت نقراشی پاشا فرمان انحلال این جمعیت را در صفر ۱۳۶۸/ دسامبر ۱۹۴۸ صادر کرد. بسیاری از اعضای آن بازداشت شدند و اموال جمعیت مصادره شد. پس از آن تبلیغات گسترده‌ای بر ضد آنان از هر سو آغاز شد (شاموق، ۷؛ بیومی، ۱۱۶-۱۲۳، ۲۲۸-۲۳۰؛ در مورد فعالیت اخوان در این دوره، نیز نک‍: بنا، *مذکرات*، جم‍).

اندکی پس از انحلال، در ۲۸ دسامبر ۱۹۴۸، نقراشی نخست وزیر به دست یکی از اعضای اخوان المسلمین کشته شد (بیومی، ۱۲۳) و چندی بعد نیز در برابر، حسن البنا به قتل رسید (ناتینگ، ۳۳).

ضربهٔ سهمگین انحلال و به ویژه فقدان ناگهانی حسن البنا، فعالیت اخوان را دچار رکود کرد، اما رهبران آن به زودی تجدید سازمان کردند و به فعالیت پنهانی ادامه دادند. پس از کشمکش رهبران اخوان در درون سازمان برای به دست آوردن رهبری عالی، احتمالاً پس از جمادی الاول ۱۳۶۹/فوریهٔ ۱۹۵۰ به طور پنهانی، حسن اسماعیل هضیبی به عنوان مرشد عام اخوان المسلمین و جانشین بنا برگزیده شد (حسینی، ۲۰۲-۲۰۴). پس از برگذاری انتخابات مصر در ۱۹۴۹م و پیروزی حزب وفد با حمایت پنهانی اخوان المسلمین، نحاس پاشا در ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م به نخست وزیری رسید و به تدریج از فشار حکومت بر اخوان کاسته شد (همو، ۴۵-۴۶). اعضای جمعیت در دوران فعالیت پنهان خود در مصر، آزادانه در خارج از مصر (به ویژه در سوریه) فعالیت می‌کردند و سازمان خود را توسعه می‌دادند (همانجا).

در رجب ۱۳۶۹/آوریل ۱۹۵۱ فعالیت سیاسی احزاب در مصر آزاد شد (همو، ۴۶-۴۷؛ بشری، ۳۸۷) و به دنبال آن فعالیت اخوان و مرشد عام علنی گشت و بعضی از ساختمانها و اموال و چاپخانه‌های اخوان بازپس داده شد (حسینی، ۴۶). در ذیقعدهٔ ۱۳۷۱ «افسران آزاد» طی کودتایی رژیم پادشاهی را ساقط کردند و خود قدرت را به دست گرفتند. رژیم جدید با آنکه همهٔ احزاب را غیرقانونی خواند، به اخوان اجازهٔ فعالیت داد (کوپل، ۱۷). اما این تفاهم و همکاری دیری نپایید و به سردی و سپس به تیرگی و سرانجام به خصومت گرایید و پس از سوء قصد به جمال عبدالناصر ــ که ظاهراً به وسیلهٔ یکی از اعضای اخوان صورت گرفت ــ در ربیع‌الاول ۱۳۷۴/ اکتبر ۱۹۵۴ بار دیگر تشکیلات اخوان غیرقانونی و منحل اعلام شد و عده‌ای از رهبران طراز اول ــ از جمله هضیبی ــ و شمار بسیاری از اعضای آن بازداشت شدند. در زمستان ۱۹۵۵م ۶ تن از رهبران اخوان اعدام شدند و عده‌ای به زندانهای سنگین محکوم گشتند (حسینی، ۲۴۳؛ متولی، ۶۰-۶۲؛ ماردینی، ۱۳۶).

این واقعه هر چند که فعالیت آشکار اخوان را در داخل مصر دچار وقفه کرد، اما با سازماندهی مجدد در داخل و گسترش آن در خارج شاخه‌های مختلف اخوان در همه جا به فعالیت خود ادامه داد و کارهای فرهنگی و تبلیغاتی به نفع اخوان از طریق سخنرانیها و نگارش مقالات و تألیف کتابها، حتی در داخل زندان، استمرار یافت. به ویژه دراین دوران، سید قطب (د ۱۳۸۶ق) نویسندهٔ نامدار و سرسخت اخوان آثار مهم و مؤثری پدید آورد. اخوان در خارج از مصر به تبلیغات وسیعی بر ضد جمال عبدالناصر، رئیس جمهور مصر و تبیین مواضع و افکار خود پرداختند. کنگرهٔ بزرگی در دمشق مرکب از نمایندگان این جمعیت در شام، عراق، اردن و سودان برپا شد و اخوان ادعا کردند که انگیزهٔ انحلال این جمعیت آن بوده است که قضیهٔ فلسطین به نفع اسرائیل حل شود و مصر برای همیشه به آمریکا و انگلیس وابسته گردد. در این کنگره همچنین از جمال عبدالناصر به شدت انتقاد شد (حسینی، ۲۳۹). در ۱۹۵۷م زینب غزالی، از رهبران نامدار اخوان، در سفر حج با تشویق و موافقت رهبران عربستان سعودی، با چند تن از تبعیدیهای اخوان دیدار کرد و قرار بر آن شد که تلاشهای خود را هماهنگ و مشترک سازند. سازماندهی مجدد تا اوایل سال ۱۹۵۹م به طول انجامید، اما در ۱۹۶۲م این جمعیت شکل نهایی (رادیکالیسم خشونت آمیز) خود را به دست آورد (کوپل، ۲۰-۲۲).

استمرار انحلال، سرکوب مداوم اخوان المسلمین در داخل و خارج از زندان (همو، ۱۹) و حمایت مخالفان دولت مصر از ایشان از جمله عوامل گرایش بیشتر اعضای این جمعیت به ویژه جوانان به مخالفت شدیدتر با جمال عبدالناصر بود. سید قطب کتاب مهم *معالم فی الطریق* را در ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م در زندان نوشت. او در این کتاب و نیز برخی از آثار خود مانند *جاهلیة القرن العشرین*، آشکارا جوامع امروزی را به مفهوم قرآنی جوامع جاهلی دانسته، و تلویحاً دولتهای «کشورهای

اسلامی» و از جمله مصر را ضد اسلامی خوانده است. فتوای سیاسی او نیز روشن بود: باید با قدرت در برابر این جاهلیت ایستاد و نظام اسلامی را بنیاد نهاد. به زودی این کتاب، به مرام‌نامهٔ جوانان پرشور و اسلام گرای اخوان در داخل و خارج از زندان تبدیل شد (همو، ۳۳-۳۵). هر چند جناح میانه‌رو اخوان با تفکر خشونت آمیز و اقدام مسلحانه موافق نبود، اما بسیاری از اعضای اخوان با الهام از اندیشه‌های قطب به سازماندهی مسلحانه و تدارک قیام دست زدند. حتی هضیبی به رغم محافظه کاریش، با این روش موافقت کرد و این اختلاف باعث انشعاب در جمعیت اخوان المسلمین شد (همو،۲۳-۲۴). در ربیع‌الاول ۱۳۸۵/ژوئن ۱۹۶۵ دولت بازداشت وسیع اعضای اخوان المسلمین را آغاز کرد. شمار بسیاری از رهبران و اعضا به زندان افتادند؛ از جمله سید قطب که به تازگی (۱۳۸۴ق) از زندان آزاد شده بود، دوباره بازداشت شد و همراه دو تن دیگر در ۱۳۸۶ق به اعدام (همو، ۲۲، ۲۵-۲۷)، و بقیه نیز به زندانهای طولانی محکوم شدند.

هضیبی در ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م درگذشت. با اینکه ۳ جناح در درون اخوان وجود داشت، اما بنا به مصالح تشکیلاتی، عمر تلمسانی (د ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م) که رهبر و مظهر جناح میانه رو و مورد توجه انور سادات بود، به عنوان مرشد عام برگزیده شد؛ هر چند که این انتخاب هرگز به طور رسمی و طبق ضوابط جمعیت صورت نگرفت (ماردینی، ۱۳۹-۱۴۰). سادات در ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م به قدرت رسید و در ۱۳۹۶ق درهای زندان را گشود و فعالیت اخوان المسلمین علنی شد و مجلهٔ *الدعوه* به مدیریت تلمسانی اجازهٔ انتشار یافت (همو، ۳۲، ۳۳، ۳۷). در این دوره تحولی در عقاید سیاسی اخوان پدید آمد و جمعیت پذیرفت که با شرایطی از سادات حمایت کند (نک: آقایی، ۱۳۱-۱۴۰) و سادات نیز به منظور استفاده از اخوان برای چیرگی بر رقیبان (از جمله طرفداران ناصر) به اخوان اجازهٔ فعالیت داد (دکمجیان، ۱۳۰-۱۳۲)، اما دیری نپایید که در ۱۳۹۸ق و سپس در ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م دولت سادات به سرکوب اخوان دست زد.

فعالیت سیاسی و دینی اخوان و روابط آن با حکومت مصر از دوران سادات تاکنون و همچنین نقش سیاسی و اجتماعی اخوان در کشورهای اسلامی فراز و نشیبهای بسیار داشته است که در تاریخ معاصر هر یک از این کشورها به آن اشاره می‌شود. اکنون مرشد عام اخوان المسلمین محمد حامد ابونصر است (کوپل، ۱۸، نیز نک: تصویرهای کتاب).

اندیشه‌ها و اهداف اخوان المسلمین: دربارهٔ جزئیات اندیشه‌ها و اهداف اخوان المسلمین به درستی و روشنی نمی‌توان سخن گفت، چه خود نیز به صراحت در این باب سخن نگفته‌اند. همچنین گرایشهای مختلفی که از آغاز تاکنون در درون جمعیت اخوان وجود داشته است، آراء و اهداف آنان را مبهم جلوه می‌دهد. به ویژه مواضع متضاد برخی رهبران و شاخه‌های متنوع این جمعیت به آن ابهام می‌افزاید. باید گفت که بخش عمدهٔ سخنان، عقاید و آرمانهای اخوان چنان کلی است که هیچ مسلمانی با آنها مخالف نیست (برای آگاهی از این اهداف، نک: امین، ۱۵۵-۱۵۶). به همین سبب قبل از ورود اخوان به میدان کشمکشهای سیاسی، مخالفت جدی با آنان دیده نشد، اما از آن زمان که به صورت یک حزب سیاسی و انقلابی با تکیه بر آرمانهای اجتماعی و سیاسی اسلام درآمد، دعوتش شکها برانگیخت. نخستین واکنش منفی از سوی گروه صوفیان پیوسته به اخوان دیده شد که می‌گفتند: اخوان از دعوت دینی خالص خارج شده است (بیومی، ۲۷۱)، گرچه بنا به پاسخگویی به این منتقدان پرداخت (نک: مجموعة، ۲۷۲).

شعار اخوان این بود: «الله غایتنا، الاسلام دیننا، *القرآن* دستورنا، محمد(ص) زعیمنا، الجهاد سبیلنا و الموت فی سبیل‌الله اسمیٰ امانینا» (متولی، ۶۶). شاید جامع‌ترین آرمانهای اخوان در این سخن بنا آمده باشد: دعوتی سلفی، طریقتی سنّی، حقیقتی صوفیانه، سازمانی سیاسی، گروهی ورزشی، پیوندی علمی و فرهنگی، شرکتی اقتصادی و اندیشه‌ای اجتماعی (همان، ۲۷۳-۲۷۵؛ نیز نک: حسینی، ۷۹). به نظر می‌رسد که بنا پیش از هر چیز می‌خواست با تأسیس اخوان المسلمین نسل تازه و گروه پیشتاز و نمونه‌ای از مسلمانان جامع و کامل همچون مسلمانان صدر اسلام تربیت کند، تا الگوی دیگران شوند (همان، ۲۹۴-۲۹۵؛ قس: حسینی، ۷۹-۸۴، که کوشیده است اصول دینی و اجتماعی و سیاسی اخوان را با دیدگاهی آرمان‌گرایانه دسته بندی کند).

مهم‌ترین اهداف اخوان المسلمین به عنوان تشکیلاتی سیاسی و دینی در این مواضع خلاصه می‌گردد:

۱. تأسیس حکومت اسلامی: دست کم از کنگرهٔ پنجم به بعد، پی افکندن حکومت اسلامی و اجرای دقیق و کامل احکام شریعت، از اهداف روشن و استوار اخوان المسلمین در همه جای جهان اسلام بوده است. ضرورت حکومت اسلامی، از تلقی اخوان از اسلام برمی‌خیزد، از این لحاظ اسلام دینی است جهانی و جامع به گونه‌ای که نظام دقیقی برای تمامی شئون زندگی ارائه کرده است و هرگز از حل مشکلات بشری ناتوان نمی‌ماند (بنا، مجموعة، ۱۱۴). بنا در « رسالة التعالیم» دیدگاههای خود را دربارهٔ اسلام در ۲۰ بند آورده است (نک: همان، ۱۱-۱۶). او تأسیس حکومت اسلامی را به شکل خلافت و حول محور خلیفه در شمار اساسی‌ترین اصل برنامهٔ جمعیت می‌دانست (همان، ۳۱۱-۳۱۲، ۳۸۸) و در ۱۹۳۸م اعلام کرد که با هر زمامدار و یا گروهی که به یاری اسلام برنخیزد و راه تحقق نظام اسلامی را هموار نکند، می‌جنگد (سعید، ۱۲۲). اما چارچوب دقیق حکومت اسلامی مطلوب اخوان المسلمین معلوم نیست، هر چند که خود بنا (همان، ۱۱-۱۶، ۳۷۰-۳۷۱) و برخی رهبران دیگر چون عبدالقادر عوده و زینب غزالی در این باب به ذکر توضیحاتی پرداخته‌اند (سمان، ۶۰-۶۱؛ آقایی، ۲۵۸-۲۵۹)؛ البته بنا یادآوری می‌کرد که اخوان خواهان کسب قدرت و حکومت نیستند، ولی اگر کسی را لایق این مقام بدانند، در حکم سربازان و یاران او خواهند بود (همان، ۲۹۹).

مواضع اخوان در باب دموکراسی نیز از وضوح کامل برخوردار نیست. با آنکه آنان بارها از دموکراسی غربی به شدت انتقاد کرده‌اند، اما

مدعی بوده‌اند که بنیاد و آرمان دموکراسی را پذیرفته‌اند و آن را به بهترین و درست‌ترین شکل محقق می‌کنند. بنا نظام پارلمانی مبتنی بر حاکمیت مردم، مسئولیت حاکم و احترام به ارادهٔ ملت را مغایر با اسلام نمی‌داند (همان، ۳۹۱ـ۳۹۲، ۳۹۷). به عقیدهٔ او اسلام نه تنها قرارداد اجتماعی را قبول دارد، بلکه خود بنیان‌گذار آن است (همان، ۳۹۰). او رعایت و حفظ همهٔ آزادیهای فردی را مورد تأیید قرارداده، و آن را برآمده از اسلام شمرده است (همان، ۳۰۱)؛ اما از سوی دیگر اخوان المسلمین نظام پارلمانی چند حزبی را مردود و مغایر با اسلام و عامل تفرقه می‌شمرند (همان، ۳۱۵ـ۳۱۷).

۲. اصلاحات اجتماعی: با اینکه حسن البنا و دیگر رهبران اخوان المسلمین هرگز جز به حکومت شرعی مورد قبول خود راضی نبوده‌اند، اما از اصلاحات نیز طرفداری نموده و با دولت و حکومت ــ به ویژه در دوران بنا ــ در امور اجتماعی و اصلاحات مورد توافق همکاری کرده، یا خود پیشنهادهایی برای بهبود حال مسلمانان داده‌اند. بنا در نوشته‌ای تحت عنوان «بین الامس و الیوم» تصریح کرده که هدف اصلی و کلی اخوان آزاد کردن وطن اسلامی از هر نوع سلطهٔ خارجی و استقرار دولت و حکومت اسلامی در مصر است (همان، ۲۵۰ـ۲۵۲)، اما بهبود وضع اقتصادی و اجتماعی مسلمانان در مصر نیز از اهداف خاص جمعیت به شمار می‌رود. وی در نامه‌ای که در رجب ۱۳۶۶/ژوئن ۱۹۴۷ به ملک فاروق نوشت و به «نحو النور» شهرت یافت، خواسته‌های خود را به طور مشخص در زمینه‌های علمی، سیاسی، اقتصادی، اداری و اجتماعی بیان کرد، و از پادشاه خواهان تحقق آنها شد (همان، ۲۱۷ـ۲۲۴). او همچنین پیشنهادهای روشنی دربارهٔ اخذ مالیات، صرفه‌جویی و تشویق صنایع دستی و خانگی ارائه کرده است (همان، ۴۳۷ـ ۴۴۰). تحقق عدالت اجتماعی، ملی کردن بانکها و منابع طبیعی، صنعتی کردن کشور، اصلاحات ارضی، وضع زکات بر سرمایه و سود به طرز جدید و... از جمله پیشنهادهای اصلاحی او بود (آقایی، ۱۳۵). او در دههٔ ۱۹۴۰م سخت خواهان محدودیت مالکیت و اصلاحات ارضی شد (بیومی، ۱۸۵). هر چند که بنا به بهبود اوضاع اقتصادی بر وفق عدالت اسلامی بیشتر اهتمام داشت، اما نسبت به مسائل دیگر از جمله مسائل سیاسی و شیوهٔ مدیریت جامعه و امور دیگر مانند مسائل زنان هم بی‌توجه نبود. مثلاً در همان نامهٔ یاد شده خواستار اصلاح قانون انتخابات و شیوه‌های تشکیل مجلس شد و راههایی را نیز پیشنهاد کرد (مجموعة، ۴۰۹ـ۴۱۲). چنین می‌نماید که اصولاً روابط حسنهٔ سیاسی بنا با ملک فاروق، یا نزدیک شدن تاکتیکی اخوان به برخی از احزاب اساساً برای تحقق اهدافشان بوده است، زیرا اینان در ذیحجهٔ ۱۳۷۱/اوت ۱۹۵۲ پس از کودتای افسران مصری، همراه با دیگر پیشنهادهای اقتصادی و اجتماعی، خواستار پاکسازی عمومی کشور از آثار رژیم پیشین و مجازات عوامل آن رژیم شدند (متولی، ۲۹ـ۳۷).

در بخش مربوط به زنان و مسائل و مشکلات آنان نیز اخوان المسلمین توجه خاص داشتند. هر چند دیدگاههای رهبران اخوان و یا شاخه‌های مختلف آن در این موضوع متفاوت بود، اما همه طرفدار فعالیت اجتماعی زنان و رشد فرهنگی و علمی و تربیت درست آنان بودند. با اینهمه، با بی‌حجابی، اختلاط زن و مرد، مساوات کامل زن و مرد، و حتیٰ با نمایندگی زنان در مجلس، یا زمامداری آنان سخت مخالف بودند (بیومی، ۲۹۲ـ۲۹۹).

۳. مخالفت با استعمار و طرفداری از استقلال کشورهای اسلامی: این هدف از مهم‌ترین مواضع سیاسی اخوان المسلمین است و بنا آن را در عرض هدف مهم دیگر، یعنی تأسیس دولت اسلامی قرار داده است (همان، ۲۵۰، نیز نک: ۴۲۰، ۴۴۲). بنا در روزگار خود ۳ دولت بریتانیا، ایتالیا و فرانسه را دشمن اسلام می‌شمرد (همان، ۳۲۰ـ۳۲۴) و مخالف همهٔ اشکال استعمار بود. با اینکه اخوان همواره نظام سیاسی شرق و غرب را به یکسان دشمن می‌داشتند (همان، ۳۱۰)، اما دست کم از سالیان نخست حکومت جمال عبدالناصر بخش عمدهٔ رهبران اخوان با گرایش به غرب بر ضد ناصر و دولت سوریه به مبارزه برخاستند (نک: آقایی، ۲۴۱ـ۲۴۲).

اخوان المسلمین ــ به رغم مخالفت شدید با ملیت گرایی ــ وحدت ملی، یا وحدت عربی و سرانجام وحدت اسلامی را برای مبارزه با استعمار و استیلای خارجی مفید و حتیٰ ضروری می‌دانستند (بیومی، ۱۷۰). پس از تأسیس اتحادیهٔ عرب، اخوان از آن استقبال کردند، به ویژه آن را مقدمه‌ای برای حل مسألهٔ فلسطین دانستند (همو، ۱۶۹ـ۱۷۱؛ در مورد ملیت و قومیت، نک: بنا، همان، ۳۰۶ـ۳۱۱، ۳۹۰ـ۳۹۱).

یکی از ادلهٔ مهم مخالفت اخوان با تجدد گرایی غربی اعتقاد آنان بر این مطلب بود که این امر جز استعمار، نفی اسلام و طرد روح فرهنگ دینی مسلمانان چیزی در خود ندارد (بیومی، ۱۵۵ـ۱۵۶). به نظر آنان حتیٰ فراگیری زبانهای خارجی راهی برای دشمنی با اسلام و تقویت مسیحیت بود (همو، ۳۰۱ـ۳۰۲). البته به رغم نظرات مفصلی که متفکران اخوان در باب غرب و تمدن جدید غربی داده‌اند، دیدگاهشان در این باب چندان دقیق و روشن نیست (حسینی، ۱۸۵ـ۱۸۸). می‌توان گفت که آنان علوم و فنون و دانش جدید غربی را یکسره انکار نکرده‌اند. بنا هم با بهره‌مند شدن مردم از طرز زندگی نوین، اما در چهارچوب معارف و عقاید اسلامی مخالفت نداشته است (همان، ۳۶۵؛ بیومی، ۳۰۰ـ۳۰۱). با اینهمه، وی مهم‌ترین مبانی و لوازم تمدن اروپایی را برشمرده، و فساد آفرینی و تعارض آنها را با دیانت اسلام نشان داده است (همان، ۲۴۴ـ ۲۴۵). در واقع اخوان المسلمین با علوم جدید مغرب زمین مخالف نبودند، بلکه با جدایی دین از سیاست و حکومت و نیز با اباحی‌گری و ماده‌گرایی متداول غربی مخالفت می‌کردند (بیومی، ۱۵۴ـ۱۵۶).

سازمان و عملکردهای اخوان المسلمین: این جمعیت برای تحقق اهداف و اصول اعتقادی خود از شیوه‌های مختلفی استفاده می‌کردند. هر چند این شیوه‌ها غالباً متغیر و متفاوت و حتیٰ متضاد بوده‌اند، اما عمده‌ترین عوامل دوام مبارزهٔ اخوان و پایدارترین شیوه‌های مبارزهٔ آنان

را می‌توان چنین برشمرد:

سازمان اخوان المسلمین: تشکیلات نیرومند و منسجم اخوان المسلمین از مؤثرترین عوامل رواج اندیشه‌ها و توفیق آنان در بعضی زمینه‌ها بود. بی‌گمان این سازماندهی مرهون هوشمندی و بینش تشکیلاتی حسن البنا و نیز نفوذ او در میان پیروانش بود (حسینی، ۱۶؛ بیومی، ۷۶-۷۷). بخشی از اصول تشکیلاتی اخوان المسلمین را بنا خود در «رسالة التعلیم» آورده است (نک: مجموعة، ۱۱-۳۷). بر اثر همین سازماندهی نیرومند بود که گفته‌اند اخوان در ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م حدود ۲٬۵۰۰ شعبه و حدود نیم میلیون عضو در مصر داشت (سعید، ۸۰-۸۱). در رأس سازمان اخوان، «مرشد عام» قرار دارد که از طریق «مکتب ارشاد» رهبری سیاسی و نظری خود را بر اخوان اعمال می‌کند. اعضای مکتب ارشاد توسط مرشد عام از میان اعضای شورای مؤسس انتخاب می‌شوند (حسینی، ۱۶۴). پس از مکتب ارشاد، «مرکز عام» قرار دارد که از اعضای هیأت مؤسس و مکتب ارشاد تشکیل می‌شود (همانجا؛ سعید، ۵۰-۵۱). مرشد عام مادام العمر سمت خود را نگاه می‌دارد و فقط هیأت مؤسس حق عزل او را دارد (حسینی، ۳۹).

نخستین نظام‌نامهٔ ادارهٔ امور سازمان اخوان المسلمین در سالهای ۱۳۴۸- ۱۳۴۹ق مدون شد. در ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م این نظام‌نامه با تجدیدنظر به عنوان «قانون اساسی اخوان المسلمین» در شورای عمومی سازمان به تصویب رسید. در ایام ریاست هضیبی نیز قوانین پیشین به تصویب رسید و اصلاحاتی در قوانین دیگر به عمل آمد (آقایی، ۲۰۱، ۲۰۶-۲۳۵).

ظاهراً نخستین مؤسسهٔ وابسته به تشکیلات اخوان، «مدرسة امهات المؤمنین» بود که در محرم ۱۳۵۲ در اسماعیلیه بنیاد نهاده شد. ۱۰ سال پس از آن نیز تشکیلات «رهبری مرکزی زنان مسلمان» در مرکز عام اخوان پدید آمد که به فعالیت اجتماعی می‌پرداخت. چنانکه درسالهای فعالیت پنهان اخوان و سرکوب ایشان، این زنان به رهبری زینب غزالی نقش مهمی در سرپرستی خانواده‌های اعضای زندانی اخوان برعهده داشتند (حسینی، ۱۰۲-۱۰۳؛ سعید، ۷۲-۷۳؛ بیومی، ۲۹۴-۲۹۶). «سازمان تعاون خانواده» نیز از جمله سازمانهای وابسته به اخوان بود که در ۱۳۶۲ق پدید آمد و هدف آن چنانکه بنا متذکر شده است، ایجاد همکاریهای اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی میان خانواده های مسلمان بود (مجموعة، ۳۳-۳۷). سازمان شبه‌نظامی «جواله» نیز شاخهٔ نظامی اخوان به شمار می‌رفت که اعضای آن از میان خالص‌ترین و وفادارترین اعضای اخوان انتخاب می‌شدند (حسینی، ۱۶۴؛ سعید، ۷۰، ۱۲۷؛ ماردینی، ۵۵). گروه «کتائب انصار الله» نیز گروه دیگری در کنار جواله بود که هدف آن آموزش اعتقادی و اخلاقی اعضای سازمان بود و وظیفهٔ برقراری ارتباط میان اعضا را نیز برعهده داشت (سعید، ۷۰-۷۱).

به نظر می‌رسد که مهم‌ترین بخش تشکیلاتی اخوان المسلمین، «سازمان سرّی» بود که تاریخ تأسیس آن را به اختلاف از آغاز بنیاد نهادن اخوان تا ۱۹۴۲م گفته‌اند (حسینی، ۲۴۷، ۲۴۸؛ بشری، ۳۶۹). اعضای این سازمان سری و ویژه، از میان افراد زبده و کار آزموده و وفادار اخوان انتخاب می‌شدند و بر اطاعت از مرشد عام و برای جهاد در راه اسلام سوگند یاد می‌کردند (حسینی، ۱۶۵-۱۶۶، ۲۵۱-۲۵۲). اینان همواره آمادهٔ استفاده از سلاح بودند و فقط مرشد عام از مأموریت آنان اطلاع داشت (سعید، ۲۷۲؛ بشری، همانجا). گرچه دربارهٔ علل تأسیس این سازمان اطلاع دقیقی در دست نیست، اما اهداف آن را می‌توان در مخالفت با حکومت وقت، مبارزه با دشمنان داخلی و خارجی و سازمانهای کمونیستی، بیرون راندن اشغالگران انگلیسی و آزاد سازی سرزمین اسلام خلاصه کرد (حسینی، ۲۴۹). همچنین گفته‌اند که این گروه به مثابهٔ ابزاری در دست مرشد عام برای تصفیهٔ سازمان اخوان از مخالفان او بوده است (بشری، ۶۲). ترورهایی که اخوان طراحی می‌کردند، به دست اعضای همین سازمان اجرا می‌شد. البته بعدها هضیبی توانست فعالیت خشونت آمیز سازمان را تا حدی مهار کند (حسینی، ۲۵۳). از شمار اعضای این گروه و نیز اوضاع آن در سالهای اخیر اطلاعی در دست نیست و عمر تلمسانی مرشد عام پیشین اساساً وجود گروههای مسلح را در سازمان اخوان انکار می‌کرد (نک: آقایی، ۲۴۰).

فعالیتهای سازمان اخوان المسلمین از همان اوایل کار، فقط تشکیلاتی، دینی و سیاسی نبود، بلکه آنان تلاش گسترده‌ای برای بهبود اوضاع اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی مردم از طریق پدید آوردن نهادهای مستقل صورت می‌دادند. توجه به این نوع کارها ناشی از دیدگاه اخوان المسلمین نسبت به اقتصاد بود. آنان به اقتصاد از منظر دین می‌نگریستند و بر مشکلات آن به مثابهٔ معضلات اجتماعی و معیشتی توجه خاص داشتند. از این رو، می‌کوشیدند تا نظام اقتصاد اسلامی روشنی ارائه کنند (نک: مجموعة، ۴۱۷-۴۴۳). شاید جامع‌ترین تصویر اقتصاد اسلامی آنان در اصولی ارائه شده باشد که بنا در مقالهٔ «مشکلاتنا الداخلیة فی ضوء النظام الاسلامی» برشمرده است که از جملهٔ آنها می‌توان به این اصول اشاره کرد: ایجاد اشتغال برای همهٔ مردم؛ بهره‌برداری از منابع ثروت طبیعی؛ تحریم منابع حرام و نارواى درآمد؛ کم کردن فاصلهٔ طبقاتی؛ کوشش برای تأمین آسایش و آرامش همگانی؛ تأیید مالکیت خصوصی و احترام به آن، تا آنجا که با مصلحت عمومی ناسازگار نباشد؛ تنظیم سیستم معاملات پولی و مالی (همان، ۴۲۲-۴۲۴).

اخوان، به منظور تحقق اصول یاد شده، دست به اقداماتی در مدارس و دانشگاهها، یا در میان کشاورزان و کارگران زدند. معلمان طرفدار یا عضو سازمان اخوان در مدارس ـــ یا هر جا که می‌توانستند ـــ در تعلیم مردم به خصوص کودکان و جوانان می‌کوشیدند، اما جمعیت به این بسنده نکرد و خود مدارسی تأسیس کرد که با استقبال مردم روبه‌رو شد. کوشش اخوان در آموزش و پرورش بسیار وسیع بود (حسینی، ۹۵-۹۸؛ سعید، ۷۵-۷۶). با توجه به موضع ضد دانشگاهی اخوان، در

آغاز دانشجویان، خاصه دختران، استقبال چندانی از آن نکردند، اما پس از جنگ جهانی دوم، جمعیت اخوان اهتمام بیشتری به امور دانشجویی و دانشجویان نشان داد. از این رو محلی در مرکز عام و بخش ویژه‌ای در نشریهٔ اخوان به دانشجویان اختصاص یافت و چون به تعیین نماینده در دانشگاههای مصر پرداخت، دانشجویان طرفدار آن روی به فزونی نهادند (بیومی، ۳۰۹-۳۱۰؛ سعید، ۷۳).

فعالیت اخوان در میان کشاورزان مصر گسترده و مؤثر بود. جمعیت از همان آغاز به حمایت از کشاورزان پرداخت و خواهان سواد آموختن دهقانان، تأمین بهداشت آنان، استفاده از روشهای جدید کشاورزی و خروج از کشاورزی تک محصولی بود. اخوان برای تحقق اهداف و گسترش دعوت خود در میان کشاورزان به اقدامات متعددی از این دست پرداخت: برگذاری سخنرانی، تشکیل گروههایی برای ایجاد تحول در کشاورزی و اصلاح کشاورزی آبی، اطعام فقرا، توزیع زکات فطر در میان نیازمندان، داوری و حل و فصل اختلافات، حمایت از کودکان بی‌سرپرست، تأسیس مساجد، بیمارستانها و درمانگاهها. رهبران اخوان ــ به ویژه حسن البنا ــ برای پی‌گیری این اقدامات هر هفته به مناطق روستایی سفر می‌کردند. تأسیس مدارس شبانه برای کشاورزان و کارگران نیز از جمله اقدامات اخوان بود. اخوان همچنین در مبارزه با بیماریهای شایعی چون مالاریا نقشی مهم و فعال داشتند. این نوع کوششها از یک سو به نفوذ اخوان در میان روستاییان می‌افزود و از سوی دیگر موجب نارضایی شدید مالکان بزرگ می‌شد و آنان نیز دولت را به مقابله با اخوان تشویق می‌کردند. با اینهمه، اخوان پیوسته بر آزادی سیاسی و اصلاحات اقتصادی از طریق اصلاح کشاورزی و بهبود حال کشاورزان تأکید داشتند (بیومی، ۳۰۷-۳۰۹؛ سعید، ۷۶).

اخوان همچنین در میان کارگران نیز به طور وسیع فعالیت می‌کرد. از آنجا که مؤسسان جمعیت خود از کارگران بودند، به امور کار و کارگری بیشتر اهتمام می‌ورزیدند و از سوی دیگر کارگران نیز به سازمان اخوان اقبال فراوانی نشان می‌دادند. در عین حال، جمعیت اخوان در سالهای نخست تأسیس، طرحی خاص برای کارگران نداشت و فقط به دعوت دینی و حمایت معنوی و کاریابی برای بیکاران بسنده می‌کرد. اوضاع اجتماعی دوران جنگ جهانی نیز در گرایش کارگران به اخوان مؤثر افتاد. پس از پایان جنگ جهانی، بخش کارگری اخوان بسیار فعال شد. در ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م مجلهٔ این جمعیت فصل مستقلی به کارگران اختصاص داد و از دولت خواهان مزد بیشتر برای کارگران و خواستار ترویج صنایع ملی و محدودیت سرمایه‌داری شد. جنبش کارگری اخوان، از اعتصاب به عنوان حربه‌ای برای احقاق حقوق خود و مبارزه با سرمایه‌داری استفاده می‌کرد (بیومی، ۳۰۴-۳۰۵). در عین حال جمعیت اخوان المسلمین به سرمایه‌گذاری و تولید داخلی اهتمام فراوان داشت. در دههٔ ۱۹۳۰م جمعیت اخوان ۷ شرکت صنعتی و تجاری بنیاد نهاد که سهامداران و اعضای آن از اخوان بودند (حسینی، ۱۰۴-۱۰۵؛ بیومی، ۱۸۷). هدف از تأسیس این شرکتها قطع وابستگی، تقویت سرمایه‌گذاری ملی در صنایع و اقتصاد، ایجاد رفاه برای کارگران و رقابت با شرکتهای خارجی و مبارزه با استعمار بود (حسینی، ۱۰۵-۱۰۷). البته اهداف تبلیغاتی و گسترش دعوت اخوان نیز در کار بود. از این رو در کنار کارگاههای صنعتی و تولیدی، مساجد و کانونهای آموزش دینی نیز تأسیس می‌شد (همو، ۲۹). در شرکتهای اقتصادی اخوان برای نخستین بار در تاریخ مصر، کارگران در سرمایه‌گذاری شرکت کردند (همو، ۱۰۵). اما دولت نه تنها از این اقدامات حمایت نکرد، بلکه به مخالفت با آن برخاست (همو، ۱۰۵-۱۰۶).

افزون بر اینها، تشکیلات اخوان دارای «بخش نیکوکاری و خدمات اجتماعی» نیز بود که به کارهای خدماتی، امداد، کمک به درماندگان و سالخوردگان می‌پرداخت (همو، ۹۸؛ توبه، ۲۱۷-۲۱۸). در ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م این بخش از سازمان اخوان دارای ۵۰۰ مرکز بود (سعید، همانجا). در ۱۳۶۳ق نیز به دستور بنا «بخش پزشکی» تأسیس گشت و درمانگاهها و بیمارستانهای متعددی بنیاد نهاده شد (همانجا؛ توبه، ۲۱۲).

با توجه به اینکه تشکیلات اخوان در میان طبقات محروم و متوسط چون کارمندان دون پایه و دانشجویان و کشاورزان و پیشه‌وران و کارگران پا گرفته بود، این پرسش مطرح شد که سازمان، ثروت و سرمایهٔ خود را از کدام منبع تأمین کرده است. به همین سبب اخوان را به برخورداری از کمکهای مالی آمریکا، انگلیس و دولت مصر متهم می‌کردند. نیز گفته‌اند که برخی از زمین‌داران و سرمایه‌داران برای تشویق اخوان به مبارزه با کمونیسم به آنان کمک مالی می‌کرده‌اند (سعید، ۷۶-۷۸).

تبلیغات گسترده و جهانی اخوان: بنا از آغاز تأسیس اخوان‌المسلمین، توجه زیادی به تبلیغات و گسترش اندیشه‌های جمعیت در داخل و خارج از مصر داشت. او می‌کوشید ارتباط فکری و تشکیلاتی جدی بین مسلمانان و اخوان پدید آورد (حسینی، ۱۵۴-۱۵۵) و برای این کار در ۳ زمینه به کار پرداخت: تبلیغات داخلی در مصر، پیام به فرمانروایان کشورهای اسلامی و تأسیس شاخه‌های اخوان در جهان اسلام. در تبلیغات داخلی، نخستین گام مهم تأسیس مجلهٔ *الاخوان المسلمون* بود که از ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م به عنوان ارگان رسمی اخوان منتشر شد و انتشار آن ۱۴ سال ادامه یافت (سعید، ۷۳-۷۴). پس از آن نیز نشریات هفتگی و ماهنامه و فصلنامه در سطوح مختلف برای طبقات گوناگون و نیز صدها کتاب برای تبلیغ افکار این جمعیت انتشار یافت. هفته نامه‌های *النذیر* و *الدعوه* و *المسلمون* از معروف ترین آنهاست (حسینی، ۳۴-۳۵، ۴۷، ۹۴).

پس از گسترش اخوان المسلمین در مصر، بنا تلاش وسیعی برای گسترش دعوت اخوان در سطح جهان اسلام و به ویژه میان دولتها و حکام مسلمان آغاز کرد. وی از ۱۹۳۵م به بعد نامه‌های زیادی به برخی از نخست وزیران و پادشاهان عرب و مسلمان نوشت و عمده‌ترین خواسته‌هایش نیز اجرای احکام شریعت و اصلاح جامعهٔ اسلامی بر

اساس دیانت و دعوت به‌احتراز از غرب‌زدگی بود (حسینی، ۳۲، ۸۹ ـ ۹۲، ۱۳۵). این نامه‌ها از نظر بیان استوار، و از نظر مضمون پندآمیز و تا حدودی از موضع قدرت بود (به عنوان نمونه، نک: مجموعة، ۱۸۳ به بعد). پس از بنا جانشین او هضیبی نیز همین شیوه را ادامه داد (حسینی،۲۰۸).

همزمان با گسترش روز افزون اخوان در داخل مصر، بنا تصمیم گرفت که شاخه‌های آن را در دیگر کشورهای عربی و اسلامی نیز تأسیس کند. از این رو در سالهای ۱۳۶۵ـ ۱۳۶۸ق/۱۹۴۶ـ ۱۹۴۹م شعبه‌های اخوان در لبنان، فلسطین، سودان، مکه، اردن، شمال و شرق افریقا و سراسر مغرب تأسیس شد (همو، ۱۳۵ـ۱۳۶، ۱۴۴ـ۱۵۳) که البته در این میان مهم‌ترین و با نفوذترین شعبهٔ خارجی آن، شعبهٔ مرکزی دمشق بود. اهمیت تشکیلات اخوان در سوریه بدان حد بود که پس از ترور بنا چشمها متوجه سوریه و به ویژه شخصیت معتبر مصطفیٰ سباعی شد (همو، ۱۴۰ـ۱۴۱، ۲۷۰). در عین حال، باید توجه داشت که اخوان سوریه و نیز شعبه‌های دیگر آن در کشورهای اسلامی مواضع متفاوتی با اخوان قاهره داشتند.

همکاری با دربار مصر: یکی از مسائل بحث‌انگیز دربارهٔ اخوان المسلمین، ارتباط آن در دوران ۲۰ سالهٔ اول با دربار مصر است. آشکار است که از آغاز تا سالهای ۱۳۶۵ـ۱۳۶۶ق/۱۹۴۶ـ۱۹۴۷م اخوان و دربار مصر روابط حسنه داشتند و چون ملک فؤاد درگذشت، مجلهٔ *الاخوان* از او به نیکی یاد کرد و به حمایت از جانشین او فاروق پرداخت و کوشید او را به عنوان زمامداری مسلمان و عامل به فرائض و پشتیبان اسلام معرفی کند (بیومی، ۲۰۶ـ۲۰۸). حمایت اخوان از ملک فاروق احتمالاً به این دلیل بود که او را برای کمک به تحقق اهداف دینی و سیاسی خود مناسب می‌دیدند و به او امید بسته بودند. فاروق در آغاز سلطنت کوشید خود را «خلیفهٔ جهان اسلام» بنمایاند، چنانکه امامت جمعه را بر عهده گرفت و از کنفرانس فلسطین حمایت کرد و نمایندگانی برای شرکت در این کنفرانس به لندن فرستاد. این نوع کارها موجب خشنودی اخوان بود. بیعت اخوان با پادشاه به عنوان یک عمل شرعی و ملقب ساختن پادشاه به امیرالمؤمنین و نیز تقاضای انحلال احزاب، هر چند موجب خرسندی شاه و درباریان بود، اما احزاب دیگر به ویژه حزب وفد را به شدت برآشفت. چه، احزاب افکار و خواسته‌های جمعیت اخوان را خطری برای دموکراسی و آزادی و نظام پارلمانی می‌دانستند و می‌کوشیدند نظر شاه را از آن جمعیت بازگردانند. در عین حال، شاه و درباریان سالها از پشتیبانی اخوان بر ضد وفد و دیگر احزاب سود می‌بردند (همو،۲۰۸ـ۲۱۱).

پس از جنگ جهانی دوم، روابط دربار با اخوان بر سر مسألهٔ فلسطین و مسائل دیگر رو به تیرگی نهاد و سرانجام به انحلال جمعیت اخوان المسلمین و کشته شدن بنا منجر گشت. اما پس از قتل بنا، شاه کوشید خود را به اخوان نزدیک کند؛ زیرا می‌پنداشت می‌تواند از قدرت عظیم آنان بر ضد افسران که در آن زمان حکومتش را تهدید می‌کردند، استفاده کند (حسینی، ۲۱۹ـ۲۲۰). فاروق همچنین در صدد آن بود که از قدرت اخوان در مقابله با حزب وفد که به تازگی دولت را در اختیار گرفته بود، سود جوید (بشری، ۳۷۰). از این رو روابط اخوان با دربار تا حدودی بهبود یافت و هضیبی، مرشد جدید اخوان ــ که با اشارهٔ پادشاه انتخاب شده بود ــ در ۱۳۷۰ـ۱۳۷۱ق/۱۹۵۱ـ۱۹۵۲م بارها با شاه دیدار کرد و هر دو کوشیدند گذشته‌ها را فراموش کنند. هر چند که بسیاری از اعضای اخوان این دیدارها و نزدیکی اخوان به دربار را محکوم می‌کردند (حسینی، ۲۱۶ـ ۲۱۹) و حتی کسانی با مواضع دیگر نیز روابط اخوان با دربار را به طور کلی مورد انتقاد قرار می‌دادند (نک: سعید،۹۷، ۱۰۴).

روابط اخوان با دولتها و احزاب: با اینکه بنا بارها تأکید کرده بود که اخوان المسلمین حزب سیاسی نیست و به رغم آنکه وی نظام چند حزبی را مخالف اسلام و مصالح امت می‌دانست (مجموعة، ۳۴۹، ۴۰۷)، در عین حال، جمعیت اخوان پس از ورود به‌مبارزهٔ سیاسی و اجتماعی عملاً به‌صورت یک حزب سیاسی در آمد و ناچار شد که تا حدود زیادی قواعد بازیهای سیاسی را رعایت نماید و به‌شیوه‌های سیاستمداران عمل کند.

از آنجا که اخوان المسلمین همواره خود را فراتر از احزاب سیاسی می‌دانست، احتمالاً متوقع بود که دیگر احزاب یا منحل شوند، یا در آن ادغام گردند (نک: همان، ۲۷۸ـ ۲۷۹). این امر موجب تنشها و ستیزه‌های مداوم بین اخوان و دیگر احزاب می‌شد. با اینهمه، رابطهٔ اخوان با احزاب، سازمانها و جمعیتهای اسلامی در دوران بنا کم و بیش نزدیک و دوستانه بود و گاه نیز این احزاب حول محور اخوان، یا برنامه‌های معین دست به ائتلاف می‌زدند (بیومی، ۲۵۷ـ ۲۵۸؛ بشری، ۱۷۱)، هر چند اختلافات فکری و خط مشی سیاسی بین آنان کم نبود و بنا بارها به این اختلافات اشاره کرده است (مجموعة، ۳۱۳ـ۳۱۴، ۳۱۸، ۳۲۰؛ بیومی، ۱۳۵، ۲۱۲ـ۲۱۳، ۲۳۱ـ۲۳۴).

روابط اخوان با دولتها و احزاب غیردینی و به ویژه کمونیستها، غالباً تیره و خصومت آمیز بود. هر چند، گاه نزدیکی و یا ائتلافی با برخی از دولتها، یا احزاب صورت می‌گرفت، اما چون مبتنی بر تدابیر یا سیاستهای خاص بود، دوامی نداشت. به خصوص از ۱۳۵۶ق/۱۹۳۷م در دوران وزارت محمد محمود پاشا که اخوان رسماً از دولت خواست تا قوانین طبق احکام شریعت اصلاح شود (همو، ۲۱۷)، درگیریهای شدیدی بین اخوان و دولت پیش آمد و این اختلاف در دوران جنگ جهانی و پس از آن در طرح خروج بریتانیا از مصر و قضیهٔ فلسطین افزایش یافت. البته دولتها نیز غالباً خود، یا به اشارهٔ بریتانیا و متفقین فشارهای زیادی بر اخوان وارد می‌آوردند (همو، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۹۲، ۲۰۳ـ۲۰۴).

بیشترین خصومت از ۱۳۵۷ تا ۱۳۷۱ق/۱۹۳۸ تا ۱۹۵۲م بین اخوان و حزب قدرتمند وفد دیده می‌شود (نک: ماردینی، جم). دلیل اصلی این ستیزه نیز تعارض ذاتی نظرات سیاسی و اجتماعی آنها بود. اخوان تشکیلاتی دینی و شریعت خواه به شمار می‌رفت که تکیه گاهش طبقات

متوسط و پایین جامعه بود، ولی وفد حزبی سیاسی غیردینی و مورد حمایت طبقات ثروتمند و پرقدرت بود (نک: بیومی، ۲۱۹ـ۲۲۱). در عین حال، گاه دربارهٔ حوادث، یا خواسته‌های سیاسی معین و مشترکی بین آن دو دوستی و نزدیکی محدودی پدید می‌آمد (همو، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۳۰ـ۲۳۰؛ سمان، ۶۶ـ۶۸).

اما بین اخوان و احزاب کمونیست و مارکسیست ناسازگاری شدید وجود داشت. در خلال جنگ جهانی دوم، کمونیسم و مارکسیسم در مصر رواج فراوان یافت و احزاب کمونیست افزایش یافتند و فعال شدند (بیومی، ۱۸۹). اخوان در حالی که موضع ضد استثماری و ضدسرمایه داری کمونیسم را می‌ستود، اما خطر کمونیسم را در کشورهای اسلامی از خطر تبلیغات مسیحی بیشتر می‌دانست (همو، ۱۸۴). گفته شده است که اعضای اخوان در مبارزه با کمونیستهای مصر با دولت همکاری می‌کرده‌اند و جاسوسان اخوان اطلاعاتی دربارهٔ آنان و دربارهٔ اجتماعات کارگری و دانشجویی به دولت می‌داده‌اند (سعید، ۱۱۷). از ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م به بعد موضع رسمی اخوان مطابق با تعهدی که هضیبی به شاه داده بود، قطع هرگونه همکاری با کمونیستها بود. با اینهمه، برخی از اعضای اخوان مانند صالح عشماوی و محمد غزالی نسبت به ایدئولوژی کمونیسم نرمش و حتیٰ گاه همفکری نشان می‌دادند و خواهان نوعی همکاری با آنها بودند (نک: بشری، ۳۸۶ـ۳۸۷). برخی قراین نیز حاکی از همکاری مقطعی اخوان با کمونیستهاست. این همکاری در مبارزه با جمال عبدالناصر به خوبی آشکار بود. حتیٰ گفته شده است که در آن دوران کمونیستها در پوشش تشکیلات اخوان فعالیت می‌کردند (حسینی، ۲۶۰ـ۲۶۱). اما نوع رابطهٔ اخوان المسلمین با افسران آزاد چندان آشکار نیست (نک: ماردینی، ۷۷ـ۹۱، ۱۱۷ـ۱۴۷). اخوان به دلیل حمایتهای معنوی که از نظامیان به عمل می‌آورد، پیوسته از محبوبیتی خاص در میان آنان برخوردار بود (بیومی، ۲۳۷ـ ۲۳۸). از این رو، وقتی در جریان جنگ جهانی دوم «سازمان افسران آزاد» در ارتش مصر تشکیل شد، بسیاری از افسران به اخوان پیوستند. احتمالاً انضباط تشکیلاتی، موضع روشن ضد انگلیسی و صبغهٔ دینی اخوان در این گرایش افسران مؤثر بوده است. جنگ ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م فلسطین و همکاری نزدیک آن دو سازمان، این پیوند را استوارتر کرد؛ ولی پس از ترور بنا و آغاز رهبری هضیبی، رابطهٔ اخوان و افسران تغییر کرد (حسینی، ۲۲۴؛ بیومی، ۲۴۴ـ۲۵۱). ظاهراً این تغییر به دلیل نزدیکی هضیبی به دربار بوده است، چنانکه پیش از این در ۱۳۶۵ق نیز افسران به نزدیکی اخوان و دولت معترض بودند (حسینی، همانجا). می‌توان گفت که به رغم همکاری صمیمانه‌ای که بین اخوان و افسران وجود داشت، آن دو سازمان کاملاً مستقل بوده‌اند (همو، ۲۲۷؛ ناتینگ، ۴۱).

دربارهٔ علل اختلاف اخوان با افسران، سخن فراوان گفته شده است. با اینکه پس از انقلاب افسران، هضیبی تا یک ماه سکوت اختیار کرد (حسینی، ۲۲۸؛ ماردینی، ۹۶)، اما افسران چند امتیاز مهم به اخوان دادند (حسینی، ۲۳۰ـ۲۳۱). یک ماه پس از پیروزی افسران، اخوان، صریحاً اعلام کرد که خواهان حکومت دینی است (همو، ۲۳۱ـ۲۳۲). در نخستین دیدار هضیبی با جمال عبدالناصر به عنوان نمایندهٔ شورای انقلاب، همان خواسته تکرار شد و هضیبی پیشنهاد کرد که حکومت افسران، نظارت اخوان بر ادارهٔ امور را بپذیرد و مالکیت زمین نیز به کمتر از ۵۰۰ فدان محدود نشود؛ ولی ناصر نپذیرفت (همو، ۲۳۲ـ۲۳۷؛ ماردینی، ۹۶ـ۹۷). محمد نجیب در کتاب مصیر مصر اشاره‌ای به نظرات و علل اختلافات دو طرف درگیر کرده است. او می‌گوید نه افسران معتقد به حکومت مذهبی بودند و نه جامعهٔ مصر آمادگی آن را داشت (نک: حسینی، ۲۲۹ـ۲۳۰).

اینگونه بود که اختلاف به نحو اجتناب ناپذیری شدت یافت، به ویژه پس از خروج نجیب از صحنهٔ سیاست، روابط اخوان با دولت ناصر بیش از پیش تیره شد (همو، ۲۳۹ـ۲۴۱، ۲۶۲ـ ۲۶۵) و کسانی چون صالح عشماوی و محمد غزالی از رهبران اخوان به دلیل طرفداری از ناصر از سازمان اخراج شدند (کوپل، ۳۰۱). هضیبی به کشورهای مختلف عربی سفر کرد و همه جا بر ضد انقلاب و به ویژه بر ضد عبدالناصر سخن گفت (حسینی، ۲۴۲). در اواخر سپتامبر ۱۹۵۴ اخوان‌المسلمین به این نتیجه رسیدند که باید در برابر حکومت مقاومت کنند و لذا تصمیم به تظاهرات عمومی و مبارزهٔ قهرآمیز گرفتند و به دنبال آن به جان ناصر سوء قصد شد (همو، ۲۵۴ـ ۲۵۵). پس از آن بود که دستگیری و محاکمهٔ اخوان آغاز گردید.

رابطه با الازهر: در روزگار بنا، اخوان المسلمین کوشش می‌کرد دستگاه رسمی رهبری دینی و علمی الازهر را به صورت حامی و متحد استراتژیک خود در آورد و دست کم با آن رابطهٔ حسنه داشته باشد. این حسن رابطه سالیانی وجود داشت و بنا ادعا می‌کرد که الازهر حامی تعالیم اخوان است (مجموعة، ۲۸۹). اخوان المسلمین می‌کوشید الازهر نقش اجتماعی خود را در دفاع از اسلام و مسلمانان بازیابد. برخی از اصلاحاتی که در زمان مصطفیٰ مراغی در الازهر صورت گرفت، مورد تأیید و حمایت اخوان واقع شد (بیومی، ۲۶۳). از سوی دیگر، اخوان در صدد آن بود که از طریق نفوذ در الازهر، دانشجویان جوان آن نهاد را به خود جلب کند (همو، ۲۶۴) و البته این سیاست، تا حدودی موفقیت آمیز بود. از آن گذشته اخوان می‌کوشید که از قدرت و حمایت الازهر بر ضد رقیبان سیاسی خود سود جوید. به ویژه در مقابلهٔ دائمی با حزب وفد، اخوان به چنین حمایتی نیاز داشت (همو، ۲۶۳ـ۲۶۸). با اینهمه، رابطهٔ اخوان با الازهر دچار نوسان بود. به خصوص بعد از درگذشت مراغی و نیز پس از ورود اخوان به مبارزات سیاسی، بین آن دو نهاد فاصله افتاد (همو، ۲۶۹). در ۱۹۵۰م شیخ محمد خالد محمد یکی از عالمان الازهر کتابی تحت عنوان *من هنا نبدء* در انتقاد از اخوان نوشت که شیخ محمد غزالی در کتاب *من هنا نعلم* به پاسخ آن برخاست (همو، ۲۶۹ـ۲۷۰؛ سمان، ۵۴، حاشیه؛ بشری، ۳۸۲ـ۳۸۳). این درگیری به ضعف اخوان منجر شد و اقبال دانشجویان الازهر به

اخوان را کاهش داد (بیومی، ۲۷۱). در دوران جمال عبدالناصر و پس از آن در زمان سادات و مبارک، الازهر غالباً به صورت رسمی جانب حکومت را گرفت و برخی افکار و به ویژه اعمال خشونت آمیز اخوان را تقبیح کرد و حتیٰ گاه به تکفیر نیز دست زد (حسینی، ۲۵۵؛ سعید، ۱۴۶؛ کوپل، ۲۶).

نقش اخوان المسلمین در جنبشهای اسلامی معاصر: برای درک انگیزه‌های ظهور اخوان المسلمین و نقش آن در تحولات سیاسی و دینی جهان اسلام، به ویژه در جهان عرب، ضروری است که به اوضاع عمومی کشورهای اسلامی و عربی و به خصوص مصر در سالهای پیش از تأسیس اخوان، توجه شود.

پس از ۱۳۳۷ق/۱۹۱۹م مصر دورهٔ خطیری را طی می‌کرد: بخشی از مصر (محمودیه) در اشغال انگلیس بود؛ تب‌وتاب جنبش ملی بر ضد سلطهٔ خارجی اوج گرفته بود؛ احزابی تشکیل یافت و تظاهرات و تلاشهای سیاسی و اجتماعی وسیعی شکل گرفت و روح حماسه و مبارزهٔ ملی حاکم شد (نک: سعید، ۱۲-۳۸). از آن سوی، مبلغان مسیحی نیز بر کوششهای تبلیغی خود افزودند. قبطیان مصر به رهبری برخی از نویسندگان و روشنفکران خود (مانند سلامه موسیٰ) به ناسیونالیسم مصر و به تعبیر دیگر قبطی‌گرایی دعوت می‌کردند. غرب زدگی و تفکر غربی، رواج آداب و سنن فرنگی به ویژه در میان طبقات اشراف و نفوذ اقتصاد سرمایه‌داری از دیگر خصوصیات جامعهٔ مصر شده بود. برخی از روشنفکران مسلمان (مانند لطفی سید، طه حسین و علی عبدالرازق) از جدایی دین از حکومت سخن می‌گفتند. مهم‌تر از همه، با الغای خلافت عثمانی در ۱۳۴۲ق/۱۹۲۴م و تقسیم قلمرو آن دولت به کشورهای کوچک و متعدد، بحران سیاسی عظیمی در مصر و سایر کشورهای عربی ایجاد شده بود (بیومی، ۳۳-۶۴؛ متولی، ۵۴). هر چند کوششهایی از سوی الازهر و سازمانهای دیگر برای احیای خلافت صورت گرفت، اما عوامل متعدد از جمله رقابت برخی مدعیان خلافت، این کوشش را بی‌ثمر ساخت (بیومی، ۵۸-۶۰). در مقابل، آنچه رشد یافت، ناسیونالیسم عرب و طرفداری از وحدت عربی بود، نه اسلامی (همو، ۱۵۸). نظامی کهن و پوسیده فروپاشیده بود، اما هیچ نظامی جایگزین آن نشده بود.

در چنین اوضاع آشفته‌ای جنبش جدید اسلامی آغاز شد. به گفتهٔ بیومی (ص ۶۷-۶۸، حاشیه)، شمار جمعیتهایی که در سالهای پیش و پس از جنگ جهانی اول با انگیزه‌های اسلامی و به قصد اعمال احکام شریعت پدید آمدند، به ۱۳۵ می‌رسید. شاید مهم‌ترین این جمعیتها «جمعیة الشبان المسلمین» بود که در ۱۳۴۵ق/۱۹۲۷م تأسیس شد و جمعیتی دینی ـ سیاسی به شمار می‌رفت (همو، ۶۴) و چنان می‌نمود که برای نظم بخشیدن به نابسامانی مسلمانان، نه از فرمانروایان کشورهای اسلامی کاری ساخته است، نه از عالمان دین و نهادهای رسمی و سنتی دینی، و نه حتیٰ از جماعات اسلامی موجود در آن روزگار.

حسن البنا درست در متن این بحران و نابسامانی متولد شد و رشد کرد. وی از یک سو شاهد فروپاشی خلافت اسلامی و پریشانی مسلمانان بود و از سوی دیگر از نهضت سلفی و جنبش دینی ـ سیاسی پیشینیان خود در مصر اثر پذیرفته بود. هر چند پدر بنا از شاگردان شیخ محمد عبده بود (سعید، ۳۱) و بنا نیز تحت تأثیر او قرار داشت، اما باید گفت: بیش از همه از سید جمال‌الدین اسدآبادی و پس از او از رشید رضا اثر پذیرفته بود. جمال‌الدین به منزلهٔ «پدر روحانی» اخوان بود و اینکه اخوان، بنا را سید جمال عصر خود می‌دانستند (همو، ۳۰)، میزان اثر پذیری اخوان المسلمین از سید را نشان می‌دهد. اما بنا، رشید رضا را دیده، و از او مستقیماً بهره گرفته بود و لذا تفکر سلفی و سنت‌گرایی رضا سخت در وی اثر گذاشته بود (بیومی، ۱۴۳؛ نیز نک: بنا، مجموعة، ۲۶۱ به بعد).

بدین ترتیب می‌توان گفت که ظهور اخوان المسلمین پاسخی بود به پریشانی اوضاع عمومی مسلمانان ـ و به ویژه اوضاع مصر ـ و اثبات ناتوانی حکمرانان کشورهای اسلامی و جهان عرب و ضعف دستگاه رهبری رسمی دینی از ایفای نقش خود در حل بحرانهای جاری.

اما اینکه تفکر و روشهای عملی اخوان و جریان منسوب به آن تا چه حد توانسته است به حل بحرانهای جهان اسلام و ممالک عربی کمک کند، جای بحث و تأمل دارد. آشکار است که این جنبش سر آغاز نهضت جدید فکری و سیاسی اسلامی است و آثار آن در همه جای جهان اسلام مشهود است. پس از تأسیس اخوان در مصر و شعبه‌های آن در سوریه، سودان، اردن، لبنان، فلسطین، اندونزی، سیلان، پاکستان، تونس، الجزایر، مراکش، لیبی، عربستان سعودی، عراق و کشورهای عربی حوزهٔ خلیج فارس، جنبشهای اسلامی در همه جای جهان اسلام و حتیٰ مسلمانان ساکن در کشورهای غربی، یا وابستگی تشکیلاتی با اخوان برقرار کردند، یا کم و بیش تحت تأثیر آن قرار گرفتند (حسینی، ۱۵۳-۱۵۴؛ ویلی، ۱۰۳).

با اینکه ایران و دیگر شیعیان کشورهای اسلامی و عربی استقبال رسمی و مستقیمی از اخوان به عمل نیاوردند، اما حرکت اخوان در خیزش سیاسی و انقلابی شیعی معاصر عراق و ایران و لبنان بی‌تأثیر نبوده است. به گفتهٔ برخی تأسیس جماعة العلماء در عراق به وسیلهٔ آیت‌الله سید محسن حکیم در ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م و نیز تشکیل حزب الدعوة الاسلامیه در همانجا به وسیلهٔ آیت‌الله سید محمدباقر صدر در ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م با توجه به مبارزات اخوان‌المسلمین بوده است (ویلی، ۵۴، ۵۶). این تأثیر پذیری را از طریق نزدیکی فکری و شعارها و خواسته‌های تقریباً یکسان اجتماعی و سیاسی شیعیان بنیادگرا و نیز برخی روابط آشکار بین این دو نوع جنبش می‌توان مشاهد کرد. چنانکه مقایسهٔ فدائیان اسلام در ایران با اخوان المسلمین، تا حدودی این ارتباط و دست کم تأثیرپذیری را نشان می‌دهد. مسافرت نواب صفوی (مق ۱۳۳۵ش) به مصر در ۱۹۵۴م و سخنرانی در تظاهرات اخوان و حتیٰ وساطت او بین اخوان و جمال عبدالناصر (حسینی، ۲۳۸؛ خوش نیت، ۱۴۴-۱۴۵) و سرانجام ادعای ارتباط تشکیلاتی این جمعیت

ایرانی با اخوان مصر (عنایت، ۱۷۰-۱۷۱)، شاهد این مدعاست. شاید به همین دلیل حسینی در همان سالها (۱۹۵۵- ۱۹۵۶م) به شعبه یا شعبه‌های اخوان در ایران اشاره کرده است (ص ۱۵۴). این نیز قابل توجه است که از روزگار فدائیان اسلام تاکنون، بسیاری از کتابهای مهم و آموزشی اخوان المسلمین توسط پیروان فدائیان اسلام به زبان فارسی ترجمه شده، و به انتشار تفکر اسلامی اخوان در ایران کمک بسیار کرده است.

مخالفان و منتقدان اخوان المسلمین: اخوان المسلمین از همان آغاز، با واکنشهای مخالف مواجه شدند. به گفتهٔ بنا (*مذکرات*، ۸۰- ۸۱)، در اسماعیلیه کسانی با اندیشهٔ اخوان مخالفت کرده، حتیٰ بر ضد آن دست به عمل زدند. به ویژه پس از آنکه اخوان به مرحلهٔ عمل سیاسی حاد وارد شد، کسانی از درون و بیرون تشکیلات به خرده گیری از آن پرداختند و این نوع فکر و عمل را خلاف دیانت و خلاف شیوهٔ نخستین اخوان المسلمین دانستند (بیومی، ۹۲-۹۳، ۱۴۲؛ سمان، ۶۵). انشعابیون «شباب محمد» که در سالهای ۱۳۵۸- ۱۳۵۹ق/ ۱۹۳۹-۱۹۴۰م از اخوان جدا شدند، از منتقدان سرسخت بنا بودند. مهم‌ترین اتهام بنا از سوی آنان این بود که مستبدانه عمل می‌کند و به تصمیمات شورا پای‌بند نیست (بیومی، ۲۷۷-۲۸۰). از منتقدان دائمی اخوان در دوران بنا، روشنفکران ناسیونالیست قبطی مسیحی مصر بودند که در برابر وحدت عربی، یا وحدت اسلامی به وحدت افریقایی دعوت می‌کردند (همو، ۳۱۲-۳۱۳). متفکران و احزاب سیاسی غیر دینی نیز از مخالفان سرسخت اخوان المسلمین به شمار می‌رفتند و پیوسته از افکار و اعمال این جماعت انتقاد می‌کردند. یکی از انتقادهای مرسوم آنان نسبت دادن ارتجاع و تعصب دینی به اخوان بود. آنان مدعی بودند که اسلام گرایی اخوان جبههٔ ملی ضد استعمار را ضعیف می‌کند (همو، ۱۷۷-۱۷۸). اما بنا ضمن اینکه جنبش اخوان را تجدید دعوت اسلام در سدهٔ ۱۴ق می‌دانست (*مجموعة*، ۴۵۰-۴۶۲) و تشکیلات اخوان را محور اسلام‌گرایی این عصر می‌شمرد (همان، ۲۷۵)، خود و سازمان اخوان را از هر نوع ارتجاع، فرقه‌گرایی، تعصب، جزمیت و دشمنی با عقل و علم و تمدن مبرا می‌دانست (همان، ۱۲۶، ۳۶۸-۳۷۳).

یکی از انتقادات مهمی که عمدتاً از سوی حزب وفد و کمونیستها بر ضد اخوان در جنگ جهانی دوم مطرح شد، همکاری آن سازمان با آلمان و ایتالیا و گرایش به فاشیسم بود. در اینکه کلام بنا با نوعی اعجاب و گرایش نسبت به آلمان و فاشیسم همراه است و نیز در اینکه اخوان در برابر متفقین از آنان حمایت ضمنی به عمل می‌آورد، تردید نیست؛ اما این گرایش در اوضاع جنگ جهانی قابل درک است. علل این گرایش چند چیز بود: ۱. آلمان و ایتالیا در برابر انگلستان قرار داشتند و این برای اخوان که انگلیس را دشمن اصلی کشورهای عربی و اسلامی می‌شمرد، مطلوب بود. ۲. در کشورهای یاد شده نظام سیاسی تک حزبی، و رهبری فردی بود. ۳. آلمان و ایتالیا با یهود دشمن بودند. ۴. قدرت سیاسی و نظامی از طریق تشکیلات نیرومند در هر دو کشور وجود داشت. ۵. متحدین از ملت فلسطین در برابر صهیونیسم و امپریالیسم حمایت می‌کردند. تمامی اینها مقبول اخوان بود (بیومی، ۱۹۲-۱۹۷)، به ویژه که در آن زمان آلمان مستعمراتی در جهان اسلام نداشت. با توجه به این دلیلها بود که حتیٰ شیخ مراغی رهبر الازهر خواهان نزدیکی به وحدت ایتالیا و آلمان و ژاپن شد (همو، ۲۶۶-۲۶۷). در عین حال، بنا از فاشیسم و سیاست آلمان نسبت به اتیوپی و لیبی انتقاد کرده است (همو، ۱۹۶-۱۹۷).

در این میان شاید مهم‌ترین اتهامی که بر اخوان المسلمین وارد آمده، وابستگی آنان به بیگانگان به ویژه بریتانیاست. گفته‌اند که بین بنا و پس از او هضیبی با سفارت بریتانیا ارتباط بوده است و آنان از حمایت مالی سفارت برخوردار بوده‌اند (سعید، ۹۵). حتیٰ گفته‌اند که یکی از ایرادهای احمد سکری بر بنا این بود که او از بریتانیا پول دریافت می‌کرده است (همو، ۱۱۹). شواهد و قراین نشان می‌دهد که در فاصلهٔ سالهای ۱۳۶۰-۱۳۶۶ق/۱۹۴۱-۱۹۴۷م دیدارهایی بین بنا و برخی از رهبران اخوان با مقامات انگلیسی صورت گرفته است (بیومی، ۲۰۵- ۲۰۶). البته بنا دریافتِ هر نوع کمک مالی از خارجیان را تکذیب کرده است (*مجموعة*، ۲۹۳-۲۹۴). در دوران پس از انقلاب ژوئیه و به ویژه در دورهٔ حکومت ناصر، اخوان بارها از سوی حکومت به وابستگی و ارتباط با بیگانگان و به ویژه سفارت بریتانیا متهم شده‌اند. حتیٰ در ۱۹۵۳م، ناصر به دیدار هضیبی رفت و از او دربارهٔ این ملاقاتها توضیح خواست و هضیبی اعلام کرد که دیداری رسمی بوده، و مواضع اخوان اعلام گردیده، و تبادل نظر صورت گرفته است. البته پس از آن نیز این نوع دیدارها ادامه یافت (ماردینی، ۹۹-۱۰۰). حکومت سوریه نیز در سالهای اخیر پیوسته اخوان المسلمین آن کشور را متهم به خیانت و وابستگی به خارجیان کرده است (نک: *الاخوان...*، جم).

اخوان المسلمین به سبب دیدگاههای سیاسیشان نیز مورد انتقاد قرار گرفته‌اند. آنان بارها گفته‌اند که حرکتشان سلفی است، نه فلسفی. همین امر سبب شده است که از یک سو کمتر به اعماق مسائل فکری فرو روند و از سوی دیگر پیوند خود را با روشنفکران و تحصیل کرده‌ها به حداقل برسانند. وحدت دانشجویان و یا سیاسیون با اخوان غالباً سیاسی بوده است، نه دینی. همین خصوصیت سبب شده است که حرکت اخوان که در آغاز به نوعی ادامهٔ حرکت کسانی چون سید جمال‌الدین و عبده بود، پس از آن به راهی دیگر بیفتد (حسینی، ۱۹۴). تعصب اخوان به نص شریعت چنان بود که کمترین اجتهادی را بر نمی‌تافتند (همو، ۱۷۶). همچنین نظرشان نسبت به غرب و تمدن و تجدد و مقتضیات عصر و پاسخ آنان به مسائل جاری تا حدودی دچار آشفتگی بود (همو، ۱۸۵- ۱۸۸). بدین سبب موفق نشدند نظریه‌ای روشن دربارهٔ مسائل اقتصادی و اجتماعی و علمی مطابق با دعوت خود ارائه کنند (بیومی، ۳۲۱)، در حالی که در طول عمر اخوان، عالمان و نویسندگان و متفکران زیادی پرورش یافته، و کتابها و مقالات بسیار در دفاع از عقاید و حقانیت اندیشهٔ خود نگاشته‌اند.

مآخذ: آقایی، بهمن و خسرو صفوی، *اخوان المسلمین*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ *الاخوان المسلمون، نشأة مشبوهة و تاریخ اسود*، ۱۹۸۵م؛ امین، احمد، *یوم‌الاسلام*، قاهره، ۱۹۵۲م؛ بشری، طارق، *الحرکة السیاسیة فی مصر ۱۹۴۵-۱۹۵۲*، بیروت/قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بنا، حسن، مجموعة *الرسائل*، بیروت، مؤسسة الرساله؛ همو، *مذکرات الدعوة و الداعیة*، بیروت/دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بیومی، زکریا سلیمان، *الاخوان المسلمون و الجماعات الاسلامیة*، قاهره، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ توبه، غازی، *الفکر الاسلامی المعاصر*، بیروت، ۱۹۷۷م؛ حسینی، اسحاق موسی، *الاخوان المسلمون کبری الحرکات الاسلامیة الحدیثة*، بیروت، ۱۹۵۵م؛ خوش نیت، حسین، *سید مجتبی نواب صفوی، اندیشه‌ها، مبارزات و شهادت او*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ دکمجیان، هرایر، *جنبشهای اسلامی در جهان عرب*، ترجمهٔ حمید احمدی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ سعید، رفعت، *قادة العمل السیاسی فی مصر*، قاهره، ۱۹۷۷م؛ سمان، علی، *رویارویی مسلکها و جنبشهای سیاسی در خاورمیانهٔ عربی تا سال ۱۹۶۷*، ترجمهٔ ن. حمید، تهران، ۱۳۵۷ش؛ شاموق، احمد محمد، *کیف یفکر الاخوان المسلمون؟*، بیروت/خرطوم، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ عنایت، حمید، *اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کوپل، ژیل، *پیامبر و فرعون*، ترجمهٔ حمید احمدی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ماردینی، زهیر، *اللدودان الوفد و الاخوان*، داراقرا، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ متولی، محمود، *دراسات فی تاریخ مصر*، قاهره، ۱۹۸۵م؛ ناتینگ، آنتونی، *ناصر*، ترجمهٔ عبدالله گله‌داری، تهران، ۱۳۵۳ش؛ ویلی، جویس، *نهضت اسلامی شیعیان عراق*، ترجمهٔ مهوش غلامی، تهران، ۱۳۷۳ش.
حسن یوسفی اشکوری

اُخُوَّت، نک: فتوت.

اُخُوَّت، اَنْجُمَنِ، نخستین مجمع سازمان یافته‌ای که با عنوان «انجمن» در ایران اواخر دورهٔ ناصرالدین شاه پدید آمد و در ایام مظفرالدین شاه تشکیلات آن رسمی و علنی شد. بنیادگذار این انجمن، علی‌خان ظهیرالدوله (۱۲۸۱-۱۳۴۲ق/۱۸۶۴-۱۹۲۴م)، وزیرتشریفات دربار قاجار، فرزند محمدناصرخان ظهیرالدوله، یکی از مریدان و سرسپردگان صفی‌علیشاه، پیشوا و قطب سلسلهٔ نعمت اللّهی بود.

اندیشهٔ تأسیس این انجمن هنگامی به وجود آمد که صفی‌علیشاه در ۱۳۰۳ق/۱۸۸۶م از سفر هند و حجاز به ایران بازگشت و در تهران بماند (صفایی، *رهبران...*، ۱۳۶-۱۳۷) و جلسات مرتبی تشکیل داد که در آن گروه کثیری از رجال و مردم عادی شرکت می‌کردند. در این زمان ظهیرالدوله هم در حلقهٔ مریدان و پیروان صفی‌علیشاه درآمد و به زودی یکی از نزدیک‌ترین مریدان صفی‌علیشاه شد و از طرف او لقب صفاعلیشاه یافت و بعدها از جـانب صفی‌علیشاه به جانشینـی وی منصوب شد (مدرسی، ۱۵۳). گروه برگزیده‌ای که در اطراف صفی علیشاه گرد آمده بودند و در خانهٔ او جلسات خود را تشکیل می‌دادند، به تدریج متشکل شده، هستهٔ مرکزی انجمن اخوت را به طور پنهانی از ۱۳۰۵ق/۱۸۸۸م پدید آوردند. غیر از ظهیرالدوله، معاون پلیس تهران نظم‌الدوله که در آغاز از سوی ناصرالدین شاه مأمور نظارت بر کارها و فعالیتهای صفی‌علیشاه بود، خود مجذوب وی شد و در سلک مریدان نزدیک او درآمد (همانجا؛ امین‌الملک، ۱/ شصت و شش؛ رائین، ۴۸۷/۳-۴۸۸).

ناصرالدین‌شاه یک‌بار دیگر نسبت به فعالیت اطرافیان صفی علیشاه بدگمـان شد و در ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م دستـور تبعید او را صـادر کرد، امـا پیش از اجرای این دستور خود به تیر میرزا رضای کرمانی کشته شد (امین الملک، ۱/ شصت و هشت). از این رو جلسات پنهانی انجمن اخوت همچنان در منزل صفی علیشاه با شرکت چند تن از خواص او چون سیف‌الدوله، میرزامحمودکرمانی، ظهیرالدوله و میرزانصرالله‌خان دبیرالملک تا هنگام مرگ صفی علیشاه که در ۲۴ ذیقعدهٔ ۱۳۱۶ ق/۵ آوریل ۱۸۹۹م رخ داد، ادامه یافت. پس از مرگ او بر حسب نوشته‌ای که دبیرالملک ارائه داد، ولایت و ریاست طایفهٔ نعمت‌اللّهی بر عهدهٔ ظهیرالدوله صفاعلیشاه قرار گرفت (افضل‌الملک، ۳۷۲). ظهیرالدوله چون به مقام ارشاد رسید، با اینکه داماد شاه و وزیر تشریفات بود، از آن پس با لباس رسمی وزارت در انظار ظاهر نشد (سپهر، ۹۵-۹۶). او ۷ ماه پس از فوت صفی علیشاه در ۱۳۱۷ق/۱۸۹۹م نظر موافق مظفرالدین شاه را نسبت به تشکیل «انجمن اخوت» کسب کرد (امین‌الملک، همانجا؛ بامداد، ۳۶۹/۲). سپس قسمت شمالی باغ خانهٔ خود را که در خیابان علاءالدوله (فردوسی کنونی) قرار داشت، به مرکز انجمن اختصاص داد و برای آن تشکیلاتـی برقرار کرد. در ایـن ساختمان تالاری بود که جلسات انجمن در آنجا تشکیل می‌یافت. در وسط تالار مجسمهٔ نیم تنهٔ صفی علیشاه قرار داشت، نیز ظهیرالسلطان فرزند بزرگ ظهیرالدوله که نقاشی زبردست و از سالکان طریق بود، شبیهی از صفی علیشاه ساخت و آن را به انجمن اهدا کرد. این پرده سالها زینت بخش انجمن بود (معیرالممالک، ۱۱۰).

اعضای اصلی انجمن نخست ۱۱۰ نفر بودند که ظهیرالدوله آنان را برگزیده، و نامشان را بر ۱۱۰ صندلی همانند، نوشته بود و هر عضو موظف بود، در جای مخصوص خود جلوس کند (عرفان، ۵۰۴-۵۰۵). انجمن آنگاه به عضوگیری پرداخت و با قبول درخواست نامه‌ای به نام «ورقهٔ تمنّا» افرادی را که دو معرف داشتند، به عضویت می‌پذیرفت و برای آنان تعرفه صادر می‌کرد.

ظهیرالدوله ادارهٔ انجمن اخوت را برعهدهٔ هیأت مشاوره‌ای مرکب از ۱۱ تن واگذارد که اعضای آن را خود انتخاب کرده بود (امین الملک، ۱/ همانجا؛ همایونی، ۳۲۵). این هیأت همهٔ امور انجمن را اداره می‌کرد و ریاست آن تا پایان عمر ظهیرالدوله بر عهدهٔ خوداو بود (علوی، ۳۲۹) و سید محمدخـان انتظام السلطنـه هم سالها سمت نیابت داشـت (همایونی، ۳۲۴). ظهیرالدوله نشانه‌ای نیز برای انجمن تعیین کرد که بالای اوراق آن به چاپ می‌رسید و معمولاً پشت جلد کتابهایی هم که انجمن طبع می‌کرد، در جایی مخصوص منقوش می‌شد (همو، ۳۲۵).

ظهیرالدوله می‌کوشید شاهزادگان و رجال دولتی را وارد انجمن کند. گذشته از آنکه برای پذیرش اعضای جدید ترتیباتی نهاد، اگر خطایی از اعضا می‌دید، آنان را تنبیه می‌کرد، چنانکه مظفرالملک حاکم همدان را که عامل قتل سیدجمال‌الدین اصفهانی شناخته شد، از انجمن اخراج کرد (افشار، ۱/شصت). از این رو باید گفت که انجمن هر چند مجمعی بود مرکب از سالکان طریق تصوف، اما گویای باورهای سیاسی ظهیرالدوله نیز بود که عقیده داشت در ایران خدمات اجتماعی از این

راه میسرتر است (همو، ۱/پنجاه). ظهیرالدوله همچنین نظام نامه‌ای برای انجمن اخوت تدوین کرده بود که نسخه‌هایی از آن در اختیار هر یک از اعضا قرار داشت (نک: دنبالهٔ مقاله). آنان موظف بودند ضمن رعایت مواد آن، از ارائهٔ نظام‌نامه به اشخاص غیر عضو خودداری کنند (صفایی، *رهبران*، ۱۳۸ـ ۱۳۹). عضویت در هیأت مشاورهٔ ۱۱ نفره‌ای که انجمن را هدایت می‌کرد، مادام العمر بود و در صورت فوت یکی از اعضا، یک نفر از میان دیگر اعضای انجمن به جای او انتخاب می‌شد (همایونی، همانجا؛ مدرسی، ۱۵۳ـ۱۵۴). از این زمان روز به روز بر شهرت انجمن اخوت افزوده می‌شد و گروه بسیاری از میان افراد خوش نام و آزاده، طالب عضویت آن شدند، به گونه‌ای که دربار قاجار بیمناک شد و به دور کردن ظهیرالدوله از تهران کوشید، چنانکه در ربیع‌الثانی ۱۳۲۴ به هنگام اوج حرکات مشروطه طلبی، ظهیرالدوله با آنکه رسماً وزیر تشریفات بود، مأمور حکومت همدان شد و به روایتی مأمور بر سر او گماشتند که سریع‌تر به همدان رود (افشار، ۱/هجده).

هر چند انجمن اخوت اعضای خود را از فعالیتهای سیاسی بر ضد دولت باز می‌داشت، اما به هر حال تحرکات انجمن، پسند خاطر دولت نبود. چندی بعد در استبداد صغیر به دستور محمدعلی شاه، قزاقان تحت فرماندهی لیاخوف روز چهارشنبه ۲۴ جمادی‌الاول ۱۳۲۶ق/ ۲۴ ژوئن ۱۹۰۸م («وقایع...»، ۲۶۸) به محل انجمن حمله‌ور شدند و آنجا را غارت کردند (عرفان، ۵۴۶). با اینکه گفته می‌شد که شاه فقط دستور بازرسی مقر انجمن را داده بود، اما کار به غارت و انهدام انجمن انجامید. در این حمله، کتابخانهٔ نفیس ظهیرالدوله به غارت رفت و پرده‌های نفیس نقاشی را دریدند (معیرالممالک، ۱۱۲). کتابها سهم پالکونیک (لیاخوف) شد («وقایع»، همانجا). پس از ویرانی انجمن، قزاقان به منزل ظهیرالدوله که در آن زمان خود در رشت بود و همسرش «ملکهٔ ایران» دختر ناصرالدین شاه در آن زندگی می‌کرد، حمله بردند. به گفتهٔ یکی از شاهدان، نتیجهٔ این غارت برای تاراج کنندگان از همهٔ هجومها و دزدیها بیشتر بود (شریف کاشانی، ۱۹۲). ملکهٔ ایران شرح این ماجرا را به تفصیل در مکتوباتی که به ظهیرالدوله نوشته، آورده است. متن کامل این نامه‌ها چند بار در مجموعهٔ اسناد و مدارک ظهیرالدوله منتشر شده است.

ظاهراً بهانهٔ حمله به انجمن اخوت آن بود که قزاقان گزارش دادند از محل انجمن به آنان تیراندازی شده است. این گزارش البته ساختگی و بی‌پایه بود و تنها برای دستاویز حمله، پرداخته شده بود (نک: کسروی، ۶۵۷). حمله به انجمن ۳ ربع ساعت طول کشید و به گزارش مأموران سفارت انگلیس که در نزدیکی محل واقعه بودند، حمله با مقاومت طرفداران انجمن مواجه نشد (معاصر، ۷۶۸/۲؛ *کتاب آبی*، ۲۳۹/۱ـ ۲۴۰). همچنین می‌گفتند که در انجمن بمب نگهداری می‌شود، اما این گزارش هم صحیح نبود و ظهیرالدوله آن را تکذیب کرد (ظهیرالدوله، ۳۶۵/۱). در انجمن البته فعالیتهای ادبی و هنری به سود مشروطه طلبان انجام می‌شد. به گفتهٔ مترجم کتاب *انقلاب ایران*، پیش از حمله به انجمن، نمایشی تخیلی (فانتوم) به مدت چند شب در انجمن ترتیب یافت؛ در این نمایش از شاه تلویحاً انتقاد می‌شد. گزارش این شبها را موقرالسلطنه از اعضای انجمن به آگاهی محمدعلی شاه رساند و خشم او را برانگیخت (پژوه، ۴۵۱ـ۴۵۳).

ظهیرالدوله خود نیز گاه بی‌پروایی نشان می‌داد و از شخص محمدعلی شاه انتقاد می‌کرد. چنانکه در نامه‌ای که در ۱۰ جمادی الاول ۱۳۲۶ به او نوشت و در مجموعهٔ اسناد او درج است (۳۳۲/۱ـ۳۳۳)، با صراحت از کارهای اخیر شاه انتقاد کرد و باعث کینه‌ورزی شاه نسبت به او شد. با اینهمه، پس از غارت و ویرانی مرکز انجمن و خانهٔ ظهیرالدوله، محمدعلی شاه از این حادثه اظهار تأسف کرد و از ملکهٔ ایران رسماً عذرخواهی نمود (همو، ۳۶۶/۱). معذرت خواهی شاه شاید از آن جهت بود که می‌ترسید با شیوع خبر حمله به انجمن، درویشان و اعضای انجمن سر به شورش بردارند و اوضاع را از آنچه هست نابسامان‌تر کنند؛ او ظهیرالدوله را هم از احتمال وقوع چنین تحرکاتی برحذر می‌داشت (همو، ۳۷۵/۱ـ۳۷۷). به رغم این عذرخواهیها، شاه از اینکه ظهیرالدوله در نهان و آشکار از مشروطه طلبان جانبداری می‌کرد، دلخوش نبود (افشار، ۱/بیست و دو).

ساختمان ویرانهٔ انجمن سالها به همان صورت باقی ماند و فعالیتهای آن موقتاً تعطیل شد (علوی، ۳۲۹ـ۳۳۰)، اما چون محمد علی شاه کشور را ترک کرد و مشروطه طلبان پیروز شدند، انجمن بار دیگر گشایش یافت و به شکرانهٔ آن جشنی مفصل برپا شد. این جشن که «جشن نصرت ملی» نام گرفت، چند شب ادامه داشت و درآمد آن به مصارف ملی رسید. در آغاز جشن نخست سرود انجمن و پس از آن سرود پیروزی توسط ارکستر انجمن اجرا شد. گروهی از رجال از جمله نایب السلطنه در آنجا حضور یافتند و از فعالیتهای انجمن تقدیر به عمل آمد (صفایی، *رهبران*، ۱۶۲ـ۱۶۳؛ افشار، ۱/بیست و شش). سپس انجمن اخوت صورت دخل و خرج جشن نصرت ملی را به صورت جزوه منتشر کرد. این رساله بعدها در مجموعهٔ اسناد ظهیرالدوله تجدید چاپ شد (ظهیرالدوله، ۴۴۳/۱ـ ۴۴۸، ۴۵۳ به بعد). هم در این زمان محمدحسن میرزا ولیعهد به دستور احمد شاه جزو اعضای انجمن درآمد و ورقهٔ تعرفه دریافت داشت (امین‌الملک، ۱/شصت و نه).

ظهیرالدوله پس از چندی از سوی حکومت مشروطه به حکمرانی کرمانشاه رفت و در آن شهر هم در شعبان ۱۳۲۷ جشنی در دارالحکومه برپا کرد و درآمد آن را به مصرف مجروحان مجاهدین و خانوادهٔ شهدای مشروطه اختصاص داد و انجمن اخوت تهران را مأمور کرد تا آن را به این مصارف برسانند (فریدالملک، ۳۲۷). ظهیرالدوله در سال آخر زندگی هفته‌ای چندبار در محل انجمن اخوت حضور می‌یافت و در آنجا با دراویش و فقرا ملاقات می‌کرد و به مسائل و مشکلات آنان می‌پرداخت (صفایی، همان، ۱۶۷).

ظهیرالدوله انجمن اخوت را به صورت یک مکتب تعلیمات اخلاقی و کانون برادری با سازمان اداری منظمی درآورد. در انجمن همهٔ

طبقات اجتماع در یک صف جای می‌گرفتند. اسامی افرادی که با معرفی دو نفر به عضویت پذیرفته می‌شدند، در دفتری ثبت می‌شد و این دفتر که معرف اعضا و شمار آنان بود، تا سالهای اخیر در دفتر انجمن موجود بود (همایونی، ۳۲۵). به روایتی شمار اعضا در زمان ظهیرالدوله در تهران ۱۳ هزار نفر و در ایران ۸۰۰ هزار نفر بود (سپهر، ۹۵)، اما این آمار مبالغه‌آمیز به نظر می‌رسد. بنابه روایت صحیح‌تر شمار اشخاصی که ظهیرالدوله با امضای خود برای آنان ورقهٔ عضویت صادر کرد، ۳۱٬۳۲۱ نفر در آخرین سال زندگی او بود. ظهیرالدوله همچنین مدرسه‌ای به نام «معرفت» نیز در کنار انجمن تأسیس کرد (صفایی، ده نفر...، ۸۲؛ افشار، ۱/شصت و یک، حاشیهٔ ۱۰۸).

انجمن در زمینه‌های هنری هم فعالیت داشت و درآمد آن را به مصارف عام‌المنفعه می‌رساند. در آتش سوزی بزرگ شهر آمل که در ۱۳۱۸ق/۱۹۰۱م روی داد، انجمن برای گردآوری اعانه برنامه‌ای هنری ترتیب داد و همهٔ درآمد آن را به مصرف ترمیم آتش‌سوزی رساند (رائین، ۴۹۶/۳). ظهیرالدوله در زمان ریاست خود بر انجمن بر پیروان و دراویش گروه خود نفوذ بسیار داشت و کوشید تا آنان را به کاری بگمارد و بسیاری از آنان را به کار کسب گماشت و برای دیگران کاری در خور و مناسب پیدا کرد (افضل الملک، ۳۷۷-۳۷۸).

ادارهٔ انجمن و نظام‌نامهٔ آن: انجمن نظام‌نامه‌ای داشت که دستور کار و شرح وظایف اعضا بود و ظهیرالدوله شخصاً آن را تدوین کرد و در کتابچه‌ای با عنوان «دستور ظاهری انجمن اخوت» در ۱۵ صفحه در تهران به چاپ رساند. محتوای این نظام نامه چیزی جز دستورهای اخلاقی ساده نبود و از مسائل سیاسی و اجتماعی مطلبی در آن به چشم نمی‌خورد. این دستور مشتمل بر ۵۲ ماده و ۶ فصل بود: فصل اول حاوی مقصد انجمن با اصول ششگانهٔ آن بود، یعنی: تعظیم امرالله، شفقت خلق‌الله، خدمت اهل الله، بذل نفس فی سبیل‌الله، کتمان سرالله، اطاعت ولی‌الله (صفایی، *رهبران*، ۱۳۸-۱۳۹). فصل دوم شامل تشرف به انجمن. فصل سوم ادارهٔ انجمن و تکالیف آن. فصل چهارم شعبه‌های انجمن بود و بر حسب یکی از مواد این فصل، در هر شهری که ۱۱ نفر از پیروان اتفاق نمایند، انجمن مرکزی اخوت اجازهٔ تأسیس شعبه را در آن شهر خواهد داد. در فصل پنجم حقوق انجمن و در فصل ششم، تکالیف انجمن، مورد بحث قرار گرفته بود. بر اساس مفاد این دستور نامه، اعضای انجمن مکلف نبودند الزاماً اعانه‌ای بپردازند (افشار، ۵۵۰/۱-۵۵۷). این نظام‌نامه تنها به کسانی داده می‌شد که عضو انجمن باشند. از این رو، سالها کسی از مفاد آن به طور دقیق اطلاعی نداشت، تا اینکه در ۱۳۲۷ش مقارن با جشن ۵۰ سالگی انجمن، تجدید چاپ شد (همانجا). غیر از آن، انجمن برای ادارهٔ امور داخلی خود آیین نامه‌ای تنظیم کرد و برای اعضا مقررات سختی در نظر گرفت؛ همهٔ اینها را ظهیرالدوله شخصاً تنظیم و تدوین می‌کرد (رائین، ۴۹۶/۳ به بعد). نشانه‌ای که وی برای انجمن ابداع کرد و به صورت علامت رسمی انجمن باقی ماند، شامل دو تبرزین مقابل هم و کشکولی آویخته در محل تقاطع تبرزینها و در پایین کشکول تسبیحی متصل به انتهای دوتبرزین است. بر بالای کشکول سال ۱۳۱۷[ق] و در بالای آن حرف «ص» که نشانهٔ صفاست، ثبت شده است (مدرسی، ۱۵۹).

انجمن اخوت و فراماسونری: امروزه بیشتر محققان برآنند که انجمن اخوت از همان آغاز، مجمع دسته‌ای از فراماسونهای ایران منسوب به «گراندلژ» فرانسه بوده است، اما در اینکه انگیزهٔ ظهیرالدوله در تأسیس انجمن به سبب تعلقات خاطر به تعلیمات فراماسونها بوده، جای تردید است و دلیل مستندی برای آن نمی‌توان ابراز کرد. گفته می‌شود ظهیرالدوله هنگامی که در اروپا بود، به مجمع فراماسونری وارد شد و در بازگشت به ایران با اجازهٔ مظفرالدین شاه انجمن اخوت را به سبک لژهای فراماسونری فرانسه ایجاد کرد و همانند آنها ۱۱۰ نفر را به عنوان اعضای اصلی برگزید (بامداد، ۳۶۸/۲-۳۶۹).

با اینکه میان لژهای فراماسونری و عملکرد انجمن اخوت از لحاظ پنهانی بودن تشکیلات و تشریفات ورود اعضای جدید همانندیهایی به چشم می‌خورد، اما به گفتهٔ حامد الگار احتمال دارد که این شباهتها در آمادگی ایرانیان برای ورود به انجمنهای ماسونی یا شبه‌ماسونی نقش داشته باشد. به گفتهٔ وی هنگامی که ظهیرالدوله انجمن اخوت را بر پا کرد، سنتهای ماسونی و سنتهای تصوف با هم برخورد کردند، اما در انجمن اخوت همواره اصول اخلاقی بر اصول تصوف برتری داشت (ص ۷۲).

صرف نظر از انگیزهٔ بنیادگذار انجمن اخوت، این انجمن بعدها به صورت مرکز لژ بیداری ایران درآمد (بامداد، ۳۷۰/۲). چنانکه به روایت یک منبع منحصر در جریان حملهٔ نیروهای قزاق، انجمن که قبلاً مطلع شده بود، کلیهٔ دفاتر و اسناد خود را شبانه به سفارت فرانسه رساند (رائین، ۴۹۹/۳). از میان اعضای اولیهٔ انجمن، کسی که بیش از همه مظنون به همکاری با فراماسونرها بود، میرزا نصرالله‌خان دبیرالملک شخصیت سیاسی آن روز بود که گفته‌اند در فرانسه با فراماسونها مرتبط شد و پس از عضویت در انجمن، رابط آنها با «گراند اوریان» فرانسه شد (حائری، ۵۰). ظهیرالدوله هم در تأسیس انجمن اخوت به انجمنهای فراماسونری فرانسه نظر داشت. او که از تجربهٔ ملکم و شکست وی در تأسیس و تشکیل محافل روشنفکری درس آموخته بود، از راهی دیگر دست به کار شد (عرفان، ۵۰۴). نشانهٔ انجمن اخوت هم بی‌شباهت با علامت پرگار و گونیا که فراماسونها گاه جدا و گاه با هم ترکیب می‌کنند، نبود. او با استفاده از علامات دراویش، طرح مزبور را به صورت مثلث و همانند علامات فراماسونها اختراع کرد (همو، ۵۰۵). پس از ظهیرالدوله، همچنانکه ارتباط انجمن با لژهای فراماسونری افزایش می‌یافت، تغییراتی در شیوهٔ ادارهٔ آن هم به وجود آمد. در دورهٔ مسئولیت امین‌الملک مرزبان، هیأت مشاوره تصمیم گرفت مقام ریاست هیأت از شخصیتی که به اصطلاح عارفان از درویشان باید دستگیری کند، تفکیک شود. پس صفاءالملک فتح الله میرزا را که شیخ ظهیرالدوله در سمنان بود، برای دستگیری از فقرا

معلوم کردند. پس از او علیرضا میرزا خسروانی و پس از وی محمد اخوت این سمت را عهده دار شدند (همایونی، ۳۳۵). انجمن اخوت ارتباط خود را با لژهای فرانسوی همچنان حفظ کرد و محل انجمن رسماً دبیرخانهٔ گراندلژ مستقل ملی بود (مدرسی، ۱۶۳).

شعبه‌های انجمن اخوت: در هر شهر که شمار اعضا حداقل بیش از ۱۱ نفر بود، شعبه‌ای از انجمن اخوت می‌توانست تأسیس شود. نخستین شعبهٔ انجمن در کرمانشاه هنگام حکمرانی ظهیرالدوله بر آن شهر تأسیس شد. سرپرستی انجمن کرمانشاه برعهدهٔ حاج عبدالله نعمتی، معروف به حاج داداش کرمانشاهی، ملقب به مستشار علی بود (صفایی، *رهبران*، ۱۶۳؛ همایونی، همانجا). انجمن اخوت کرمانشاه مجله‌ای با عنوان *اخوت* و نیز روزنامه‌ای با نام کوکب غرب منتشر کرد که البته اهمیت نشریهٔ *اخوت* را پیدا نکرد. حاج داداش در مهر ۱۳۲۷ درگذشت (مدرسی، ۱۵۶-۱۵۷).

پس از آن انجمن اخوت در چند شهر دیگر چون سمنان (معلم، ۱۳۸۹/۴)، انزلی (فخرایی، ۱۱۴)، سنگسر، شهمیرزاد، ساری، شاهی، شیراز، خرم‌آباد و اصفهان شعبه‌هایی دایر کرد. اما شعبه‌های انجمن در شاهی و کرمانشاه از اهمیت بیشتری برخوردار بود و ساختمان و تشکیلات مناسبی در اختیار داشت (همایونی، ۳۳۷). در مشهد نیز یاران ظهیرالدوله برای خود محفل و مجلس دائمی داشتند (معلم، همانجا). بجز اینها، انجمن اخوت در بغداد هم شعبه‌ای بر پا کرده بود (شریف کاشانی، ۳۲۸).

نشریات انجمن: انجمن در تهران و چند شهر دیگر، مجله و روزنامه داشت و گاه کتابهایی نیز منتشر می‌کرد. نخست در تهران در ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م مجلهٔ *مجموعهٔ اخلاق* زیرنظر ظهیرالدوله انتشار یافت. از این مجله جمعاً ۱۸ شماره منتشر شد. مدیر آن تا شمارهٔ ۱۶ میرزا علی‌اکبرخان سروش و دو شمارهٔ دیگر میرزا ابراهیم خان‌منشی بود (براون، 134؛ ناظم الاسلام، ۴۱۱/۱؛ افشار، ۱/شصت و یک). این نشریه هر ۱۵ روز یک‌بار منتشر می‌شد و مدیر اخیر آن بدون دلیل ناگهان انتشار آن را متوقف کرد (نک: ظهیرالدوله، ۲۷۳/۱). این مجله را ظهیرالدوله جزوهٔ *اخلاق* خوانده است و مطالب آن بیشتر در فضائل حضرت امیر(ع) بود و آثار ظهیرالدوله نیز در آن درج می‌شد (افشار، همانجا). این مجله همانند سایر نشریات انجمن از ورود در مسائل سیاسی و مذهبی خودداری می‌کرد (عرفان، ۵۴۶).

در کرمانشاه هم مجلهٔ *اخوت* سالها منتشر شد و بیشتر آثار عرفانی ظهیرالدوله چون *مجمع الاطوار* و مجموعهٔ شعر «واردات» در آن درج می‌شد. مجموعهٔ واردات سپس مستقلاً منتشر شد (افشار، ۱/چهل و دو-چهل و سه). شعار مجله که در پشت جلد و بالای صفحهٔ اول و زیر علامت انجمن ذکر می‌شد، همان غیرسیاسی بودن نشریه بود (صدرهاشمی، ۷۶/۱-۷۸). در شیراز هم شعبهٔ انجمن روزنامهٔ *اخوت* را به مدیری عبدالکریم معروفعلی به طور هفتگی در ۱۳۲۶ق منتشر می‌کرد. از شمارهٔ سوم این روزنامه تبرزین و کشکولی بالای اسم روزنامه دیده می‌شد (براون، 47؛ صدرهاشمی، ۸۰/۱).

برنامه و فعالیتهای انجمن اخوت: پس از شکست محمدعلی‌شاه و فرار او، کار انجمن دیگربار رونق گرفت. محمدحسن میرزا ولیعهد به عضویت آن درآمد و در همان زمان، انجمن به مناسبت دوازدهمین سال تأسیس و فعالیت علنی خود جشنی گرفت و ظهیرالدوله شادمانی خود را از کارهای انجام شده، بیان کرد (همایونی، ۳۲۸). اهمیت انجمن در حقیقت آن بود که توانست صوفیگری را در خدمت مسائل اجتماعی و سیاسی درآورد و حتیٰ درویشها را از پوشیدن لباس درویشی باز می‌داشت (صفایی، همان، ۱۳۹). هر چند شعار انجمن و نشریات آن حاکی از غیرسیاسی بودن فعالیتهای انجمن بود، اما در عمل چنانکه مشاهده می‌شد، اعضای آن فعالیت بسیار به نفع مشروطه خواهان داشتند. ظهیرالدوله با مشاغل سیاسی و جاذبه‌ای که داشت، توانست با تأسیس انجمن، بسیاری از رجال و بزرگان را به محفل خود جذب کند. فعالیت دیگر انجمن توجه به رشته‌های گوناگون هنری بود. در انجمن گاه نمایشنامه‌های سیاسی و اخلاقی به نمایش درمی‌آمد. ظهیرالدوله خود نمایشنامه‌ای نوشت که چند شب در انجمن روی صحنه آمد و ترتیب آن به این صورت بود که پیش از اجرا نخست ارکستر انجمن سرود آزادی می‌نواخت (همان، ۱۵۱-۱۵۲). تشکیل ارکستر در ایران هم از ابداعات انجمن بود و پیش از آن در مجامع دیگر معمول نشده بود (امین‌الملک، ۱/شصت و نه).

هر سال به‌مناسبت میلاد پیامبر(ص) و حضرت امیر(ع) و به‌ویژه در عیدغدیر، انجمن جشنهایی برپا می‌کرد. در فروردین هر سال هم جشنی به‌نام «جشن‌گل» در شمیران ترتیب می‌یافت و سرودمخصوصی که توسط میرزا علی‌اکبر شیدا و ظهیرالدوله ساخته شده بود، خوانده می‌شد (همایونی، ۳۲۶-۳۲۷). انجمن در زمینهٔ ترویج هنرها و صنایع مستظرفه هم فعال بود، چنانکه ابریشم‌دوزی و مینیاتورسازی دختران صفی علیشاه و نظم‌الدوله شهرت بسیار یافت و نمونه‌های آن هم اکنون در موزه‌های معتبر جهان جای دارد (امین الملک، همانجا). محمد ناصر ظهیرالسلطان فرزند بزرگ ظهیرالدوله هم نقاش زبردستی بود. وی در فرانسه این هنر را فراگرفته بود (افشار، ۱/سی و هشت).

انجمن اخوت پس از ظهیرالدوله: مرگ ظهیرالدوله همزمان با قدرت یابی رضاخان سردار سپه و رئیس الوزرا بود که چون سلطنت یافت، همهٔ احزاب را تعطیل و فعالیتهای سیاسی را متوقف کرد، اما انجمن اخوت همچنان به فعالیت خود ادامه داد و هفته‌ای یک بار جلسات آن برگذار می‌شد. پس از ظهیرالدوله، نایب او، یعنی محمدخان انتظام السلطنه رئیس هیأت مشاوره و مرشد انجمن شد و تا ۱۳۱۰ش که درگذشت، این سمت را عهده‌دار بود. پس از وی ریاست هیأت مشاورهٔ انجمن به دکتر اسماعیل مرزبان، ملقب به امین‌الملک محول شد، اما صفاءالملک یا فتح‌الله صفایی مرشد انجمن بود (رائین، ۵۰۲/۳ - ۵۰۳). از جمله اعضای برجستهٔ انجمن در این دوره‌ها یکی شاعر و ادیب برجسته وحید دستگردی مؤسس مجلهٔ *ارمغان* بود که پس از ورود

به تهران در ۱۳۳۷ق/۱۹۱۹م به عضویت انجمن درآمد (آرین‌پور، ۴۲۴/۲). در زمان ریاست طولانی مرزبان تعمیرات اساسی در محل ساختمان انجمن انجام شد (مدرسی، ۱۵۹). وی همچنین جشن پنجاهمین سال تأسیس انجمن اخوت را در ۱۳۲۷ش در باغ سرلشکر فیروز برگذار کرد و خود سخنرانی مبسوطی در زمینهٔ فعالیتهای انجمن بیان داشت. این سخنرانی بعدها در رساله‌ای به طبع رسید (امین الملک، ۱/شصت و چهار ـ شصت و نه).

پس از مرزبان، ریاست انجمن برعهدهٔ سپهبد فرج‌الله آق‌اولی نهاده شد. در این وقت موضوع قطبیت خاتمه یافت و هیأت مشاورهٔ ۱۱ نفره، به اتفاق ارشاد فقرا را در دست گرفتند (همایونی، ۳۳۶-۳۳۷). مقام مرشدی پس از صفاءالملک برعهدهٔ علیرضا حکیم خسروی دبیر انجمن محول شد. خسروی مرتب سخنرانی می‌کرد و از جمله اقدامات او نشر کتاب *تاریخ صحیح بی دروغ* اثر ظهیرالدوله بود. پس از وی سرهنگ ارسلان نادری (مسعود الملک) منشی انجمن شد (زنگنه‌پور، ۴۷۲).

در زمان سپهبد آق‌اولی، انجمن اخوت و خانقاه صفی علیشاه هر دو مرمت اساسی شد و در خانقاه موزه‌ای ترتیب یافت (مدرسی، ۱۵۸؛ صفایی، *ده نفر*، ۸۰، حاشیهٔ ۱). پس از درگذشت آق‌اولی، ریاست هیأت‌مشاورهٔ انجمن را عبدالله انتظام فرزند انتظام‌السلطنه عهده‌دار شد.

انجمن اخوت تا سالهای پیش از انقلاب اسلامی همه هفته روزهای پنجشنبه و جمعه در محل خود تشکیل جلسه می‌داد و در این جلسات فقرا و دراویش نعمت‌اللهی شرکت می‌کردند، اما در روزهایی که لژهای فراماسونری مهر، آفتاب، صفا و وفا جلسه داشتند، جلسات آنها هم در سالن انجمن برگذار می‌شد. افزون برآن، دبیرخانهٔ گراند لژ مستقل ملی هم در محل انجمن جای داشت (رائین، ۱۷۲/۲، ۵۰۵/۳).

مآخذ: آرین‌پور، یحیی، *از صبا تا نیما*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ افشار، ایرج، مقدمه بر *خاطرات* ... (نک: هم‌، ظهیرالدوله)؛ افضل الملک، غلامحسین، *افضل التواریخ*، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۱ش؛ الگار، حامد، *شورش آقاخان محلاتی*، ترجمهٔ ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۷۰ش؛ امین الملک مرزبان، اسماعیل، پیوست مقدمهٔ *خاطرات* ... (نک: هم‌، ظهیرالدوله)؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ پژوه، احمد (مبشر همایون)، ترجمه و حواشی بر *انقلاب ایران* ادوارد براون، تهران، ۱۳۳۸ش؛ تفرشی حسینی، احمد، *روزنامهٔ اخبار مشروطیت*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۱ش؛ حائری، عبدالهادی، *تاریخ جنبشها و تکاپوهای فراماسونگری در کشورهای اسلامی*، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ رائین، اسماعیل، *فراموش خانه و فراماسونری در ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ زنگنه‌پور، مهدی، «صفی علیشاه»، *مهر*، تهران، ۱۳۴۳ش، س ۱۰، شم‌ ۴؛ سپهر، عبدالحسین، *مرآت الوقایع مظفری و یادداشتهای ملک المورخین*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ شریف کاشانی، محمد مهدی، *واقعات اتفاقیه در روزگار*، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صدرهاشمی، محمد، *تاریخ جراید و مجلات ایران*، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ صفایی، ابراهیم، *ده نفر پیشتاز*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، *رهبران مشروطه*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ظهیرالدوله، علی، *خاطرات و اسناد*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ عرفان، محمود، «فراماسونها»، *یغما*، تهران، ۱۳۲۸ش، س ۲، شم‌ ۱۱-۱۲؛ علوی، ابوالحسن، «رجال صدر مشروطیت»، *یغما*، ۱۳۳۱ش، س ۵، شم‌ ۷؛ فخرایی، ابراهیم، *گیلان در جنبش مشروطیت*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ فریدالملک همدانی، محمد علی، *خاطرات فرید*، به کوشش مسعود فرید، تهران، ۱۳۵۴ش؛ *کتاب آبی*، به کوشش احمد بشیری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کسروی، احمد، *تاریخ مشروطهٔ ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مدرسی چهاردهی، نورالدین، *سیری در تصوف*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ معاصر، حسن، *تاریخ استقرار مشروطیت در ایران*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ معلم حبیب‌آبادی، محمدعلی، *مکارم الآثار*، اصفهان، ۱۳۵۲ش؛ معیرالممالک، دوستعلی، *رجال عصر ناصری*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد، *تاریخ بیداری ایرانیان*، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ «وقایع استبداد صغیر»، همراه *روزنامهٔ اخبار*... (نک: هم‌، تفرشی حسینی)؛ همایونی، مسعود، *تاریخ سلسله‌های طریقهٔ نعمت اللهیه در ایران*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نیز:
Browne, E. G., *The Press and Poetry of Modern Persia*, Los Angeles, 1983.

سیدعلی آل‌داود

آخوتَبوک، ابوالحسین‌عبدالوهاب بن حسن بن ولید بن موسی‌بن سعید کلابی (۳۰۶-۳۹۶ق/۹۱۸-۱۰۰۵م)، محدث دمشقی. نسبت کلابی به کلاب بن ربیعة بن عامر بن صَعصَعه باز می‌گردد (ابن حجر، ۱۲۲۳/۳). تولد وی به گفتهٔ خودش در ذیقعدهٔ ۳۰۶، یا به روایتی دیگر در ربیع‌الاول ۳۰۵ بوده است (ابن عساکر، ۵۹۹/۱۰).

اخوتبوک از کسانی چون طاهر بن محمد امام، محمد بن خُریم، ابوالحسن ابن جَوصاء، سعید بن عبدالعزیز حلبی، ابراهیم بن عبدالرحمان بن عبدالملک بن مروان، ابوعبدالرحمان محمد بن عبدالله ابن عبدالسلام مکحول، محمد بن احمد بن محمد بن صلت، ابویحییٰ زکریا بن احمد بلخی قاضی، محمد بن بکار سَکسَکی و خیثمة بن سلیمان طرابلسی حدیث شنید و بهرهٔ علمی برد (اخوتبوک، ۴۳۶، جم‌؛ ابن عساکر، ۵۹۸/۱۰). کسانی نیز چون تمام بن محمد رازی، ابوالقاسم شُمَیساطی، ابوالحسن رشاد بن نظیف، ابوعلی اهوازی، ابوالحسین میدانی، ابوالقاسم ابن فرات و ابوطالب حمزة بن محمد بن عبدالله جعفری از او استماع حدیث کردند (اخوتبوک، ۴۲۵؛ ابن عساکر، همانجا).

اخوتبوک محدثی ثقه و مورداعتماد رجال‌شناسان بود و از وی با تعابیری چون «الشیخ الثقة الامین» و «المحدث الصادق» یاد کرده‌اند (همو، ۵۹۹/۱۰؛ ذهبی، ۵۵۷/۱۶). همچنین گفته‌اند که وی حدیث بسیار شنیده است (ابن تغری بردی، ۲۱۴/۴).

وی که احتمالاً تا پایان عمر در دمشق به سر برده بود، در همانجا درگذشت (ابن‌عساکر، ذهبی، همانجاها).

بخشی از احادیث مسند وی درمورد فضایل حضرت علی(ع) که به‌عنوان گزیده‌ای در پایان نسخه‌ای از *مناقب علی بن ابی طالبِ* ابن مغازلی آمده، به کوشش محمدباقر بهبودی همراه کتاب ابن مغازلی در تهران (۱۳۹۴ق) به چاپ رسیده است (نک: بهبودی، ۳۵-۳۶). اجزاء حدیثی وی که به صورت نسخهٔ خطی باقی مانده، در کتابخانهٔ ظاهریه یافت می‌شود (ظاهریه، حدیث، ۱۵۹، مجامیع، ۱۴۲، ۲۹۳، ۴۲۵-۴۲۶، ۵۳۱؛ نیز نک: GAS,I/216).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *تبصیر المنتبه*، دهلی، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، [عمان]، دارالبشیر؛ اخوتبوک، عبدالوهاب، «مسند» (گزیده)، همراه *مناقب علی بن ابی طالبِ* ابن مغازلی، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۹۴ق؛ بهبودی، محمدباقر، مقدمه بر *مناقب* ...

ابن مغازلی (نک: هم، اخوتبوک)؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش اکرم بوشی و شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ ظاهریه، خطی؛ نیز: GAS.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اُخونْبه، نک: اکشونبه.

اَخَوینی بُخاری، ابوبکر ربیع بن احمد، پزشک سدهٔ ۴ ق. آگاهیهای اندکی که از زندگی وی در دست است، از اثر معروف او کتاب *هدایة المتعلمین فی الطب* گرفته شده است. کنیهٔ وی را ابوحکیم نیز ذکر کرده‌اند (متینی، هفت). شهرت او با اختلاف: اخوی، اخوین، اجوینی و آخربی نیز یاد شده (موجز کُمی، گ ۳۴، ۵۲؛ قزوینی، ۱۱۰؛ نجم‌آبادی، ۶۴۰) که قطعاً بر اثر تصحیف بوده است. همچنین وی را به سبب اینکه بیماران مالیخولیایی را درمان می‌کرده، «پچشک دیوانگان»، لقب داده‌اند (متینی، همانجا، نیز ۲۴۶). مینوی تاریخ مرگ اخوینی را با توجه به اینکه وی شاگرد ابوالقاسم طاهر بن محمد بن ابراهیم مقانعی بود و این شخص نیز خود شاگرد محمد بن زکریای رازی (د ۳۱۳ ق) بوده، حدود سال ۳۷۱ ق حدس زده است (ص ۵۰۱).

اخوینی بر اساس شواهدی که خود در کتاب *هدایه* ذکر کرده، اهل بخارا بوده، چنانکه در جایی از همین کتاب از لهجهٔ بخارایی بهره جسته (ص ۶۵، ۲۴۹، جم)، و حتیٰ از سپیدماشه‌که آبگیری از حوالی بخاراست، یاد می‌کند (ص ۱۶۰؛ نک: اصطخری، ۱۷۳).

اخوینی در *هدایه* از تجربه‌های بیش از ۳۰ سالهٔ خود یاد کرده است. این کتاب نزد استادان و مدرسان علم پزشکی از توجه خاصی برخوردار بوده است و تا سدهٔ ۶ ق در کنار آثاری چون *ذخیرهٔ* ثابت بن قره، *منصوری* محمد بن زکریای رازی و *اغراض* سید اسماعیل جرجانی، به دانشجویان پزشکی تدریس می‌شد (نظامی، ۱۱۰؛ موجز کمی، همانجا). اخوینی بارها در این کتاب به نوع بیماری و نام بیماران تحت درمان خود اشاره می‌کند. وی از تجربه‌های بزرگانی مانند محمد بن زکریای رازی، ثابت بن قره، یحیی بن ماسویه، حنین بن اسحاق، عیسی بن صهاربخت، ابن سرابیون، اهرن، جالینوس و بقراط نیز بهره برده است (نک: ص ۱۶۷، ۳۹۵، ۴۱۹، ۵۹۳، ۶۰۵).

هدایة المتعلمین فی الطب اثر معروف و با ارزش اخوینی یکی از کهن‌ترین کتابهای پزشکی به زبان پارسی دری است که آن را برای فرزند خود تألیف کرده، و بسیاری از تجربه‌ها و تجویزهای پزشکی خود را در آن آورده است. از نحوهٔ نگارش و اسلوب کتاب به خوبی معلوم می‌شود که در سدهٔ ۴ ق به رشتهٔ تحریر درآمده است (متینی، یک، دو؛ مینوی، ۴۹۷ به بعد). این اثر که به نام *هدایه* و *کُناش* نیز خوانده شده، در ۳ بخش و ۲۰۰ باب تنظیم گردیده است. وی در این کتاب به ندرت آراء پزشکان مشهور را، بدون آنکه خود آزموده باشد، نقل می‌کند. گاه نیز به انتقاد از مؤلفانی که آثارشان را مطالعه کرده است، می‌پردازد (ص ۴۵۷، ۵۸۰، ۵۸۷، ۷۱۰، جم). کتاب *هدایة المتعلمین* در ۱۳۴۴ش به اهتمام جلال متینی از روی نسخهٔ کتابخانهٔ بادلیان و با مقابلهٔ دو نسخهٔ دیگر کتابخانه‌های فاتح استانبول و ملی ملک در مشهد به چاپ رسیده است.

اخوینی در کتاب *هدایة المتعلمین* به دو اثر دیگر خود به نامهای *قرابادین* و کتاب *نبض* اشاره می‌کند (ص ۲۴۶، ۷۹۷) که اثری از آنها به دست نیامده است.

مآخذ: اخوینی بخاری، ربیع، *هدایة المتعلمین*، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۴۴ش؛ اصطخری، ابراهیم، *المسالک و الممالک*، به کوشش محمد جابر عبدالعالی حسینی، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ قزوینی، محمد، حاشیه و تعلیقات بر *چهار مقاله* (نک: هم، نظامی عروضی)؛ متینی، جلال، مقدمه و حاشیه بر *هدایة المتعلمین* (نک: هم، اخوینی بخاری)؛ موجز کمی، منسوب به ابوالفتح خان گیلانی، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ مینوی، مجتبیٰ، «هدایة المتعلمین در طب»، *یغما*، تهران، ۱۳۲۹ش، س ۳، شم‍ ۱۲؛ نجم‌آبادی، محمود، *تاریخ طب در ایران پس از اسلام*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی و محمد معین، تهران، ۱۳۳۳ش.

مریم عماری

آخی، عنوانی که بر رؤسای جمعیتهای جوانمردان و پیروان آیین فتوت متشکل از طبقات اصناف به ویژه در آناتولی (آسیای صغیر)، در سده‌های ۷- ۸ق/۱۳-۱۴م اطلاق می‌شد. سازمان و تشکیلات آنها که ماهیت مذهبی ـ اجتماعی داشت، اخیگری (اخی لیق) نامیده می‌شد.

ابن بطوطه (۷۰۳- ۷۷۹ق/۱۳۰۴-۱۳۷۷م) که *سفرنامهٔ* او یکی از مآخذ معتبر دربارهٔ اخیها و آداب آنهاست، در شرح «الاخیة الفتیان» (برادران جوانمرد) گوید که اخی مرکب از «اخ» و «ی» (ضمیر متکلم)، به معنی «برادرم» است و در اصطلاح رئیس جوانمردان را اخی نامند (ص ۲۸۵)؛ اما برخی آن را واژه‌ای ترکی دانسته‌اند (دنی، 183؛ دورفر، II/17) که به صورت «اقی» و در معنی جوانمرد یا سخی به کار رفته است (همانجا) و در ترکی اویغوری نیز به صورت «اقی» در همان معانی آمده است (کاشغری، ۸۴/۱) و در ترجمهٔ ترکی *دیوان لغات ترک* نیز «اقی»، جوانمرد، بخشنده (آتالای، I/90) واقیلیق (جوانمردی) (همو، III/172) معنی شده است. در اشعار احمد یوکناکی به صورت آخی و آخی لیق در معنی کریم و جوانمرد (ص ۵۲-۵۳)، و در کتاب دده قورقوت نیز به صورت اخی و به همان معانی جوانمرد و پهلوان به کار رفته است (ص 16-15). در *برهان قاطع* نیز اخی در معانی صاحب مروت و برادر من آمده است (۹۴/۱). برخی پژوهشگران متأخر نیز به سبب تشابه لفظی میان اخی و اقی، و نیز تشابه در رفتار و اندیشه‌های اعضای آن، این واژه را تحریفی از اقی ترکی می‌دانند (نعیمی، ۹۳؛ چاغاتای، 44-43). اما آنچه مسلم است، اخی که مقدم فتیان (فروزانفر، ۱۰۳) است، با اخوت که «معظم ابواب فتوت» است، ارتباط دارد (کاشانی، ۲۶۰).

اخیها جملگی سالکان مسلک فتوتند (کوپریلی، ۲۳۹) که به استناد فرمودهٔ پیامبر(ص) «لافتیٰ الاّعلی، لاسیف الاّ ذوالفقار» (طبری، ۵۱۴/۲) سلسلهٔ خود را به حضرت علی(ع) می‌رسانند که «امام ائمهٔ فتیان و قطب اقطاب جوانمردان» است (کاشانی، کوپریلی، همانجاها). فتیٰ در میان اعراب کهن به انسانی گفته می‌شد که به حد کمال رسیده

باشد و مهمان‌نوازی و سخاوت و نیز شجاعت از فضایل اخلاقی او باشد (تشنر، ۷۷). اینگونه عنوانها میان ایرانیان به صورت رنود و جوانمردان، در میان ترکها به صورت آرَن و الپ وجود داشته است (چاغاتای، 45). چنین احتمال می‌رود که آداب فتوت و در پی آن اخوت، با آدابی که از روزگار اشکانیان در میان بزرگان ایرانی رواج داشته، آمیخته شده باشد (تشنر، ۷۸)، چنانکه یحیی بن خلیل بورغازی صاحب *فتوت نامه*، آداب اخوت را برجای مانده از روزگار انوشروان می‌داند (نک: کوپریلی، ۲۴۱). برخی نیز مراسم شَدّ (بستن کمر که یکی از آداب اخیهاست) را برگرفته از آیین زرتشت می‌دانند که همان بستن کستی است (گولپینارلی، ۱۳۶). به نظر می‌رسد که ایرانیان و ترکها بعد از پذیرفتن اسلام این خصایص را با اندیشه‌های اسلامی مرتبط کردند (چاغاتای، 74) و تمایل به این آیین و رعایت اصول آن در میان بزرگان راه یافت، به طوری که فرمانروایان فرزندان خود را به اتخاذ سلوک جوانمردانه نصیحت کرده‌اند (عنصرالمعالی، ۲۴۳). آداب جوانمردی بخشی از کتابهای ادبی کهن مانند آثار ابوالفرج اصفهانی، جاحظ، قشیری، عنصرالمعالی قابوس (چاغاتای، 46-45) و یا کتابهای مستقلی را به خود اختصاص داده است.

نخستین کسی که فتوت را به صورت یک مسلک درآورد و بدان رسمیت داد، الناصرلدین الله (حک ۵۷۵-۶۲۲ق/۱۱۷۹-۱۲۲۵م) سی و چهارمین خلیفهٔ عباسی بود که تکامل فکری و اجتماعی فتوت را به منتهیٰ درجه رسانید (تشنر، ۸۵؛ اقبال، ۱۰۱). ناصر که به امامیه تمایل داشت، پس از رسیدن به خلافت، به اهل فتوت گرایش یافت، لباس فتوت پوشید و به دیگران نیز پوشانید (ابن طقطقیٰ، ۴۳۲). او جمعیت فتیان را تحت نظم درآورد و خود رئیس آنان شد (اقبال، ۱۰۲). ناصر که خود گروهه اندازی ماهر بود (ابن طقطقیٰ، همانجا)، این هنر را که گویا از ایرانیان اخذ شده بود و نیز پوشیدن شلوار (سروال) فتوت و نوشیدن از کاسهٔ فتوت (شربت نمک آب) را از شرایط فتوت قرار داد (کوپریلی، ۲۳۹؛ اقبال، همانجا) و با فرستادن کسانی به کشورهای اسلامی فرمانروایان آنها را به پیوستن به این آیین فراخواند (ابن اثیر، ۴۴۰/۱۲؛ ابن خلدون، ۵۳۵/۳؛ کوپریلی، همانجا؛ تشنر، ۸۶). به این ترتیب استنباط می‌شود که وی با وابسته کردن این آیین به مرکز قدرت سیاسی، از نفوذ فتیان و اخیها در تثبیت قدرت خود سود جست.

دعوت خلیفه، از سوی برخی از فرمانروایان پذیرفته شد و نخستین کسی که به این خواست خلیفه پاسخ مثبت داد، عزالدین کیکاووس پادشاه سلجوقی آسیای صغیر بود که پس از فتح سینوپ، شیخ مجدالدین اسحاق را برای اعلام خبر فتح نزد خلیفه فرستاد و از او خواست که اجازه دهد تا لباس فتوت (سروال) بپوشد. خلیفه نیز با فرستادن «سروال طهارت و میزر مروت» و کتاب فتوت (*مختصر سلجوق نامه*، ۵۹؛ اقبال، همانجا) درخواست او را پذیرفت. عده‌ای نیز در آسیای صغیر به پیروی از عزالدین و جانشینانش به این مسلک درآمدند و بدین‌سان اخی و اخیگری در آناتولی شکل گرفت و نیز مسافرت شیخ شهاب الدین سهروردی به آنجا موجب انتشار آن در این خطه شد (زرین‌کوب، ۳۵۵-۳۵۶).

گفته‌اند که اخیگری پیش از آن در ایران رواج داشته، و احتمالاً از این خطه به آناتولی رفته است (تشنر، ۹۲). حتیٰ برخی از بزرگان صوفیه هم اخی نامیده می‌شدند و اخی فرج زنجانی (عنصرالمعالی، ۲۵۳) از آن جمله است. رونق اخوت در ایران در سدهٔ ۸ق/۱۴م را از رسالهٔ *فتوتیه* اثر سیدعلی شهاب الدین همدانی (۷۱۴-۷۸۶ق/ ۱۳۱۴-۱۳۸۴م) می‌توان استنباط کرد. وی در این اثر فتوت را با تصوف برابر دانسته، و «جوانمرد» را اخی نامیده است (تشنر، ۹۳). کسانی نیز انتقال آن را از ایران به آناتولی، نادرست دانسته، و گویند که اخیگری سازمان صنفی ویژه ترکها بوده که در ترکستان نیز وجود داشته، و بعد از مهاجرت در نتیجهٔ تماس با تشکیلات فتوت در آسیای صغیر در آمیخته است (توغان، I/346)؛ اگرچه احتمال می‌رود که مهاجران هنگام توقف در ایران زمینه‌های اخیگری را اخذ کرده، آن را با خود به آناتولی آوردند (چاغاتای، 46) و بعد از توطن در آسیای صغیر برای حفظ منافع صنفی خود در برابر بازرگانان و صاحبان حِرَف بومی، این سازمان را تشکیل دادند (همو، 48-47) و اخی اوران پیر و رئیس صنف دباغان را مؤسس این سازمان دانستند (نک: هـ د، اخی اوران). اینان حتیٰ اخیگری را کاملاً جدا و متفاوت از فتوت دانسته، و گویند که اخی حتماً باید صاحب حرفه‌ای باشد، در صورتی که فتیان را این اجبار نیست (چاغاتای، 46). اما محمد فؤاد کوپریلی، محقق ترک، اخیگری را نه سازمانی صنفی، بلکه جمعیتی دانسته که آرمانهای خود را از طریق تشکلهای صنفی بیان می‌کردند، زیرا که در میان اعضای آنان قضات و مدرسان نیز وجود داشتند (همانجا). او معتقد است: از آنجا که کارگران و جوانان مجرد اعضای اصلی زاویه‌های اخیهارا تشکیل می‌داده‌اند، چنین تصور شده که آنها تشکیلاتی صنفی هستند. وی فتوت را اصول اخلاقی مشترکی در میان صوفیان، عیاران و اصناف دانسته است (ص 157). گذشته از آن، وجود سلسله مراتب معین در بین اخیها را نشانی از باطنیگری (همو، ۲۴۱-۲۴۲؛ آق دا غ، I/50) و ارتباط با اسماعیلیه نیز می‌دانند (کوپریلی، 158). چنین به نظر می‌رسد که اخیگری سازمانی صنفی ـ مذهبی و گاه حتیٰ سیاسی بوده است.

از سدهٔ ۷ق/۱۳م نفوذ اخیها در آناتولی روبه فزونی نهاد، چنانکه در اغلب شهرها و حتیٰ روستاهای دورافتاده وجود داشتند، ولی نفوذشان در شهرها بیشتر از دیگر نقاط بود (همو، 155-154)؛ به ویژه بعد از واقعهٔ کوسه‌داغ (شکست از مغولها)، اخیها با عنوان «رنود» در استخدام اطرافیان سلطان کیخسرو سلجوقی درآمدند (کاهن، 336). اخیها در ادارهٔ شهرها هم شرکت داشتند (آق داغ، I/119؛ کاهن، 336-335) و در مراسم بزرگ مانند استقبال از فرمانروای جدید شهر، یا به هنگام بروز ناآرامی و هرج و مرج، تأمین آسایش و امنیت شهروندان را برعهده می‌گرفتند و سعی می‌کردند تا زندگی شهری دچار نابسامانی نشود (آق‌داغ، I/273؛ کوپریلی، 156). در اینگونه موارد اخی‌بابا یا یکی از

اخیها را به عنوان والی شهر تعیین می‌کردند (آق داغ، II/34). ابن بطوطه از فرمانروایی اخیها در برخی از شهرها مانند آق‌سرای و قیصریه (ص ۲۹۶-۲۹۷) و نیز عهده‌دار شدن منصب قضا در قونیه (همو، ۲۹۳) از سوی آنان یاد کرده است. ادارهٔ شهر آنکارا نیز مدتی در اختیار اخیهای آنکارا بود و سلطان مراد در ۷۶۲ق/۱۳۶۱م آنجا را از ایشان تحویل گرفت (نشری، 192، I/190؛ هامر پورگشتال، ۱۵۲/۱؛ دربارهٔ اخیهای آنکارا، نک: تشنر، 36).

عاشق پاشازاده، مورخ عثمانی، اخیهای روم را یکی از ۴ گروه بزرگ روم در کنار غازیان، ابدالان و باجیان شمرده است (ص ۲۰۵). آنان به هنگام تشکیل دولت عثمانی، نخستین پادشاهان این سلسله را یاری کردند (کوپریلی، 158؛ اوزون چارشیلی، 40). در میان اطرافیان نخستین فرمانروایان عثمانی به نام عده‌ای از اخیها برمی‌خوریم که در تصرف شهر بورسه، نخستین پایتخت عثمانیان، شرکت داشتند (تشنر، 30) و برخی از آنان مانند شیخ آدابالی (آطه‌بالی) پدر زن عثمان اول، مؤسس سلسله، چندرلی قره خلیل و اخی حسن در دستگاه عثمانی خدمت می‌کردند و بسیاری از دولتمردان و دانشمندان معاصر با پادشاهان عثمانی از اخیها بوده‌اند (چاغاتای، 88؛ اوزون چارشیلی، همانجا؛ همو، ۵۹۹/۱). سلاطین عثمانی نیز به اخیگری تمایل داشتند و از آن حمایت می‌کردند. با توجه به مفاد وقف‌نامه‌ای مورخ ۷۶۷ق، معلوم می‌شود که سلطان مراد اول خود از جملهٔ اخیها بوده، و احتمالاً ریاست آنان را نیز داشته است. او مراسم شدّ اخی موسی را خود انجام داد و ایالت مالقره را به او واگذار کرد (چاغاتای، همانجا؛ برای متن وقف‌نامه، نک: اوز، 244-243/I).

برخی از اخیها مانند اخی احمد شاه که افلاکی او را «سرور فتوت داران» قونیه نامیده، «چندین هزار رنود و جنود» در اختیار داشت و صاحب چنان نفوذی بود که گیخاتو، فرمانروای مغول را وادار ساخت از تصرف قونیه صرف نظر کرده، به قصد تفرج و نه تصرف وارد شهر شود (۶۱۱/۲-۶۱۲؛ دربارهٔ اخیهای معروف، نک: تشنر، همانجا؛ افلاکی، همانجا، جم). اخیها در زندگی اقتصادی امپراتوری عثمانی نیز نقش داشتند. آنان روابط استاد و شاگرد را در حرفه‌های مختلف تنظیم و هدایت می‌کردند، اصول اخلاقی را در محیطهای صنعتی ترویج کرده، روابط تولید و مصرف را سامان می‌دادند (چاغاتای، 191).

نظام‌نامه و آداب و رسوم اخیها و ارکان فتوت در کتابهایی که «فتوت نامه» نامیده می‌شود، مندرج است. از آن میان *فتوت نامهٔ* ناصر و یا ناصری توقاتی مورخ ۶۸۹ق/۱۲۹۰م به زبان فارسی و *فتوت نامهٔ* یحیی بن خلیل بن چوپان بورغازی به زبان ترکی (تشنر، 5-4) و نیز *فلک نامهٔ* گلشهری ــ ترجمه و تحشیهٔ *منطق الطیر* عطار ــ به زبان ترکی (همانجا؛ کوپریلی، ۲۴۲) را می‌توان نام برد. به نوشتهٔ بورغازی اخوت را ۷۴۰ آداب است که همهٔ آنها را فقط شیوخ می‌دانند و اخیها فقط ۱۲۴ ادب از آنها را به یاد ۱۲۴ هزار پیغمبر باید بدانند و به کار بندند (تشنر، 9، حاشیه؛ کوپریلی، ۲۴۱؛ دربارهٔ فتوت‌نامه‌ها، نک: تشنر، 43-36؛ چاغاتای، 252-251). عفت، رازداری، دوری از حرص، درستکاری، گشاده‌دستی، عفو و تواضع، از جملهٔ اصول اخلاقی است که اخیها باید رعایت کنند (سهروردی، ۹۴-۹۸؛ چاغاتای، 244).

به نوشتهٔ ابن بطوطه، اخیها در مهمانداری و سبقت در پذیرایی از مسافران چنانند که گاه گروههای اخی با یکدیگر بر سر مهمانداری به ستیز و منازعه برمی‌خاسته‌اند (ص ۲۹۰). اخی در میان آنان کسی است که از سوی همکاران خود و جوانان مجرد به ریاست برگزیده شده باشد (همو، ۲۸۵). هر اخی را زاویه‌ای است مجهز به فرش و چراغ و لوازم دیگر (همانجا). اعضای زاویهٔ اخی ۹ طبقه‌اند: ایگیت (جوانمرد) که پایین‌ترین صنف است؛ اخی که خود ۶ طبقه است (۳ طبقه اصحاب طریق؛ ۳ طبقهٔ دیگر نقیبان)؛ خلیفه؛ شیخ و شیخ المشایخ (چاغاتای، 122) و به عبارتی دیگر به ۳ دسته: ایگیت، اخی و شیخ (تشنر، 7) تقسیم می‌شدند. از آنجا که اخیها برخلاف اهل تصوف که گوشهٔ عزلت برمی‌گزیدند، در میان مردم می‌زیستند (گولپینارلی، ۱۳۶)، به لباس و سر و وضع ظاهر نیز اهمیت می‌دادند. به‌جای خرقه، شلوار می‌پوشیدند، قبایی بر تن و کفش بر پا داشتند، خنجری نیز به کمر بسته، کلاه منگوله‌داری بر سر می‌نهادند (ابن بطوطه، ۲۸۶-۲۸۷؛ چاغاتای، 123). آنان رنگ زرد و سرخ را نمی‌پسندیدند و از رنگهای سفید، سیاه و سبز استفاده می‌کردند (همانجا). اصحاب هر اخی با کار روزانه مخارج زاویه‌ها را تأمین می‌کردند. آنان تمام درآمد خود را به اخی می‌دادند، وی نیز وسایل لازم را برای پذیرایی از مهمانان و مسافران فراهم می‌آورد و اگر مسافری نبود، خود اعضای زاویه طعام را صرف کرده، آنگاه به غنا و پایکوبی می‌پرداختند و سحرگاهان باز بر سر کار خود می‌رفتند (ابن بطوطه، ۲۸۵-۲۸۶؛ فروزانفر، ۱۰۳). اخیها به جوانان زاویه اسب سواری، تیراندازی و ورزشهای دیگر آموزش می‌دادند (چاغاتای، 245)، به همین سبب برخی از مردم فرزندان خود را برای تقویت قوای بدنی به این خانقاهها می‌سپردند (فروزانفر، همانجا). گاه اعمال ناروا نیز در این زوایا و خانقاهها روی می‌داد؛ به همین سبب اوحدی، از رفتار ناشایست برخی فتیان دروغین شکوه کرده است (ص ۵۶۴-۵۶۷). غیر از اعضای رسمی، استادان، پزشکان، خطبا، امرا و بزرگان نیز (چاغاتای، 122-121؛ سعدالدین، ۶۱۳) در این خانقاهها رفت و آمد می‌کردند.

اخیها به دختران خود شوهرداری و خانه‌داری می‌آموختند؛ اما اصولاً زنان را به سازمان آنان راه نبود (چاغاتای، 244).

در فتوت‌نامه‌ها، فتوت را به مناسبت شمشیری که منسوب به حضرت علی (ع)، یا به قولی منسوب به ابوبکر است، به دو شاخه تقسیم می‌کنند (کوپریلی، همانجا؛ تشنر، 8). اخلاص به حضرت علی (ع) نشان می‌دهد که آنان تمایلات شیعی داشته‌اند. میان آنان و بکتاشیه و سپس قزلباشها مشابهت زیادی وجود داشته است (کوپریلی، ۲۴۲). وجود جمعی اخی در اطراف اخلاف شیخ صفی‌الدین اردبیلی به ویژه شاه اسماعیل صفوی (نک: شاه اسماعیل، ۱۰۳۰؛ زرین‌کوب، ۳۵۶)، این ارتباط را نشان می‌دهد.

بعد از فتح آنکارا در ۷۶۲ق/۱۳۶۱م از سوی عثمانیها، اخیها به تدریج اهمیت خود را از دست دادند (کوپریلی، همانجا) و از سدهٔ ۹ق/۱۵م، دورهٔ سلطان محمد دوم (فاتح)، نفوذشان به ویژه در زمینهٔ سیاسی روی به کاهش نهاد و به صورت سازمانی درآمدند که تنظیم امور اصناف را بر عهده داشت. برخی اسناد و به کار بردن برخی واژه‌های مربوط به اخیگری تا ۱۸۲۴م نشان می‌دهد که تا آن تاریخ کم و بیش نامی از آنها در میان بوده است («دائرةالمعارف...[1]»، I/541).

عنوان اخی در کشورهای دیگر غیر از ترکیه (عثمانی) به طور پراکنده وجود داشته است، مانند اخی جوق فرمانروای تبریز در ۷۵۶ق/۱۳۵۵م و اخی چوکی حاکم کریمه در ۷۴۱-۷۵۸ق/۱۳۴۰-۱۳۵۷م (تشنر، 31؛ برای کتاب شناسی اخی و اخیگری، نک: همو، 47-29).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن خلدون، *العبر*، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن طقطقی، محمد، *تاریخ فخری*، ترجمهٔ محمدوحید گلپایگانی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ احمد یوکناکی، *هبة الحقایق*، به کوشش نجیب عاصم، استانبول، ۱۳۳۴ق؛ افلاکی، احمد، *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، آنکارا، ۱۹۸۰م؛ اقبال، عباس، «فتوت و خلافت عباسی»، همراه *آیین جوانمردی* هانری کربن، ترجمهٔ احسان نراقی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ اوحدی مراغی، *کلیات*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، *تاریخ عثمانی*، ترجمهٔ ایرج نوبخت، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *برهان قاطع*، محمد حسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۴۲ش؛ تشنر، فرانتس، «گروه فتوت کشورهای اسلامی و نوع ظهور آن در ایران و کشورهای همجوار»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران*، تهران، ۱۳۳۵ش، س ۴، شـ ۲؛ زرین کوب، عبدالحسین، *جستجو در تصوف ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۸۰ق؛ سهروردی، شهاب‌الدین، «رسالة الفتوة»، *رسائل جوانمردان*، به کوشش مرتضی صراف، تهران، ۱۳۵۲ق/۱۹۷۳م؛ شاه اسماعیل صفوی (نک: ما، مینورسکی)؛ طبری، *تاریخ*؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ عنصرالمعالی، کیکاووس، *قابوس نامه*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ فروزانفر، بدیع الزمان، *رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد*، تهران، ۱۳۱۵ش؛ کاشانی، عبدالرزاق، *تحفة الاخوان*، به کوشش، محمد دامادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ کوپریلی، محمد فؤاد، *تورک ادبیاتنده ایلک متصوفلر*، استانبول، ۱۹۱۸م؛ گولپینارلی، عبدالباقی، *تصوف در یکصد پرسش و پاسخ*، ترجمهٔ توفیق سبحانی، تهران، نشر دریا؛ *مختصر سلجوق نامه* (تلخیص *الاوامر العلائیة* ابن بی‌بی)، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۰ش؛ نعیمی، محمد سلیم، حاشیه بر *تکملة المعاجم العربیة* دوزی، بغداد، ۱۹۷۸م؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی‌آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

Akdağ, M., *Türkiye'nin iktisadi ve ictimai tarihi*, Istanbul, 1977; Atalay, B., *Divanü lûgat-it-türk tercemesi*, Ankara,1986; Çağatay, N., *Bir türk kurumu olan ahilik*, Ankara,1989;Cahen,C., *Pre- Ottoman Turkey*, tr. J.Jones - Williams, London, 1968; *Dede korkut kitabı*, ed. Ettore Rossi, Rome, 1952; Deny, M., «Fütüwwet - name et romans de chevalerie turcs», JA, 1920, vol. XVI; Doerfer, G., *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden,1965; Köprülü, F., *Osmanlı imperatorluğunun kuruluşu*, Ankara, 1972; Minorsky, V., «The Poetry of Shāh Isma'il I», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Liechtenstein, 1939-1942, vol. X; Neşri, M., *Kitāb-ı Cihan-Nümâ*, Ankara 1987; Öz ,Tahsin,«Murad I.ile Emir Süleyman'a ait iki vakfiye», *Tarih vesikaları*, 1941, vol. I; Taeschner, F.,«Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien», *Islamica*, Leipzig, 1931; Togan, Z.V., *Umumî türk tarihine giriş*, Istanbul,1981; *Türkiye diyanat vakfı İslām ansiklopedisi*, Istanbul,1988;Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı devletinin saray teşkilâtı*, Ankara, 1984.

علی‌اکبر دیانت

آخی اِوْران، ابوالحقایق نصیرالدین محمود بن احمد (۵۶۶-۶۵۹ق/۱۱۷۱-۱۲۶۱م)، پیر صنف دباغان ترک و پایه‌گذار طریقت اخی لیق که در آناتولی به اخی اوران[2] معروف است (مجدی، ۳۳؛ چاغاتای، 41,49).

اگرچه وی شخصیتی تاریخی است و گُلشهری سرایندهٔ مثنوی «کرامات اخی اوران طاب ثراه» از آشنایی نزدیک خود با او یاد کرده (تشنر، 34 ,31)، اما زندگیش با افسانه‌ها درآمیخته، و جزئیات آن تاکنون به‌طور دقیق روشن نشده است (چاغاتای، 49). یکی از معانی اوران (اورن) در زبان ترکی، اژدهاست و بنا به روایت مناقب‌نامه‌ها، وی چون به‌صورت اژدها ظاهر می‌شده، به اخی اوران (آهی اوران) شهرت یافته است (اولیاچلبی، ۵۹۵/۱؛ گولپینارلی، 59). اصل و تبار او نیز با روایاتی افسانه‌آمیز توأم است: در مناقب‌نامه‌ها از او به عنوان پسر عباس عموی پیامبر اسلام (ص) (چاغاتای، 41؛ تشنر، 32؛ EI²) و کمربستهٔ علی بن ابی‌طالب (ع) (نک: وایدا، 81) یاد شده است (نیز نک: چاغاتای، همانجا). مصطفیٰ عالی او را «عجم» و «مفخر روم» دانسته است (ص ۶۴).

مآخذ موجود دوران زندگانیش را نیز به اختلاف یاد کرده‌اند: برخی او را با علاءالدین کیقباد اول سلجوقی (د ۶۳۴ق) فرمانروای آسیای صغیر هم‌عصر دانسته‌اند (گولپینارلی، 50؛ چاغاتای، 89 ,49)، لیکن اکثر مآخذ عثمانی او را از عارفان زمان اورخان سلطان عثمانی (د ۷۶۱ق)، یعنی حدود یک قرن متأخرتر به‌شمار آورده‌اند (عاشق پاشازاده، ۲۰۰؛ اولیاچلبی، ۳۹/۲؛ ثریا، ۳۰۹/۱). برخی نیز او را معاصر حاج بکتاش ولی (عالی، همانجا) و از یاران وی و صاحب کرامات بسیار دانسته‌اند (نک: گولپینارلی، 59-50) و هاشم‌بابا مؤلف عنقای مشرق حتیٰ او را با عثمان غازی مؤسس سلسلهٔ عثمانی معاصر دانسته است (نک: کوپریلی، ۴۰۷، حاشیهٔ ۲). آنچه مسلم است اینکه وی در خراسان و ماوراءالنهر از مریدان احمد یسوی (د ۵۶۲ق/۱۱۶۷م) مبادی طریقهٔ صوفیه را فرا گرفت و سپس به زیارت مکه رفت و در اثنای سفر با اوحدالدین کرمانی (د ۶۳۵ق/۱۲۳۷م) آشنا شد و به او انتساب جست و به هدایت مجدالدین اسحاق، پدر صدرالدین قونوی، به آناتولی آمد (چاغاتای 50-49). نخست در دِنیزلی، سپس در قونیه و قیصریه اقامت گزید و در شهر اخیر کارگاه دباغی دایر کرد و از صدرالدین قونوی اجازت یافت. سپس در قیرشهر مقام گرفت (گولپینارلی، 52). اخی اوران که اخی باباها و دباغان آناتولی سلسلهٔ خود را به او و از طریق او به زیدهندی، پیر کل دباغان، می‌رسانند (اولیاچلبی، ۵۹۴/۱؛ تشنر، همانجا)، سازمان اخی لیق (اخی لیک) را پی‌افکند و در گسترش نفوذ و اعتبار آن کوشش بسیار به‌کار برد (نک: هـ د، اخی)، به‌طوری که دولتمردان عثمانی ـــ از جمله اورخان و پسرش مراد عثمانی ـــ به عضویت در آن افتخار می‌کردند (چاغاتای، 51-50).

1. *Türkiye...* 2. Evren

مدفن او را مآخذ به اختلاف در طرابوزان (سامی، ۸۰۵/۲)،دنیزلی (اولیاچلبی،۵۹۵/۱)،آق‌شهر(هامرپورگشتال،I/186)آورده، بقعه‌هایی را در طرابوزان ــ محلهٔ بوزتپه ــ قونیه و بورسه به او نسبت می‌دهند، اما آرامگاه و تکیهٔ او اکنون در قیرشهر قرار دارد و یکی از زیارتگاهها محسوب می‌شود (چاغاتای، 49؛ تشنر، 34-33). به استناد سنگ نوشته‌های مورخ ۸۵۴ و ۸۸۶ق/۱۴۵۰ و ۱۴۸۱م به نام علاءالدولة بن سلیمان، به‌نظر می‌رسد که این زاویه در سدهٔ ۹ق/۱۵م ساخته شده است. پس از آن در ۹۶۸ق/۱۵۶۱م،در زمان سلیمان قانونی(حک ۹۲۶-۹۷۴ق/ ۱۵۲۰-۱۵۶۶م) آرامگاه مرمت و یا تجدید بنا گردید (کونتر، II/434-435؛ برای جزئیات زاویهٔ اخی اوران، نک: روبن، 199 - 195؛ «دائرة المعارف ...[1]»، I/530-531). تکیهٔ اخی اوران موقوفات بسیاری در روستاهای اطراف قیرشهر داشته است (چاغاتای، 50؛ تشنر، 33).

آثاری نیز به زبان فارسی به اخی اوران نسبت می‌دهند (چاغاتای، 41).

دو برادر از عالمان زمان سلطان سلیمان قانونی در قونیه به‌نامهای محمد و احمد ملقب به اخوین به سبب اینکه پدرشان پیر صنف دباغ و خانقاه اخی اوران بود، به اخی‌زاده معروفند (عطائی، ۸، ۵۷؛ ثریا، ۱۱۶/۴). پیر حسن را که آرامگاهش در ابهر قرار دارد، فرزند اخی اوران دانسته‌اند (کاتبی، ۱۸۳).

مآخذ: اولیا چلبی، محمد ظلی، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۳۷۴ق؛ ثریا، محمد، *سجل عثمانی* (*تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه*)، استانبول، ۱۳۰۸-۱۳۱۶ق؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ عاشق پاشازاده، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ عالی، مصطفی، *کنه‌الاخبار*، استانبول، ۱۲۲۷ق؛ عطائی، عطاءالله، *حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق*، به‌کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ کوپریلی، محمدفؤاد، «*آناطولیده اسلامیت*»، *دارالفنون ادبیات فاکولته سی مجموعه سی*، استانبول، ۱۳۳۸ق/۱۹۲۲م، شم ۵؛ مجدی محمد افندی، *حدائق الشقائق* (*ذیل الشقائق النعمانیة*)، به‌کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ کاتبی، سیدی علی، *مرآت الممالک*، ترجمهٔ محمود تفضلی و علی گنجه‌لی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نیز:

Çağatay, N., *Bir türk kurumu olan ahilik*, Ankara, 1989; EI²; Gölpınarlı, A. *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli* (Vilâyet nâme), Istanbul, 1958; Hammer - Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1963; Kunter, H. B., «Kitâbelerimiz», *Vakıflar dergisi*, Ankara, 1942; Ruben, W., «*Eigenartige Denkmaeler aus* kirşehir», *Belleten*, Ankara, 1948, vol. XII, no. 45; Taeschner, F., «Beiträge zur geschichte der achis in Anatolien (14.-15.Jhr)», *Islamica*, Leipzig, 1931; *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi*, Istanbul, 1988; Vajda, G., «Les corps de métiers en Turquie», *Revue des études islamiques*, Paris, 1934.

علی‌اکبر دیانت

آخی بابا، عنوان رئیس صنف دباغان و سراجان در امپراتوری عثمانی که گاه به رؤسای دیگر صنفها نیز اطلاق می‌شد (پاکالین، I/29). گروهی را که از خلق کناره گرفته، و گوشه نشینی اختیار کرده بودند، ترکها به سبب زهد آنان بابا، یا دَدَه (پدر) می‌گفتند (هامر پورگشتال، I/115) و در سازمان اخیها رئیس صنف، اخی بابا نامیده می‌شد (آفتینان، 64-63؛ پاکالین، همانجا). اخی بابا اصلاً عنوان پیر و شیخ تکیهٔ اخی اوران بوده که از قیرشهر برخاسته (تشنر، 286) و از بنیان گذاران تشکیلات اخیها بوده است (چاغاتای، 84) و بدین سبب اخی باباها خود را از اخلاف وی می‌دانند (همانجا). مردم عامی آنان را آهیها (آهیلر) و آهی بابا می‌نامیدند (اولیا چلبی، ۵۹۴/۱). اگر چه اخی باباها از جانب شیخ تکیهٔ اخی اوران برگزیده می‌شدند و این تکیه قدرت زیادی داشت، ولی اخیهای آنکارا از نظر سیاسی فعالتر بوده‌اند (وایدا، 84). کسی که به این مقام برگزیده می‌شد، لازم بود متقی و دست کم تحت آموزش ۳ استاد در صنف مربوط قرار گرفته باشد (همو، 87).

صنف دباغان بعدها به ۳۲ شعبه تقسیم شد و در آناتولی، شبه‌جزیرهٔ بالکان و کریمه به صورت سازمان وسیعی درآمد (چاغاتای، 85-84). بدین سان اخی بابای دباغان بر سازمانهای دیگر صنفهای ترک در آناتولی و ایالات اروپایی امپراتوری (به استثنای ممالک عرب نشین) ریاست داشته، آنان را نیز زیر نفوذ خود درآورده بود (تشنر، همانجا؛ EI²). پذیرش اعضای جدید (نوآموزان) در تشکیلات اخیها و اجرای مراسم مخصوص پذیرش که عبارت از بستن کمربند مخصوص (قوشاق)، صدور اجازه (تشنر، 286, 419)، پوشانیدن شلوار مخصوص و نوشاندن آب نمک بوده («دائرة المعارف...[2]»، I/43)، از وظایف مهم اخی باباها به شمار می‌آمده است. آنان همچنین برای رفع اختلافات و منازعات میان محلات، حق داوری داشتند و نظر آنان مورد احترام و قبول اعضا بود. به هنگام بروز اختلاف بین اعضای شورای مشورتی هم تصمیم نهایی با اخی بابا بود. سرپیچی از دستور وی نیز مجازات سختی در پی داشت (وایدا، همانجا). همچنین محاکمه و مجازات اعضای خطاکار تشکیلات اخیها نیز بر عهدهٔ آنان بوده است («دائرة‌المعارف»، همانجا).

بعد از دوران سلطان محمد فاتح، سازمان اخیها و اخی باباها، اهمیت و اعتبار خود را از دست داد (همان، I/44). در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م در جریان جنگ روس ـ عثمانی سازمان و اجرای مراسم ویژهٔ آن ــ به رغم فعالیت اعضا ــ به تدریج رو به ضعف نهاد (تشنر، 419) و با نفوذ و گسترش روشهای اقتصادی جدید راه زوال پیمود. اخی بابای قیرشهر نیز دیگر در کار سازمان اخیها مداخله‌ای نداشت. سرانجام در ۱۹۰۸م سازمان منحل شد و در ۱۹۲۵م به فعالیت پراکندهٔ آن نیز یکسره خاتمه داده شد (EI²؛ «دائرة المعارف»، همانجا).

مآخذ: اولیا چلبی، محمد، *سیاحت نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ نیز:

Afetinan, A., *L'histoire économique de l'empire turc - ottoman*, Ankara, 1976; Çağatay, Neşet, *Bir türk kurumu olan ahilik*, Ankara, 1989; EI²; Hammer - Purgstall, J. *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1963; Pakalin, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1983; Taeschner, F., *Zünfte und Bruderschaften im Islam*, Zürich, 1979; Vajda, G., «Les corps de métiers en Turquie», *Revue des études islamiques*, Paris, 1934; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

علی‌اکبر دیانت

آخی‌جوق (مق ۷۶۱ق/۱۲۶۰م)، از امرای مغولی تبار ملک اشرف چوپانی که پس از کشته شدن وی یک چند بر آذربایجان فرمان راند.

مقارن سقوط دولت چوپانیان در آذربایجان، دودمانهای محلی

1. *Türkiye...* 2. *Yeni Türk...*

مجاور مانند آلتین اردو، جلایریان و آل‌مظفر (هم م) هر یک می‌کوشیدند تا بر آذربایجان دست یابند. در منابع از اخی جوق به هنگام یورش جانی بیک، خان آلتین اردو، در ۷۵۸ق به آذربایجان (سومر، ۵۴/۱) یاد شده است؛ پیش از این تاریخ از زندگی وی اطلاعی در دست نیست و آنچه می‌دانیم، منحصر به وقایع سالهای پایانی عمر اوست. به گفتهٔ حافظ ابرو (ص ۲۳۳-۲۳۴)، اخی جوق که از لشکریان ملک اشرف چوپانی بود، پس از چیرگی جانی بیک بر آذربایجان به آلتین اردو پیوست. سیطرهٔ آلتین اردو بر این دیار دیری نپایید، زیرا جانی بیک به زودی حکومت آنجا را به پسر خود بیردی بیک سپرد و خود عازم دشت قبچاق شد و اندکی بعد همانجا درگذشت و بیردی بیک نیز بی‌درنگ تبریز را ترک گفت. در این زمان اخی جوق از سوی سرای تیمور، وزیر بیردی بیک مأموریت یافت تا جواهرات گرانبهایی را که گفته می‌شد از ملک اشرف در مرند بر جای مانده است، به تبریز بازگرداند، اما او پس از دستیابی بر این جواهرات آنها را بین زیردستان خود تقسیم کرد و با بهره‌گیری از غیبت جانی بیک و بیردی بیک سر به شورش برداشت و پیروزمندانه وارد تبریز شد (قطبی، ۱۷۹؛ حافظ ابرو، ۲۳۶؛ قس: اشپولر، ۱۴۳) و یاران ملک اشرف گرد او فراهم آمدند. او با فرستادن امرای اشرف به حکومت شهرهای آذربایجان، بر همهٔ آن نواحی چیرگی یافت و مانند اشرف دست ستم بر گشود و با مصادرهٔ مردم، لشکری عظیم گرد آورد (قطبی، ۱۸۰؛ نیز نک: حافظ ابرو، همانجا).

در بهار ۷۵۹ق، سلطان اویس فرمانروای جلایریان در بغداد، پس از آگاهی از رویدادهای تبریز به آنجا سپاه برد. هرچند اخی جوق نخست در مقابل اویس مقاومت نمود و حتیٰ بخشی از سپاه جلایری را نیز منهزم کرد، اما سرانجام شکست خورد و به نخجوان گریخت. اویس در رمضان همین سال، امیرعلی پیلتن، یکی از امرای خود را به مقابله با اخی جوق که بر آن بود تا بار دیگر تبریز را فرا چنگ آورد، فرستاد. امیرعلی که با اویس رابطهٔ خوبی نداشت، در نبرد با اخی جوق درنگ کرد و در نتیجه لشکریان قراباغ به اخی جوق پیوستند و امیرعلی را منهزم کردند. آنگاه اخی جوق که دریافت، اویس به سبب سرمای سخت زمستان به بغداد بازگشته است، بار دیگر بر تبریز دست یافت (قطبی، ۱۸۲-۱۸۳؛ حافظ ابرو، ۲۳۷-۲۳۸؛ عبدالرزاق، ۲۹۳-۲۹۴).

در بهار ۷۶۰ق این بار مبارزالدین محمد مظفری (نک: هد، آل مظفر) در رقابت با جلایریان، به تسخیر آذربایجان طمع بست. او پس از آگاهی از بازگشت اویس به بغداد و نیز کشمکشهای بازماندگان جانی بیک بر سر تاج و تخت در دشت قبچاق، به آذربایجان تاخت و در شهر میانه، اخی‌جوق را سخت شکست داد. او به نخجوان گریخت و مبارزالدین «به تبریز آمد و یک هفته در آنجا بود و نماز جمعه بگزارد» (قطبی، ۱۸۳؛ کتبی، ۵۷-۵۹؛ حافظ ابرو، ۲۳۸). از آن سوی اویس نیز برای مقابله با مبارزالدین به آذربایجان تاخت و او بی درنگ به عراق عجم عقب نشست. اویس چون به تبریز وارد شد، این‌بار به اخی جوق که در خانهٔ پدر خوانده‌اش پنهان شده بود، امان داد، اما او به اتفاق علی پیلتن و خواجه علاءالدین قزوینی، از امرای اویس، برضد سلطان جلایری توطئه‌ای چید که سرانجام با کشف شدن آن، اخی جوق به همراه دو امیر کشته شدند (همانجا؛ نیز نک: میرخواند، ۵۷۱/۵).

اخی جوق در مدت کوتاه امارتش با دستگاه مملوکان مصر مکاتبه داشت. به روایت قلقشندی از سوی دیوان رسایل مملوکان نامه‌هایی با خطاب «اخی» برای وی فرستاده می‌شد (۲۶۱/۷؛ قس: *دانشنامه*). شگفت است که شهرت او و حتیٰ به ناحیهٔ آسیای صغیر نیز رسیده بود. چنانکه احمدی شاعر عثمانی فصلی از کتاب *اسکندرنامهٔ* خود را به اخی‌جوق اختصاص داده است (نک: گ ۶۴ ب به بعد).

مآخذ: احمدی، ابراهیم، *اسکندرنامه* (نک: ما، احمدی)؛ اشپولر، برتولد، *تاریخ مغول در ایران*، ترجمهٔ محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۶۵ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ *دانشنامه*؛ سومر، فاروق، *قراقوینلوها*، ترجمهٔ وهاب ولی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ قطبی اهری، ابوبکر، *تاریخ شیخ اویس*، به‌کوشش ی. ب. وان لون، لاهه، ۱۳۷۳ق؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۶۳ق/۱۹۸۳م؛ کتبی، محمود، *تاریخ آل مظفر*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ میرخواند، محمد، *تاریخ روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:
Aḥmadī, *İskander-Nāme*, Ankara, 1983.

علیرضا علاءالدینی

أُخَیضِر، بنایی تاریخی شامل دژ، کاخ و مسجد، واقع در صحرای «وادی عُبید» عراق، ۴۰ کیلومتری جنوب غرب کربلا و حدود ۱۹۳ کیلومتری جنوب بغداد. مجموعه‌ای ساخته شده رو به‌شمال که بخش مسکونی آن در داخل حصار جای دارد.

حصار خارجی بنا مستطیل و به ابعاد ۱۷۵×۱۶۹ متر است که در میان هر دیوار آن یک دروازهٔ ورودی و در هر یک از ۴ گوشهٔ آن یک برج دیده‌بانی مدور و در فاصلهٔ آنها ۱۰ نیم برج مدور هر کدام با دو طاق‌نمای کور احداث شده است. در دو طرف هر دروازه نیز برجهای خارجی، متمایز از برج دیده‌بانی قرار دارد. حصار خارجی دو طبقه بوده، و طبقهٔ فوقانی، پوشش گهواره‌ای داشته است. ارتفاع کنونی آن ۱۷ متر است که با احتساب کنگره‌های از میان رفته، دست کم به ۱۹ متر می‌رسیده است. هر دو نمای خارجی و داخلی حصار با طاق‌نماهای کور یا چراغدان تزیین شده است که بر بالای جرزهای مستطیل شکل قرار دارد. ضخامت دیوار ۲/۶ متر است، ولی در محل پایهٔ جرزها، این ضخامت به ۴/۶ متر می‌رسد.

در جبههٔ خارجی حصار، فرورفتگیهایی به عرض متوسط ۱۴۰ و عمق ۵۰ سانتی‌متر احداث شده که از هر ۵ تای آنها یکی به اتاقک مدور بالای برج راه دارد و بقیه برای تیراندازی به‌کار می‌رفته است. در طول لبهٔ خارجی آنها نیز شکافی به‌عرض ۱۷ سانتی‌متر تعبیه شده است که در تاج قوس فرورفتگیها باز می‌شود و از آنجا نیز به‌سوی مهاجمان مستقر در پای حصار، تیر پرتاب می‌کردند. چنین پیش‌بینی گسترده‌ای برای تیراندازی سراسری در تمام طول دهلیز فوقانی از فنونی است جنگی یا تدافعی که در اروپای پیش از سدهٔ ۱۴م پیشینه نداشته است (کرسول،

«گزارش...[1]»، 193-192؛ EI[1]؛ جنابی، ۳۳۹). دیوار شمالی بیشتر از دیگر نقاط محفوظ مانده، و نشان می‌دهد که قسمت فوقانی آن به طاق‌نماهای کور نعل اسبی آراسته بوده است. دسترسی به دهلیز فوقانی از طریق دو گروه پلکان ممکن می‌شده است. از پلکانهای دوار واقع در هر یک از ۴ گوشهٔ حصار، اکنون پلکان جنوب شرقی تا حدی حفظ شده است و پلکانهای دوگانهٔ دو طرف دروازه‌های شرقی، غربی و جنوبی نیز هم‌اکنون تا حدی قابل استفاده است (کرسول، همانجا). در میان هر یک از ۳ ضلع شرقی، غربی و جنوبی، یک دروازهٔ ورودی احداث شده است که هر ۳ یک شکل هستند. ورودی هر دروازه یک طاق به دهانهٔ ۳ متر واقع بر دو برج ربع دایره است، ولی در دروازهٔ جنوبی دو پایهٔ جرز مستطیل است. در سمت چپ و راست، شکافی به عرض ۲۰ و گودی ۳۰ سانتی‌متر ملاحظه می‌شود که حاکی از آن است که پیش‌تر دری معلق وجود داشته‌است. در پشت این طاق ورودی، با فاصلهٔ ۱/۹۵ متر طاق دیگری با دهانهٔ ۱/۸۵ متر قرار دارد. در نتیجه یک هشتی با ابعاد ۳×۱/۹۵ متر میان این دو طاق به‌وجود آمده که در سقف گهواره‌ای آن ۳ شکاف به عرض ۱۷ سانتی‌متر ایجاد شده است. این شکافها از یک دیوار تا دیوار دیگر امتداد می‌یابند، به گونه‌ای که هرگاه دژ موردتهاجم قرار می‌گرفت، نگهبانان درِ معلق را به کمک چرخ بالا نگه می‌داشتند تا دشمن وارد هشتی شده، کوشش به گشودن درِ دوم کند. آنگاه با اشارهٔ نگهبانان که از شکافهای سقف مراقب بودند، درهای معلق را رها می‌کردند و تیر، سرب مذاب و روغن داغ بر سر گروه به دام افتاده می‌ریختند. هیچ‌یک از این دروازه‌ها به بخش مسکونی راه ندارند (کرسول، همان، 194-193؛ فیلُن، 251).

دروازهٔ اصلی اخیضر در حصار شمالی جای دارد. شواهد معماری نشان می‌دهد که در طرح اولیهٔ بنا ۳ دروازهٔ دیگر منظور شده بوده است، ولی پس از رسیدن دیوار پایه به ارتفاع ۳ متر، معمار تغییر عقیده داده، و با حذف چند نیم ستون، دروازهٔ کنونی را به حصار شمالی افزوده است. این دروازه پیش‌آمدگی برج مانندی به پهنای ۱۵/۹ متر می‌سازد. ورودی آن در جبههٔ خارجی و تنظیم بخشهای داخلی آن صلیبی شکل است. نخست دالان بلند و باریکی به ابعاد ۵/۸×۳ متر با سقف گهواره‌ای قرار دارد. در دو سمت دالان، دو اتاق بدون روشنایی است. در هر یک از این اتاقها قسمتی از یک دیوار منحنی ملاحظه می‌شود که همان بازماندهٔ برجهای خارجی حذف شده برای احداث دروازهٔ اصلی است. پوشش گهواره‌ای این دالان مرکب از ۷ لنگه طاق عرضی به پهنای ۶۵ سانتی‌متر است که روزنه‌هایی به‌سوی اتاق فوقانی دارد. این روزنه‌ها را نیز برای ریختن سرب مذاب و روغن داغ بر سر مهاجمان در نظر گرفته بوده‌اند. بخش مرکزی این لنگه طاقها فروریخته است و اتاق فوقانی از پایین دیده می‌شود. سپس یک اتاق مستطیل شکل قرار دارد، به عرض ۳ و طول ۴/۱۵ متر که به وسیلهٔ یک لنگه طاق به مربع تبدیل شده تا بر فراز آن یک گنبد خیاره‌ای بسازند. کاربندی زیر این گنبد دستکهای ۳ گوش مسطح است. در دو سوی این اتاق دهلیزهای سرپوشیده‌ای است به ابعاد ۳۵×۳/۴۵ متر که به حصار خارجی باز می‌شده است. درِ ورودی این دهلیزها در محور آن قرار ندارد، بلکه در جنوب آن است. این بخش اصطبل بوده است و بقایای آخورها هنوز در دیوار شمالی دیده می‌شود. در جنوب اتاق مربع، دهلیز سر پوشیدهٔ دیگری است به ابعاد ۱۵/۵×۷ و ارتفاع ۱۰/۳۳ متر. در سمت راست، اتاقهایی در اطراف حیاط وجود داشته است (کرسول، «گزارش»، 196-195).

مسجد: در سمت چپ مجموعه، بنای مسجد قرار دارد. این مسجد دارای دو ورودی در شاخهٔ غربی راهرو متقاطع است که پس از آواربرداریهای سازمان باستان‌شناسی عراق، نقشهٔ آن روشن شد. ابعاد کل آن ۲۴/۲۰×۱۵/۶۵ متر و ابعاد صحن ۱۶/۲۰×۱۰/۳۰ متر است. در آغاز فقط رواق جنوبی را ساخته بوده‌اند. دو رواق شرقی و غربی سپس به آن افزوده شده است. ضلع شمالی بدون رواق است. رواق جنوبی دارای ۵ دهانه طاق است که بر پایهٔ جرزهای استوانه‌ای که از قلوه سنگ ساخته شده، قرار دارد. سقف رواق گهواره بوده، ولی به سبب حفره‌هایی که در اثر پوسیدگی تیرهای چوبی حمال ایجاد شده، چشمهٔ طاقهای هر ۳ رواق متلاشی شده است. محراب که تقریباً در میان دیوار جنوبی جای دارد، به شکل فرو رفتگی مستطیل به ابعاد ۱۰۵×۵۲ سانتی‌متر است. در بالای آن یک نیم گنبد بر روی دستکهای افقی نصب کرده‌اند. محرابهای مستطیل شکل از مشخصات بارز معماری ایران و عراق در سده‌های نخستین اسلام است، مانند تاریخانهٔ دامغان، مسجد جامع نایین و دو جامع سامره و ابودلف.

مسجد مجموعهٔ اخیضر تنها نمونهٔ مساجد نخستین عراق است که سقف گهواره‌ای دارد. سقف دو جامع سامره و ابودلف مسطح است (نک‍: ه‍ د، ابودلف، جامع). نقشهٔ اولیهٔ این مسجد دست نخورده باقی مانده است (همان، 196؛ بل، 18).

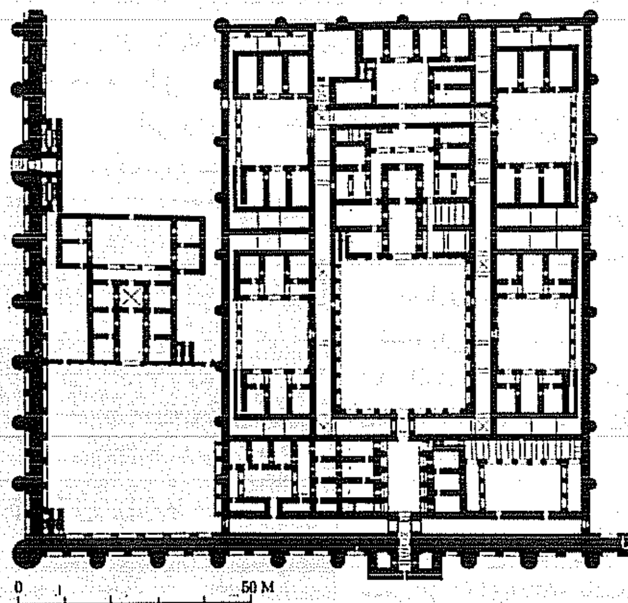
در خاک‌برداریهای سال ۱۹۶۵م یک حمام نیز در کنار مسجد کشف شد (گرابار، 154). در انتهای ضلع شمال شرقی، در کنار حصار، ساختمان کوچکی است که کاربرد آن روشن نیست، ولی افراد بومی آن را حمام می‌نامند. بنا شامل یک اتاق اصلی به ابعاد ۱۰/۷×۵/۳۵ متر، و اتاق کوچک‌تری به ابعاد ۲/۲×۳/۲ متر با سقف گهواره‌ای است که قسمت بیشتر آن فرو ریخته است. نکتهٔ جالبی که در معماری آن مشاهده می‌شود و در دیگر قسمتهای اخیضر تکرار نشده، آن است که به‌منظور مقابله با رانش، طاق را از روی پشت بندهای خارجی جرزها برافراشته‌اند (همو، 37؛ کرسول، «معماری کهن...[2]»، II/85).

صحن تشریفات: ورودی بخش تشریفات، اتاقی مربع با پوشش گنبدی است که در انتهای تالار بزرگ ورودی قرار دارد. از سمت راست و چپ این اتاق دو راهرو سرپوشیده به عرض ۳/۵ تا ۳/۶ متر جدا می‌شود. در جنوبی اتاق مربع به صحن تشریفات (به ابعاد ۲۷×۳۲/۷ متر) باز می‌شود. دیوارهای حیاط تشریفات، دارای طاق‌نماهای کور یا

---

1. *A Short Account* ... 2. *Early Muslim* ...

چراغدان است. در سمت شمال و جنوب ۶ طاق‌نما و در سمت شرق و غرب ۹ طاق‌نما به عرض ۶ و عمق ۱۰/۷۴ متر در جنوب حیاط ایوان مرکزی قرار دارد. در پشت ایوان، اتاقی مربع با پوشش گنبدی ساخته‌اند که گرچه سقف آن فرو ریخته، ولی بی‌شک بسیار مرتفع‌تر از دو طرف بوده، و در یک قاب مستطیل جای داشته است. در این مجموعه بنا نخستین نمونه‌های «پیش طاق» یا سر در که از پدیده‌های بارز معماری ایران است، دیده می‌شود. طاق‌نماهای دو طرف پیش طاق دارای یک سایبان نیم گنبدی کم عمق است که با آجر و با طرحهای هندسی هزار باف چیده شده است (همو، «گزارش» تصویر 39a). در دو طرف ایوان بزرگ یک جفت گوشوار ساخته شده که به ایوان بزرگ باز می‌شود. اتاقهای سمت راست دارای تزیینات گچ‌بری است. این واحد، بی شک تالارهای بار عام و خاص را تشکیل می‌داده، و اتاقهای انتظار نیز در پشت آنها قرار داشته است. بخش تشریفات با یک غلام



نقشهٔ کاخ اخیضر

گردش سرپوشیده به ابعاد ۷۰/۸۲×۳۱/۲ متر محصور است، تا از دیگر قسمتهای مسکونی مجزا باشد (همان، 197-196، نیز تصویر 39a و 39b).

در معماری اخیضر، کاخ به‌عنوان یک عامل جداگانه در داخل مجموعه جای دارد. کاخ خود به واحدهای کوچک‌تر بخش شده، و در اطراف حیاطهای متعدد ساخته شده است، ولی واحد مرکزی پیوسته از اهمیت بیشتری برخوردار بوده است. اینگونه تنظیم که در معماری ساسانی پیشینه‌ای طولانی داشته، در کاخ فیروزآباد و قصر شیرین نیز ملاحظه می‌شود. چنین طرحهای پیچیده را می‌توان به پیچیدگی نیازهای کاربردی تعبیر کرد که منجر به یافتن و ابداع نمونه‌های جدید شده است (گرابار، 148-147).

بعدها یک ساختمان مسکونی دیگر نیز در جنوب غلام گردش به کاخ الحاق شد که تنها راه ورود به آن از داخل همان غلام گردش است.

در این بنا نیز اتاقها در ۳ سمت حیاط واقع شده‌اند، ولی برخلاف خانه‌های چهارگانه قرینه نیستند. در یک اتاق کوچک شرقی راه‌پله‌ای برای بالا رفتن به پشت‌بام قرار دارد (بل، همانجا).

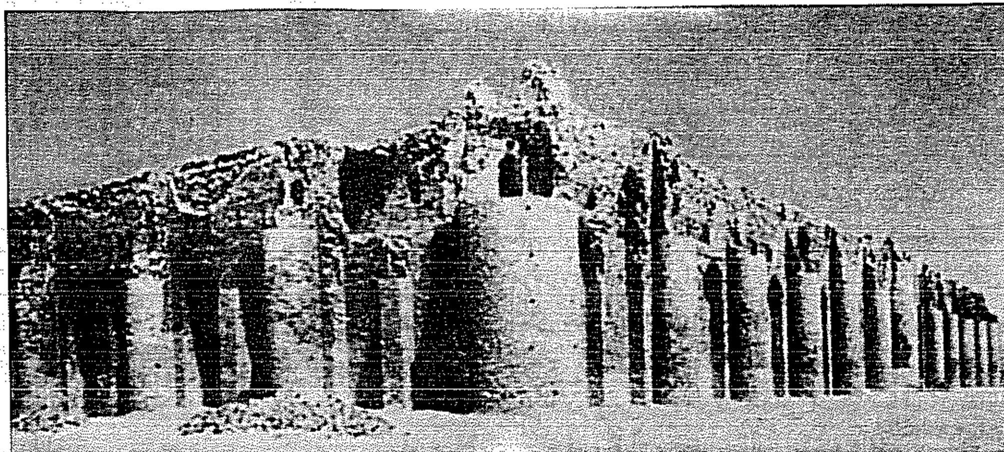
خانه‌های مسکونی: در شرق و غرب مجموعه، ۴ خانهٔ مشابه، مجزا و مستقل بنا شده است. هر یک از خانه‌ها شامل یک حیاط مرکزی و دو گروه اتاق با سقف گهواره‌ای است که در سمت شمال و جنوب حیاط قرار دارند. اتاقهای رو به شمال، اقامتگاه تابستانی، و اتاقهای رو به جنوب، اقامتگاه زمستانی بوده است. این خانه‌ها هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند و ورود به آنها فقط از طریق دری واقع در غلام گردش سراسری میسر است. فقط خانهٔ واقع در جنوب شرقی یک درِ ورودی اضافی به حصار خارجی نیز دارد. بر دیوار مقابل غلام گردش هر خانه یک طاق‌نمای کور با ۵ طاق احداث شده که دهانهٔ طاق وسطی وسیع‌تر و مخصوص در ورودی بوده، و بقیهٔ طاقها کور است. بر دیوار مقابل در داخل حیاط یک رواق سر تا سری به عمق ۲/۸ متر با ۵ دهانه واقع بر ۴ پایهٔ جرز و سقف گهواره‌ای احداث شده است. خانه‌های شمال غربی و شرقی شامل یک رواق با طاقهای سه‌گانه در جلو ساختمان، سپس ۳ اتاق موازی شامل یک شاه‌نشین برای پذیرایی و دو گوشوار است. هر گوشوار یک در به شاه‌نشین و یک در به رواق دارد. در پشت این واحد اتاق مستطیل شکلی است به ابعاد ۱۷/۶×۳/۵ متر که پوشش آن دو گهوارهٔ مجزاست. به ظن قوی این اتاق آشپزخانه بوده است و در آن آتش می‌افروخته‌اند، چه دو مجرای آجری دودکش نیز کنار دیوار، بر طاق گهواره‌ای نصب شده است. این آشپزخانه از طریق یک راهرو مستقل به حیاط راه دارد. خانه‌های جنوبی تنها تفاوتی که با خانه‌های شمالی دارند، آن است که فاقد رواق هستند. در نتیجه اتاقها از عمق بیشتری برخوردارند. یک راه پله از کنار ساختمان برای رسیدن به پشت بام نیز منظور شده بوده است (کرسول، «گزارش»، 198-197).

طرح خانه‌های مسکونی اخیضر که در آن رواق پیشین و ایوان، اتاقها را به‌شکل T در بر می‌گیرد، از نقشه‌هایی است که با اندک تفاوت در حیاطهای کاخ فیروزآباد و قصر شیرین پیشینه داشته، و سپس در خانه‌های سامره تکرار شده است (گرابار، 147؛ مارسه، 37). بعدها ساختمان دیگری در ضلع شرقی میان بنای مرکزی و حصار خارجی اضافه شده است که به دیوار خارجی کاخ و حصار تدافعی متصل نبوده است، ولی دیوار شمالی آن را چنان امتداد داده‌اند که به این دو حصار بپیوندد؛ در نتیجه حیاطهایی در شمال، مشرق و مغرب به‌وجود آورده است. نقشهٔ اصلی بنا مانند تالار تشریفات است و شاید کاربرد آنها یکی بوده است، شامل یک ایوان به ابعاد ۱۰/۷۵×۵/۳۲ متر، شاه‌نشینهایی در هر دو طرف آن، سپس یک اتاق مربع شکل با پوشش گنبدی، به دنبال آن یک رواق و بعد حیاط و اتاقهای جانبی. در ضلع شمال شرقی، هشتی کوچکی قرار دارد که در آن پلکانی برای پایین رفتن به سردابه تعبیه شده است. این سردابه فضای سراسر زیر ایوان بزرگ و اتاق مربع شکل را در برمی‌گیرد (کرسول، «معماری کهن»، II/81).

مصالح ساختمانی: بنای اخیضر یکسره از لاشه سنگ نازک، آجر و ملاط ضخیم گچ ساخته شده است. به شیوهٔ ساسانی، لاشه سنگ را برای بخش دیوارهها و آجر را برای اجرای قوس، لنگه طاق و گنبد و سقفهای گهوارهای به‌کار گرفته‌اند، مانند کاخ سروستان (زمانی، ۶۵).

در دیوارهای خارجی و داخلی پس از هر چند رج سنگ یک تنهٔ نخل قرار داده بوده‌اند که اکنون به علت پوسیدگی و یا خارج کردن آنها برای استفادهٔ سوختی توسط اعراب بادیه‌نشین حفره‌هایی به‌جای آنها ایجاد شده است. این حفره‌ها نشان می‌دهد که پس از هر ۳ رج یک تنهٔ نخل قرار داده بوده‌اند. در ساختمان اصلی، این تنهٔ درختها چندان بلند بوده که از یک سر دیوار به انتهای دیگر می‌رسیده، ولی در دیوارهای خارجی کوتاه‌تر بوده است (کرسول، همان، II/54). ملاط ضخیم گچ در این بنا سبب دوام است. سطح داخلی دیوار اتاقها نیز اندود گچ داشته است و کاربرد آرایشی آن را در نقاط باقی مانده، مانند گچ بریهای اطراف پنجره‌های تالار تشریفات، هنوز می‌توان باز شناخت (همو، «گزارش»، تصویر 39b).

کاربرد تزیینی آجر در این بنا متنوع است. شیوهٔ ایرانی هزارباف در پیشانی طاق‌نماهای کور ملاحظه می‌شود (همان، تصویر 39a). این شیوهٔ



کاخ اخیضر

آجرچینی که بر مبنای عمودی و افقی قرار دادن آجرها برای به دست آوردن نقشهای هندسی است، از مشخصات بارز معماری ایران و عراق است (همان، 197).

آرایش طاق رواق جنوبی مسجد ترکیب ماهرانه‌ای از گچ‌بری و آجرچینی است. در این مورد طاق گهواره با ۹ قوس تزیینی عرضی تقویت شده است. در ساخت این قوسها با پس نشاندن تدریجی آجرها نقش لوزی ساخته‌اند. در مرکز لوزی نیز با پس نشاندن دوایر هم مرکز یک گل کوکب (روزت) ساخته‌اند (همو، «معماری کهن»، ج II، تصویرهای 40,46,53,57,58,59,67).

در اخیضر کتیبه‌ای به‌دست نیامده است، تا مدرکی برای تاریخ گذاری بنا باشد. در سده‌های نخستین هجری کتیبه‌گذاری چندان مرسوم نبود. هرگاه برای این کاخ نیز کتیبه‌ای تهیه شده باشد، در گچ‌بریها بوده که به‌کلی از میان رفته است (بل، 161). با وجود این، دربارهٔ تاریخ این بنا آراء گوناگونی وجود دارد. دیولافوا و ماسینیون آن‌را یک کاخ زمستانی پیش از اسلام می‌دانند، مانند کاخ حیره که توسط یک معمار ایرانی برای امرای عرب حیره بنا شده بود و نیز احتمال می‌دهند که این بنا همان قصر السدیر باشد که شاعران عرب آن را ستوده‌اند (EI[1]). بل آن را ترجیحاً دومة الحیرة (همانجا)، و موسیل (ص 366، حاشیه) آن را دارالهجرة می‌داند که در ۲۷۷ق توسط شورشیان قرمطی ساخته شد. شاید قرمطیان کاخ را مرمت، و از آن استفاده کرده باشند، زیرا هرگز توانایی ساختن چنین بنایی را نداشته‌اند و به‌طور کلی ساختن چنین پناهگاههایی در سنت آنها نبوده است (نیز نک: EI[1]).

نظریهٔ مستند به عوامل معماری کرسول بیشتر پذیرفته شده است. وی معتقد است که وجود مسجد با محراب مقعر می‌رساند که تاریخ آن نباید پیش از ۹۰ق/۷۰۹م باشد، زیرا تا پیش از آن تاریخ محراب مسجدها، مستطیل و بدون عمق بوده است (مانند تاریخانهٔ دامغان، جامع نایین، سامره و ابودلف). همو می‌افزاید که طاق کشکولی که ۸ بار در تالار بزرگ مورد استفاده قرار گرفته، و نقش هندسی هزارباف که در تزیینات آجری بخش جنوبی تالار تشریفات به کار رفته، در معماری ساسانی پیشینه داشته، ولی در باب رقهٔ بغداد آمده است و در نهایت قوس شکسته، آنگونه که در ملویهٔ سامره مشاهده می‌شود، به‌طور کامل برقرار نشده است. از این‌رو تاریخ اخیضر باید پیش از ۲۲۱ق/۸۳۶م باشد («گزارش»، 201).

کرسول (همان، 203) با استناد به روایت *تاریخ* طبری (۸/۱۲۴-۱۲۸)، عیسی بن موسیٰ (د ۱۶۷ق/۷۸۳م) برادرزادهٔ قدرتمند دو خلیفهٔ اول عباسی را بانی کاخ می‌داند و معتقد است که وی با دریافت مبلغی کلان، از حق خود در خلافت به نفع المهدی چشم پوشیده، و با آن پول به ساختن این بنا اقدام کرده است. کاسکل (ص 36) به استناد عبارتی از یاقوت (نک: ۱۲۱/۴-۱۲۲) دربارهٔ قصر مقاتل که گوید عیسی بن علی آن را خراب کرد و بر آن عمارتی نو ساخت، نظریهٔ کرسول را رد می‌کند. وی مدعی است که عیسی بن علی، عموی دو خلیفهٔ اول عباسی، بازسازی قصر اخیضر را که پیش از آن مقاتل نام داشت، آغاز کرد. این نوسازی که در پی آن کاخ به دژ نظامی تبدیل شد، به منظور پشتیبانی از شهر بی‌دفاع کوفه انجام گرفت. انگیزهٔ آن را نیز باید با قیام علی بن ابراهیم بن عبدالله

در پایان شعبان ۱۴۵ق/۲۲ نوامبر ۷۶۲م در بصره ارتباط داد و همزمان دانست.

نام اخیضر در آثار تاریخ‌نویسان و جغرافی‌دانان مسلمان نیامده است. رویتر و ماسینیون معتقدند که این کلمه برگرفته از نام اسماعیل ابن یوسف ابن اخیضر اهل یمامه است که در ۳۱۵ق/۹۲۷م، پس از فتح کوفه از طرف قرمطیان به حکومت آن شهر منصوب شد. پیترودلا واله جهانگرد ایتالیایی، و نیز تاورنیه، جهانگرد فرانسوی، در سفرنامه‌های خود از اخیضر با همین نام یاد کرده‌اند. نتایج بررسی علمی و دقیق این بنا همراه با نقشه و طرحهای بازسازی، عوامل معماری و تزیینی توسط اسکار رویتر در ۱۹۱۲م منتشر شد (نک: کرسول، «معماری کهن»، 51-52، نیز نقشه‌های شـ 69-35، حاشیه).

از ۱۹۳۸م ادارهٔ باستان‌شناسی عراق برنامه‌ای اصولی برای حفظ این اثر آغاز کرد که به سبب بروز جنگ جهانی دوم قطع شد. در این دوران، دیوار شمالی، تالار تشریفات ۳ دروازهٔ اصلی و دو خانهٔ مسکونی و بخشی از تزیینات حصار شمالی، آوار برداری و نوسازی شد. برنامهٔ بازسازی در ۱۹۶۰م دوباره آغاز شد و بر ۴ اصل تقویت و تحکیم، آواربرداری، استفادهٔ مجدد و نوسازی در کلیهٔ بخشها ادامه یافت (پالیرو، 197,210).

مجموعهٔ اخیضر یک پدیدهٔ منحصر معماری اسلامی نیست، چه از گروه قلعه کوشکهایی است که در اندازه‌های مختلف با ویژگیهای مشترک در حاشیهٔ غربی صحرای شام پراکنده است. ولی اخیضر تنها مورد شناخته شدهٔ آن در حاشیهٔ شرقی و قدیم‌ترین بنای مسکونی دوران عباسی است. این بنا که فرایند اصولی دوران برزخ فرهنگی گذر از زندگی بادیه‌نشینی امرای عرب به زندگی شهرنشینی است، از نظر فنی مجموعه‌ای است از عوامل گوناگون معماری. سقفهای گهواره‌ای عرضی، تقویت شده با قوسهای مضاعف آراسته به شیوه‌های تزیینی گوناگون و گنبدهای خیاره‌ای، قوسهای به دور تمام درها و دهلیزها، تزیینات نعل اسبی برای طاق‌نماهای کور، کنگره‌ای و کشکولی با ابعاد وسیع و اجرای ساده، وقار خاصی به مجموعه بخشیده است. این ویرانهٔ منزوی در میان صحرا همت سازندگان خود را نسلها بازگو کرده است (بل، 55؛ مارسه، 37؛ گروبه، 38).

مآخذ: جنابی، طارق، «الصیانة الاثریة فی الاخیضر، ۱۹۶۸-۱۹۶۹»، سومر، بغداد، ۱۹۷۰م، ج ۲۶، شـ ۱-۲؛ زمانی، عباس، *تأثیر هنر ساسانی در هنر اسلامی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ طبری، *تاریخ*؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Bell, G.L., *Palace and Mosque at Ukhaidir*, Oxford, 1914; Caskel, W., «Al-Uḫaiḍer», *Der Islam*, Berlin, 1964; Creswell, K.A.C., *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Beirut, 1968; id, *Early Muslim Architecture*, New York, 1979; EI[1]; Grabar, O., *The Formation of Islamic Art*, London, 1973; Grube, E.J., *The World of Islam*, London, 1967; Marçuis, G., *L'art de l'Islam*, Paris, 1946; Musil, A., *Arabia Deserta*, NewYork, 1927; Pagliero, R.etal., «Uḫaydir, an Instance of Monument Restoration», *Mesopotamia*, Torino, 1967, vol. II; Philon, H., «Iraq», *Architecture of the Islamic World*, London, 1978.

نوشین‌دخت نفیسی

آدارِسه، نک: آل ادریس.

اِداره، واژه‌ای عربی، مصدر باب افعال از ریشهٔ «دور» به معنای گرداندن، نظام دادن، نظارت کردن، ضبط و ربط و ... که در همین معانی در زبانهای فارسی و ترکی به کار می‌رود و در اصطلاح به سازمانهایی که رتق و فتق امور کشور را از نظر سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و ... برعهده دارند، اطلاق می‌گردد. این واژه در دوران جدید و همراه با نفوذ تمدن اروپایی در کشورهای اسلامی به معنای فنی واصطلاحی به‌کار رفت. از این‌رو اجزای سازمان سیاسی و نظامی در دولتهای اسلامی پیش از دورهٔ نوین، در مقالات مربوط به انواع دواوین مانند اشراف، زمام، رسایل، انشاء، برید و ....، یا طبقهٔ دیوانسالاران مانند ناظر، مشرف، کاتب، مستوفی، وزیر و ....، یا صاحب منصبان لشکری و کشوری مانند امیر، حاجب، سپهسالار، بیگلربیگی و ....، یا تقسیمات کشوری مانند کوره، رستاق، تسوج، ایالت، استان و ... بررسی می‌گردد.

بخش تاریخ

اَدایی، تخلص چند تن از شاعران پارسی‌گوی در سده‌های ۱۰-۱۱ق که در ایران و هند می‌زیسته‌اند:

۱. ادایی شیرازی، بهاءالدین علی (یا محمد) (د ۹۲۸ق/۱۵۲۲م)، از شاعران و خوشنویسان شیراز. او بسیاری از منظومه‌های شاعران پیش از خود چون فردوسی، نظامی و امیرخسرو را به خط خوش نگاشته بود (علیشیر، ۳۶۴-۳۶۵) و همین امر سبب آشنایی وی با سبک سروده‌های پیشینیان و چیره‌دستی او در سرودن قالبهای مختلف شعر چون مثنوی، غزل و قصیده شد (همانجا).

ادایی پس از سفرهای بسیار، در استانبول اقامت گزید و به دربار سلطان سلیم اول (۹۱۸-۹۲۶ق/۱۵۱۲-۱۵۲۰م) و سلطان سلیمان (۹۲۶-۹۷۴ق/۱۵۲۰-۱۵۶۶م) راه یافت و آنگاه به ستایش سلطان مصطفی پسر سلطان سلیمان و نیز محمد صقلی پاشا، وزیر اعظم پرداخت (نفیسی، ۳۳۸/۱). ادایی در پی شیوع طاعونی که در ۹۲۸ق استانبول را فرا گرفت، درگذشت (علیشیر، همانجا).

به‌گفتهٔ امیرعلیشیرنوایی وی منظومه‌ای با عنوان *سلیم‌نامه* به‌سبک *شاهنامه* در بحر متقارب داشته که تاریخ سلطنت سلیم اول را در آن به نظم درآورده است (همانجا؛ نفیسی، ۳۳۹/۱). تاکنون نشانی از این منظومه به‌دست نیامده است، جز اینکه در موزهٔ بریتانیا، نسخه‌ای با عنوان *سلیم خان نامه* موجود است که نویسندهٔ آن شناخته نیست (منزوی، ۲۹۲۱/۴). افزون بر این، اشعاری پراکنده از وی در تذکره‌ها آمده است (علیشیر، همانجا).

۲. ادایی اصفهانی (د ۹۳۰ق/۱۵۲۴م)، در اصفهان زاده شد و دورهٔ شاه اسماعیل تا آغاز روزگار شاه طهماسب را درک کرد (اوحدی، ۱۱۸). سام میرزا با آنکه ادایی را از شاعران پرآوازهٔ اصفهان به‌شمار آورده، قوافی اشعار وی را مشحون از خطا دانسته است (ص ۳۳۹). ابیاتی از او در تذکره‌ها یافت می‌شود (اوحدی، سام میرزا، همانجاها).

۳. ادایی یزدی، میرمحمد مؤمن حکیم، شاعر و قاضی سدهٔ ۱۱ق.

او اهل بفرو از روستاهای یزد بود و در شهرهای میبد و اردکان، مسند قضا داشت. ادایی هر ماه، یک هفته به یزد رفته، در جامع این شهر به ایراد خطبه می‌پرداخت (باقفی، ۳/۳۷۷؛ خاضع، ۱/۱۰). به گفتهٔ باقفی، تسلط ادایی در بلاغت و ادبیات عرب بدان پایه بود که هیچ‌گاه خطبه‌ای تکراری از او شنیده نشد (۳/۳۷۸). وی در فلسفه نیز شهرت یافت، اما آراء وی سبب شد که علمای شهر او را دهری خواندند و به الحاد و کفر متهم ساختند. وی ناگزیر از جلای وطن شد و به بندر سورت (در گجرات هند) رفت (نصرآبادی، ۲۹۱-۲۹۲؛ صدیق حسن، ۲۸؛ خاضع، همانجا) و پس از سفری کوتاه به گلکنده، به بندر سورت بازگشت و تا پایان زندگی در آنجا اقامت گزید (نک: «تاریخ...[1]»، II/96).

گویند وی به یاری میر مؤمن استرابادی که خود وزیر اعظم محمدقلی قطب‌شاه (حک ۹۸۸-۱۰۲۰ق/۱۵۸۰-۱۶۱۱م) بود، به دربار راه یافت و پس از چندی به مقام وزارت رسید (نک: خاضع، ۱/۱۰-۱۱)، اما با توجه به آنکه نصرآبادی، سفر ادایی را از ایران در حدود ۳۰ سال پیش از نگارش تذکرهٔ خود ذکر کرده (ص ۲۹۱)، و آغاز نگارش این تذکره نیز در ۱۰۸۳ق بوده است (ص ۵-۶)، وی نمی‌توانسته به دربار محمدقلی قطب شاه که در ۱۰۲۰ق درگذشته، راه یافته باشد. گویند وی زاهد و صوفی مسلک بوده، حتیٰ کراماتی نیز دربارهٔ مرگش نقل کرده‌اند (احمدعلی، ۱۶۸؛ نصرآبادی، ۲۹۱-۲۹۲).

تاریخ درگذشت ادایی را به اختلاف در ۱۰۳۰ق (گویاموی، ۴۴؛ صدیق حسن، نیز «تاریخ»، همانجاها)، ۱۰۳۸ق (خاضع، ۱/۱۱) و ۱۰۶۲ق (گلچین معانی، ۱/۳۰) نوشته‌اند؛ اما چنانکه ذکر شد، اگر براساس سخن نصرآبادی سفر ادایی به هند در حدود سال ۱۰۵۳ق باشد، درگذشت وی می‌بایست در ۱۰۶۲ق روی داده باشد.

بخش بزرگی از سروده‌های وی از میان رفته است. گویند به رباعی بیش از دیگر قالبهای شعری متمایل بوده است («تاریخ»، همانجا)، اما به سبب اندک بودن اشعار برجای مانده از او، بررسی سبک و سیاق سروده‌های وی و نیز قالبهایی که بدان متمایل بوده، دشوار می‌نماید. در همین ابیات پراکنده، رنگی از بدبینی به زندگی و جهان به چشم می‌خورد (همانجا). نمونه‌هایی از اشعار او در تذکره‌ها آمده است (نک: نصرآبادی، صدیق حسن، خاضع، همانجاها).

مآخذ: احمدعلی هاشمی سندیلوی، *مخزن الغرایب*، لاهور، ۱۹۶۸م؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ باقفی، محمدمفید، *جامع مفیدی*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۰ش؛ خاضع، اردشیر، *تذکرهٔ سخنوران یزد*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۱ش؛ سام میرزا صفوی، *تحفهٔ سامی*، به کوشش رکن‌الدین همایون‌فرخ، تهران، ۱۳۴۷ش؛ صدیق حسن‌خان، محمد، *شمع انجمن*، به کوشش محمد عبدالمجیدخان، بهوپال، ۱۲۹۳ق؛ علیشیر نوایی، *مجالس النفائس*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ گلچین معانی، احمد، *کاروان هند*، مشهد، ۱۳۶۹ش؛ گویاموی، محمد قدرت‌الله، *نتائج الافکار*، به کوشش اردشیر بنشاهی، بمبئی، ۱۳۳۶ش؛ منزوی، خطی؛ نصرآبادی، محمدطاهر، *تذکره*، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:
History of Medieval Deccan (1295-1724), ed. H. K. Sherwani & P.M. Joshi, Hyderabad, 1974.

علی میرانصاری و بخش ادبیات

اَدَب، کلمه‌ای متداول در فرهنگ اسلامی که ریشهٔ روشنی برای آن دانسته نیست. در شعر جاهلی ظاهراً به کار نرفته، اما در شعر مخضرم و احادیث نبوی بارها آمده است. نخست معنایی محدود داشت. از سدهٔ ۲ ق، در تحولی بسیار سریع بر اخلاق و خاصه اخلاق عملی اطلاق شد. در سدهٔ ۳ ق دایرهٔ معنایی آن گسترش شگفتی یافت: اخلاق، رفتار اجتماعی، رفتار فردی، فرهیختگی در امور غیر دینی، زبان دانی و سخنوری و شعر شناسی. آنگاه بر مجموعه دانشهایی که مردم فرهنگی را شایسته است، اطلاق شد. این دانشهای فراگیر، اما کم عمق به درون جامعه رفت و بیشتر طبقات آن را در برگرفت. در همان احوال، به معنی ظرافت و آداب دانی و شهری‌گری به کار رفت. شریعت اسلام نیز که رفتار، کردار و اخلاق انسان مؤمن را نظام می‌بخشد، همهٔ دستورها و توصیه‌های خویش را تحت همین نام درآورد و به دنبال آن، مدرسان علوم دینی نیز همهٔ تشریفات تعلیم و تعلم را ادب خواندند. سپس صوفیان پدیدار شدند و همان لفظ را براَیینهای خاص خود اطلاق کردند. در سده‌های متأخرتر، ادب بیشتر در معنی علوم لغوی و زبان شناختی به کار رفت، تا سرانجام از ادبیات، به مفهوم امروزی سربرآورد. در این گفتار از ادب صوفی سخن نرفته، و به ادب دینی و تعلیمی کمتر پرداخته شده است و بیشتر قصد بر آن است که تحول آن فرهنگ نوظهور نیم ایرانی و نیم عربی - یونانی از آغاز تا اواخر عصر انحطاط بررسی شود. در اثنای کار ناچار چند اصطلاح برای ادب به کار برده شده است: ادب اخلاقی، که موجب شرافت، کرامت و ارجمندی مرد فرهیخته می‌شود و گاه با ادب النفس برابر است؛ ادب عام، و آن مجموعهٔ پندها و اندرزها و توصیه‌هایی است که رفتار و کردار مرد را در امور شخصی، یا در جامعه نظام می‌بخشد و به او آداب ظرافت و شهری‌گری می‌آموزد؛ ادب صنفی، و آن مجموعهٔ توصیه‌هایی است که به افراد یک صنف (معلمان، دبیران و ...) عرضه می‌شود.

منبع شناسی: ادب در معنی وسیعی که اینک عرضه می‌شود، تا سالهای اخیر هیچ گاه مورد بررسی قرار نگرفته بوده است. در آثار خاورشناسان گه گاه به این مفهوم اشارهٔ کوتاهی می‌رفت تا گلدسیهر آن را به صورت مقالهٔ مختصری منتشر ساخت (نک: EI[1]). سپس نالینو در «تاریخ ادبیات» خود کار نسبتاً عمده‌ای عرضه کرد (نک: ص 26-7). همین مقاله، پایهٔ دو مقالهٔ مفیدتر دیگر شد. یکی از آن گابریلی است (نک: EI[2]) و دیگر از آن پلا که ترجمهٔ عربی آن در *دائرة المعارف* فؤاد افرام بستانی نشر یافته است. برخی دیگر، برحسب نوع کار خود گاه اشارات مفیدی به موضوع کرده‌اند. از آن جمله آندره میکل در «جغرافیای انسانی»، برژه در کتاب «ابوحیان...» و مایر در «آداب و رسوم صوفیه» (به آلمانی). به فارسی جز مقالهٔ مفصل، اما آشفته و به هم ریختهٔ *لغت نامهٔ دهخدا* چیز فراوانی در دست نیست. با اینهمه، بحث ادب و ادب عاشقانه در کتاب حدیث عشق از واده (ص ۴۲۶-۴۶۰)

1. *History of ...*

بسیار سودمند است؛ نیز در این باب مختصری در *تاریخ ادبیات* عبدالجلیل (ص ۱۲۶ـ ۱۲۹) آمده که خود از فرانسه ترجمه شده است. کوششی که در این مقاله شده، همهٔ جوانب ادب و منابع بی شمار کهن را در بر نمی‌گیرد و هنوز جای یک کتاب تحقیقی در این باره خالی است.

معنای کلمه: در زبان فارسی معادلهای متعدد در مقابل این لفظ نهاده‌اند. از جمله، معانی زیر را که دهخدا با ذکر مأخذ آورده، می‌توان عرضه کرد: پرهیخت، دانش، فرهنگ، هنر، چم و خم، حسن معاشرت، حسن محضر، طور پسندیده، آزرم، حرمت، پاس، شگفتی و شگفت، فرهنگی شدن و... تعریفهایی که در *لغت نامهٔ دهخدا* گرد آمده، به طور کلی شامل این معانی است: ۱. ده یا دوازده یا پانزده علم (صرف و نحو و لغت و...)؛ ۲. نگاه داشتن حد هر چیز؛ ۳. علمی که انسان را از همهٔ اقسام خطا محفوظ دارد؛ ۴. نیکی احوال و رفتار در نشست و برخاست و خوشخویی و گرد آمدن خویهای نیکو؛ ۵. هر ورزش پسندیده که آدمی را به فضیلتی سوق دهد؛ ۶. ادب القاضی نزد فقها؛ ۷. گاه به معنی سنت؛ ۸. نزد اهل شرع پرهیز کاری و نزد اهل حکمت نگاهداری نفس؛ ۹. ظرافت و کیاست، ظرافت در زبان و براعت در هوش و...

این معانی و بسیاری دیگر، همه صحیح است، اما نه در یک زمان، زیرا نخستین فرهنگ‌نویسان، چیزی نقل نکرده‌اند و شاید ازهری (د ۳۷۰ق) نخستین کس باشد که در *تهذیب* به معنی مورد بحث اشاره می‌کند.

بنابر آنچه از شعر مخضرم (نک: بغدادی، ۹/۴۳۱ـ۴۳۲، شعر غنوی) و نخستین شاعران اسلام برمی‌آید، کلمه نخست به معنی همان سنتها و آداب و رسوم کهن عرب که در واقع مایهٔ اصلی تعلیم و تربیت جاهلیان را تشکیل می‌داد، بوده است، از آنجا، نتایجی هم که از این آموزش پدید می‌آمد و در مردی تجلی می‌یافت، «ادب» خوانده شد (نک: نالینو، 10-11).

این کلمه در احادیث نبوی بارها آمده است. در *بحار الانوار*، تنها ترکیب «ادبنی» ۹ بار، و در میان احادیث اهل سنت، فعل تأدیب در ۱۱ حدیث و کلمهٔ ادب در ۶ حدیث مذکور است (نک: ونسینک، ۱/۳۶ـ۳۷). در آنجا ظاهراً هم معنای سنتهای پسندیده و مورد قبول اعراب را دارد و هم چند معنی تازه‌تر و گسترده‌تر.

پیداست که «تـأدیب» کسانی چون «رعیت، همسر، کنیز، فرزند و ...» عبارت از پرورش اخلاق و آموزش آیینها و سنتهای پسندیدهٔ «عرب» و احتمالاً برخی شیوه‌های تازه‌ای بود که اسلام عرضه می‌کرد، اما عباراتی دیگر، چون: «این حدیث را باید به مؤدب داد» یا «ادب خداوند، *قرآن* است» (ونسینک، همانجا) و یا حدیث معروف «ادبنی ربّی» و نظایر آنها، نشان می‌دهد که ادب اینک بر تعالیم الٰهی و نبوی نیز اطلاق می‌شده است.

خلاصه، حدیثی دیگر، معنایی کاملاً نو ارائه می‌کند: «تأدیب اسب» (تأدیب الرجل فرسه) (همو، ۱/۳۶) که البته معنایی جز تربیت اسب ندارد، هر چند اینجا نیز اصل، همانا القای رفتار و اخلاق شایسته است.

اما مسأله این است که چرا این کلمه فقط در آغاز اسلام پدیدار شده است و چرا در زبان عربی ریشهٔ روشنی ندارد. لغت شناسان کهن کوشیده‌اند به این پرسشها پاسخ دهند. اینان کلمهٔ «الادب» و مشتقات آن را خوب می‌شناختند. این کلمه دو معنی اساسی دارد: ۱. شگفت، هر چیز شگفت، ۲. دعوت به مهمانی. از همین جا، مشتقات مأدُبة، مأدَبة، أُدبَة همه به معنی چیزی است که برای مهمانی تدارک می‌بینند (نک: خلیل، ۸/۸۵؛ ابن درید، ۲/۱۱۸۰، ۳/۱۳۰۴؛ ابن فارس، ۱/۷۴ـ ۷۵؛ جوهری؛ به‌خصوص لین[1]، که معانی را دسته‌بندی کرده‌است) و نیز آدِب و ادیب به معنی «صاحب مأدبة» یا میهماندار است. ازهری (۱۴/۲۰۹) ــ و نیز بسیاری دیگر پس از او ــ ادب را مأخوذ از همین معنای دوم پنداشته، گوید: ادب آن چیزی است که ادیب به دیگران می‌آموزد. علت این نام‌گذاری آن است که او هم [مانند کسی که جمعی را به خوراک خوب مهمان می‌کند] مردم را به چیزهای نیک فرا می‌خواند. این نظر، قرنها مورد قبول بوده، اما برخی دیگر، معنی نخست (= شگفت) را هم غریب نمی‌دانند. از آنجا که ادب دل‌انگیز و شگفت است، پس بعید نیست که از أدْب، به معنی شگفت، مشتق شده باشد (نک: بغدادی، ۹/۴۳۲؛ قس: نالینو، 13).

اما این توجیهات، معاصران را قانع نمی‌کند و آنچه بیشتر مقبول افتاده، نظر فلرس[2] است که توسط نالینو (همانجا) بسط یافته است. بنابر این نظریه، کلمهٔ دَأب که به معنی عادت یا تکرار کاری است و از همین جا، با سنت که آن هم تکرار عادات و رسوم جامعه است، شبیه می‌گردد، صیغهٔ جمع ندارد و احتمالاً اعراب به مقیاس کلمه‌ای چون بئر که جمع آن آبار است، دأب را نیز به آداب جمع بستند. سپس با گذشت زمان، از لفظ آداب، مفرد ادب زاییده شد و از آن نیز الفاظ دیگری چون ادّب و ادیب (فلرس، 180، حاشیه). این نظر، البته مورد پسند همهٔ پژوهشگران، خاصه ایرانیان و ایرانشناسان قرار نگرفت. نخست انستاس کرملی، کلمه را غیرعربی و مأخوذ از «ادوئپس[3]» یونانی (مرکب از «ادوس[4]» به معنی خوش و «اِپس[5]» به معنی گفتار) پنداشت. اندکی بعد یعقوب صرّوف برای لفظ أدْب (ولیمه و مهمانی) که به نظر فلرس، اصل کلمهٔ ادب است، ریشه‌ای یونانی پیشنهاد کرد: «اداوُس[6]» به معنی خوردنی. آنگاه مصطفیٰ صادق رافعی و جبر ضومط در پاسخ به انستاس کرملی به دنبال ریشه‌های سامی کلمه برآمدند و برای أَدْب به معنی شگفت از *تورات* شاهد آوردند (محیط طباطبائی، «ادب و ادیب»، ۳ـ۶). طه حسین (ص ۲۲ـ۲۵) در انتقاد از استاد خود نالینو سخن تازه‌ای عرضه نکرد، جز اینکه پنداشت همهٔ احادیثی که در آنها لفظ ادب به کار رفته، مورد تردیدند و به عنوان سند زبان‌شناختی به هیچ کدام نمی‌توان اعتماد کرد؛ بنابر این لفظ ادب باید از روزگار امویان

---

1. Lane 2. Vollers 3. eduepes 4. edus 5. epos 6. edavos

معمول شده باشد و معنی آن نیز آموختن شعر و اخبار و ایام العرب از طریق روایت است (نیز نک: محیط طباطبائی، همانجا). محیط طباطبائی هیچ یک از این نظریات را نمی‌پسندد و معتقد است که «ادیب» و «ادب» از ریشهٔ فارسی باستان «دیپ» و «دب» به معنی نوشتن گرفته شده است (همان، ۷- ۸). در ۱۹۸۳م، نایی‌کی محقق ژاپنی، مقاله‌ای در سالنامهٔ رونشو به چاپ رسانید که اصل آن را پیش‌تر در بیست و پنجمین کنگرهٔ خاورشناسی ژاپن عرضه کرده بود.

نایی‌کی با اطلاع از منابع پهلوی و عربی بر آن شد که ادب را با آون[ک[1]] و اون[2] هم معنی و هم ریشه سازد. وی خاطر نشان می‌کند که نخستین معنی کلمهٔ پهلوی راه و روش است که در ۵ متن پهلوی آمده (نک: ص ۴۱۷-۴۱۸). دومین معنی آن آداب و شیوه‌های رفتار است که در ۳ متن آمده. معنای سوم، هیأت و شکل و گونه است که بعدها مفهوم فلسفی - دینی یافته است. نویسنده به ذکر ۳ نمونه نیز در این معنا می‌پردازد (همو، ۴۱۸-۴۲۰). این معنای اخیر هیچ گاه در عربی بروز نکرد، اما دو معنای نخست، همان است که در انبوه ترجمه‌های عربی از پهلوی، خاصه آیین نامه‌ای که ابن مقفع به عربی برگردانده، دیده می‌شود. این کتابها متأسفانه دیگر در دست نیستند، اما قطعاتی که برخی نویسندگان، خاصه ابن قتیبه در عیون (مثلاً ۸/۱، ۶۲، ۱۱۲-۱۱۵، ۱۳۳، ۱۵۱، ۳۱۲، ۲۲۱/۳، ۲۷۸)، نقل کرده‌اند، شواهد ارزنده‌ای به شمار می‌آیند.

علاوه بر این، محقق ژاپنی که البته در معرب بودن ادب از اون تردید ندارد، با توجه به عبارت پهلوی «آوِن گاه خوپ» که همان آداب مهمان خواندن و مجلس داری است، آن را با کلمهٔ اَدْب یکی می‌داند، بنابراین برخلاف نظر نالینو دو کلمهٔ عربی اَدَب و اَدْب در واقع یک لفظ به شمار می‌آیند که به دو گونه از اون گرفته شده‌اند (نایی‌کی، ۴۲۵-۴۲۶).

پژوهش نایی‌کی مسلماً این را ثابت می‌کند که بیشتر معانی لفظ پهلوی آیین، به لفظ عربی ادب و آداب انتقال یافته است، اما به هیچ وجه ثابت نمی‌شود که لفظ ادب نیز معرب آون [ک] پهلوی باشد. زیرا اولاً روند تغییرات و تبدلات تعریب کلمه به آسانی چنین اجازه‌ای نمی‌دهد و پیشنهاد محیط طباطبائی («اَدْوِن و اَدْوِنَک») به جای اون و آون [ک] مسأله‌ای را حل نمی‌کند (نک: «چند نکته ...»، ۲۱۱ به بعد). ثانیاً، این امر ایجاب می‌کند که زمان تعریب کلمه را به دوران آغاز ترجمه، یا به قول محیط طباطبائی (همانجا) تا زمان ابن مقفع به تأخیر بیندازیم. این تأخیر موجب می‌شود که مانند طه حسین، دهها حدیث شامل این کلمه، و نیز یکی دو شاهد مخضرم را به کلی جعلی بینداریم. گذشته از آن، ابن مقفع در آن زمان که کلمات فارسی گروه گروه به عربی می‌رفتند و معرب می‌شدند، نه تنها یک کلمه را هم معرب نکرده، بلکه یک کلمهٔ تازهٔ فارسی که در ادبیات پیش از او معروف نباشد، نیز به کار نبرده است و دلیلی ندارد که اینک شکل نوساخته و غریب ادب را به جای آیین بنهد، مضافاً به اینکه کلمهٔ آیین به همین شکل از زمان او در زبان عربی معروف شده بود و چنانکه در طی مقاله خواهد آمد، تا دو سه قرن در زبان عربی به کار می‌رفت.

به دنبال انتشار مقالهٔ نایی‌کی و توضیحات مجدد محیط طباطبائی، بحث در مجلهٔ *آینده* ادامه یافت تا آنکه محمدعلی سجادیه، ریشهٔ سومری اِدوپا (شاگرد، ادب آموز) را به عنوان ریشهٔ اصلی ادب پیشنهاد کرد (ص ۲۱۷-۲۱۹).

سدهٔ ۱ ق: در سراسر این قرن، چیز تازه‌ای برمعنای ادب افزوده نشده است و شواهدی که ـ خواه در شعر و خواه در نثر ـ آن را به کار برده باشند، بسیار نادرند. بنابر این می‌توان پنداشت که معنای آن، در دو موضوع منحصر بوده است: ۱. سنتهای کهن عرب؛ اخلاق پسندیدهٔ جاهلیان و رفتار شایستهٔ ایشان. این معنی در یکی از روایات نیز تأیید شده است. چون از حضرت عیسی (ع) و از ادب دانی وی سؤال می‌کنند، می‌فرماید: «کسی مرا ادب نیاموخت، اما چون زشتی جهل را دیدم، از آن دوری کردم» (مجلسی، ۳۲۶/۱۴). حال اگر بپذیریم که «جهل» نه به معنی نادانی، که به معنی تندخویی و زشت رفتاریهای جاهلی است (قس: آذرنوش، ۱-۳)، آنگاه ادب در این حدیث در مقابل آن، یعنی در مفهوم اخلاق و رفتار نیک قرار می‌گیرد؛ ۲. تعالیم الٰهی و الگوهای اخلاقی و اجتماعی که خصوصاً از سنت محمدی استنباط شده است. این امر از سدهٔ ۳ ق به بعد بروز و گسترش شگفت می‌یابد و ادب دینی را به وجود می‌آورد.

اگر طی سدهٔ ۱ ق، معنای ادب محدود است و موضوع آن در سکوتی نسبی فرو رفته، در آغاز سدهٔ ۲ ق، ناگهان لفظ ادب در مفهومی اخلاقی که با دین رابطهٔ چندانی ندارد، به گونه‌ای شگفت بروز می‌کند و بخش عظیمی از جامعهٔ اسلامی را فرا می‌گیرد.

آن سکوت نسبی و این شکوفایی ناگهانی، تنها زمانی قابل درک و توجیه است که به یاد آوریم در آغاز سدهٔ ۲ ق چند مرد بزرگ که به دو زبان فارسی و عربی تسلط تمام داشتند، اخلاق و سنتها و آیینهای ایرانی را در قالب زبان عربی وارد جامعه اسلامی کردند و فرهنگی را پی‌ریختند که حدود ۵۰۰ سال دوام یافت.

سدهٔ ۲ ق، عبدالحمید و ابن مقفع: پژوهشگران معاصر، عموماً پایه‌گذار ادب اخلاقی را عبدالحمید (د ۱۳۲ق) و به خصوص ابن مقفع (د ۱۴۲ق) دانسته‌اند. نقش عبدالحمید نسبت به آنچه از ابن مقفع می‌شناسیم، سخت اندک است، اما فضل تقدم با اوست. نخست اوست که در دو اثر کوچک، در نثری که اندک اندک از شیوه‌های کهن عرب دوری می‌گیرد و به فضاهای گسترده‌تری گام می‌نهد، اندرز می‌دهد، اخلاق نیکو می‌آموزد و به مخاطب خویش اشارت می‌کند که چه چیزها برای کار و شخصیت او ضروری است. این دو اثر عبارتند از: ۱. «نامه»ای که وی به عبدالله بن مروان که در آن هنگام ولیعهد خلیفهٔ اموی بود، نوشته، و در آن، علاوه بر اندرزهای عام، آیین ملک‌داری و سیاست و شیوهٔ رهبری و سپاهداری را تعلیم داده است («رسالة فی

1. aōvēnak 2. aōvēn

نصیحة...»، ۱۳۹ـ۱۶۴، جم). ۲. «نامه»ای که خطاب به کاتبان «که اهل ادب و مروتند»، نوشته است. این نامه نیز شامل انبوهی اندرزهای عام است و عبدالحمید در آن، دانشهایی را که هر کاتب باید در آغاز بیاموزد، بر می‌شمارد («رسالة الی الکتاب»، ۱۷۲ـ۱۷۵) و بدین سان نخستین بار، محتوای ادب کاتبان که خود استوارترین پایه‌های ادب را در همهٔ قرنها تشکیل می‌دهد، تعیین می‌گردد. این دانشها علاوه بر اصول اخلاق، عبارتند از: *قرآن* کریم، سنت، لغت، ایام العرب، اخبار الملوک و اندکی حساب (قس: بستانی؛ *ایرانیکا*، که هر دو مقاله از شارل پلاست).

اینک ملاحظه می‌شود که نخستین خشت بنای ادب، فرهنگ اشراف و شهریاران است. اگر عبدالحمید به طبقهٔ کاتبان عنایت کرده، تنها به سبب توجه به رابطه‌ای است که ایشان با مرکز قدرت دارند. همه چیز برای آن است که کاتب، شایستگی همنشینی سلطان را کسب کند. همین شیوه در آثار ابن مقفع ادامه می‌یابد. باید یکی دو قرن درنگ کنیم تا آثار فرهنگی، در ادب عام و به خصوص در ادب دینی، عامهٔ مردم را نیز مخاطب قرار دهد.

تردید نیست که منابع الهام عبدالحمید چیزی جز فرهنگ ایرانی نبوده است. آنچه او عرضه می‌کند، خواه آیین ملک داری باشد و خواه شیوهٔ دیوان سالاری، در تمدن جاهلی و اسلامی سدهٔ نخست سابقه نداشته، بلکه همه را در کتابهای آیین و تاج‌نامه‌ها و شاهنامه‌ها باید جست‌وجو کرد. این منابع، هنگامی که به ابن مقفع می‌رسیم، به وضوح تمام چهره می‌نمایانند. با اینهمه، نویسندگان کهن نیز از چند و چون قضایا البته بی‌اطلاع نبوده‌اند. مثلاً ابوهلال عسکری دوبار اشاره می‌کند (*دیوان المعانی*، ۸۹/۲، *الصناعتین*، ۵۱) که عبدالحمید، «امثلهٔ» ایرانی را از زبان فارسی به عربی ترجمه می‌کرده است. سخن جاحظ از این نیز جالب‌تر است. وی در *البیان* پس از ذکر فصلی در اهمیت اندیشه و سخن ایرانیان می‌نویسد: ما نمی‌دانیم این رسائلی که در دست مردم است، به راستی ایرانی اصیلند، یا ساختگی، زیرا کسانی چون ابن مقفع، سهل بن هارون، ابو عبدالله، عبدالحمید و غیلان نیز می‌توانند (در متن عربی: نمی‌توانند که ظاهراً تحریف است) نظیر آنها را جعل کنند (۲۱/۳ـ۲۲). موضوع جعل رسائل از جانب این نویسندگان، هر چند که بسیار ظریف و دلیل هوشمندی جاحظ است، اما از نظر کار ما، اهمیت خاصی ندارد، زیرا کسانی که وی از آنان نام برده، خالقان ادب اخلاقی در زبان عربی هستند، خواه آثاری را ترجمه کنند و خواه خود، در همان فضای فرهنگی ایرانی، آثاری بیافرینند و اگر این آثار، به قصد «جعل» پدید آمده باشند، ناچار این مزیت را می‌یابند که تا سرحد امکان، به اصل شباهت داشته باشند.

ادب اخلاقی، در آثار ابن مقفع و حتیٰ در شخصیت و زندگی او قالبهای نهایی خویش را یافته است؛ اما پیش از بررسی این مبحث، خوب است ببینیم وی ادب را در چه می‌دیده است: ادب در واقع مکمل عقل است: «هدف آدمیزاد در دوران حیات، صلاح زندگی و معاد است. راه رسیدن به این هدف نیز عقل سلیم است. نشان سلامت عقل، نیک گزینی همراه بصیرت در هر امر است» («الادب الصغیر»، ۱۹). اما عقل را باید پرورش داد. «عقل به غریزه پذیرای ادب است و به وسیلهٔ ادب رشد می‌کند و پاکیزگی می‌یابد... طبیعت عقل در دل نهان است و تا زمانی که ادب به کار عقل در نایستد، عقل را نیرویی و حیاتی و سودی نباشد، زیرا ادب میوهٔ خرد و زندگی و نطفهٔ حیات بخش است... مایهٔ ادب نیز منطق است که خود از آموزش به دست آید» (همان، ۱۹ـ۲۰). خلاصه «همانطور که بدن به آب و خوراک نیازمند است، عقل نیز به ادب نیاز دارد و این ادب است که باعث تفاوت عقول می‌شود» (همان، ۱۵). وی جای دیگر (همان، ۴۶) باز ادب را با رای جفت می‌سازد و می‌گوید «رای بدون ادب و ادب بدون رای البته کمال نمی‌یابند» و «ادب، بی‌پروایی را از خردمند می‌زداید، اما بر سبکسری احمق می‌افزاید» (*کلیله*...، ۱۸۶). از نظر ابن مقفع، ادب در مقایسه با علم، مقامی ارجمندتر دارد، زیرا او به «طالب ادب» اندرز می‌دهد که اگر «نوع علم» را می‌جوید، باید نخست اصول و سپس فروع آن را فراگیرد. آموختن فروع (= علم مطلق) به تنهایی سودی در بر ندارد و آن اصولی که باید نخست آموخت، عبارتند از: صلاح دین، صلاح بدن، دلاوری، بخشندگی، سخنوری، آیین زندگی، ... و خلاصه همهٔ آن مفاهیمی که اساس ادب اخلاقی را تشکیل می‌دهند (نک: «الادب الکبیر»، ۵۷ـ۵۸). هدف ابن مقفع از تألیف کتب ادب، در آغاز «الادب الصغیر» (ص ۲۴) بیان شده است: آبادی دل، شفافی دید، زنده کردن تفکر، اقامهٔ تدبیر، راهنمایی به کار نیک و اخلاق پسندیده.

تا زمانی که ادب به معنی اخلاق پسندیده (و نه الزاماً دینی) و ظرافت و شهریگری است، شاید هیچ‌گاه ادیبی به اصالت و شفافی ابن مقفع نیابیم. هوش بسیار، خردمندی، درخشندگی ضمیر، انسان دوستی، آداب دانی، خوش زبانی، شعردانی، و حتیٰ ثروت همه در وجود او گرد آمده بود و آنگاه این معانی، در داستانهایی دل‌انگیز، سخنانی حکیمانه، اندرزهایی عینی و ملموس و همه به زبانی پاک و بی‌گره و به هم پیوسته، تجلی یافت. بیشتر کسانی که به وصف ادب پرداخته‌اند، یکی از اهداف آن را «محبوب همگان شدن» دانسته‌اند. ابن مقفع به راستی همگان را شیفته می‌ساخت. در او انسان دوستی در قالب مکتبی نظام یافته جلوه می‌کند. آنچه او به عنوان انسان کامل در کتابهای ادب عرضه کرده، بر خود او منطبق است. او عالی‌ترین خصلتهای مردم فرهیخته را در دوستی که خود «از همه برترش می‌دانست»، برشمرده است («الادب الکبیر»، ۱۱۴): در بند شکم نبود، چیزی را که نمی‌یافت، نمی‌خواست و اگر می‌یافت، زیاده‌روی نمی‌کرد. از شهوت هیچ گاه فرمان نمی‌برد، دامن به زشتی نمی‌آلود، آبروی خویش را پاس می‌داشت. عنان زبان را هرگز رها نمی‌کرد، از آنچه نمی‌دانست، سخن نمی‌گفت، در دانسته‌های خویش با کسی ستیز نمی‌کرد، از پند و اندرز دریغ نداشت، بیشتر خاموش بود، هر گاه سخن می‌گفت، نیکو می‌گفت و...

اینک ملاحظه می‌شود که او، علاوه بر اخلاق عالی، رفتار اجتماعی

مرد فرهیخته را نیز تعیین می‌کند و خود بدان پای‌بند می‌گردد. پای‌بندی او به این رفتارها در چند خبر از زندگی او روشن می‌شود. وی در «الادب الکبیر» (ص ۸۳) چنین اندرز می‌دهد که «در راه دوست، جان و مالت را فدا کن»، و ما می‌دانیم که بنا بر برخی روایات، او در پی آن برآمد که جان خود را فدای دوستش عبدالحمید کند (نک: هـ د، ۶۶۳/۴). دوست دیگرش عمارة بن حمزه را از خشم منصور رهایی بخشید، جان محکوم به مرگی را خرید (نک: همان، ۶۶۷/۴) و... در زندگی روزمره نیز آداب دانی و ظرافت او، اوج فرهنگ شهری و در حد دربارهای امیران ایرانی یا فرهیختگان عرب بود. تشریفاتی که بلاذری (۲۱۹/۳-۲۲۰) از شیوهٔ مهمانی و سفره‌داری او نقل کرده، سخت خواندنی است (نیز نک: هـ د، ابن مقفع).

بدیهی است که این فرهنگ نورسیدهٔ گسترده را دیگر نثر مسجع جاهلی حمل نمی‌توانست کرد. نبوغ ابن مقفع به خصوص در این زمینه جلوه کرده است: وی زبان خویش را از صناعات لفظی و کلمات نامأنوس جاهلی تهی ساخت، سپس در پی شیوایی و گویایی و روانی نثر برآمد. آنگاه به همان مقدار که مفاهیم و معانی و یا مضامین داستانها گسترش می‌یافت، ساختار جمله‌های او نیز به ناچار گسترده‌تر شد و فضاهای بازتری عرضه کرد. از آنجا بود که نثر ادب عربی به روانی روی آورد و طی قرون به راههای گوناگون کشیده شد.

معانی ادب اخلاقی به کتاب خاصی در آثار ابن مقفع منحصر نیست و آنها را، چنانکه از فهرست آثارش برمی‌آید، همه جا می‌توان یافت: *الادب الکبیر*، به خصوص در آداب پادشاهان و اخلاق و رفتارهای شایستهٔ ایشان است. به همین مناسبت، به فرهنگ همنشینان سلطان نیز عنایت شده است. بخش آخر کتاب به دوست، دوست گزینی و چگونگی رفتار با او و خلاصه هر چه به دوست و دوستی مربوط است، اختصاص دارد. وی در *الادب الصغیر*، اندکی به سیاست شاهان ایران پرداخته، اما بخش عمدهٔ کتاب را درسهای اخلاقی و اجتماعی، خاصه در ترغیب مردمان به دانش اندوزی و ادب آموزی و دوست داری و دوست یابی تشکیل می‌دهد. *کلیله*، یکپارچه ادب اخلاقی است. *رسالة الصحابه* که خطاب به خلیفه منصور نوشته شده، شامل اندرز و پیشنهاد و حتیٰ انتقاد از دستگاه خلافت است. در این رساله، آثار ادب سیاسی که گاه در خدای‌نامه‌ها و آیین‌نامه‌ها جلوه‌ای داشت، باز آشکار می‌شود.

کتاب دیگری از ابن مقفع به نام *المنطق* در دست داریم که حاوی منطق ارسطویی است، اما از پهلوی به عربی ترجمه شده. در این کتاب برخی اصطلاحات با واژه‌هایی غیر از آنچه معمول بوده و هست، نامیده شده‌اند. یکی از آنها، علم حساب و هندسه است که «علم ادب» نام گرفته بود (نک: *المنطق*، ۳، دربارهٔ این کتاب، نک: هـ د، ۶۷۶/۴). این اصطلاح با مرگ ابن مقفع از میان نرفت، زیرا دو قرن بعدهم، در *رسائل اخوان الصفا*، علوم بشری را به ۳ دستهٔ ریاضی (= ادب)، شرعی و فلسفی بخش کرده‌اند (۲۶۶/۱-۲۶۷). دیگر کتابهایی که ابن ندیم (ص ۱۳۲) ترجمهٔ آنها را به او نسبت داده، بیشتر در آیین پادشاهان است: *التاج فی سیرة انوشروان*، *آیین‌نامه*، *خدای‌نامه*، *فی السیر*. تنها کتاب مردک (یا مَزْدَک) گویا به *کلیله و دمنه* شباهت داشته، و ناچار در زمینهٔ ادب اخلاقی قرار می‌گرفته است (دربارهٔ این آثار و دیگر آثار او، نک: هـ د، ابن مقفع).

زمان ابن مقفع، با آنکه هنوز آغاز کار ثبت و ضبط اخبار و اشعار عرب بود، باز آثار او، همه جا رواج داشت و همین امر باعث شد که برخی از آنها به روزگار ما برسد. روایتی که طبری (۱۰۷/۹-۱۰۸) دربارهٔ افشین آورده، بر انتشار آنها دلالت دارد: محمد بن زیّات وزیر، در اثنای محاکمه‌ای که به قتل افشین انجامید، او را در بارهٔ کتاب زیبایی که در خانه‌اش یافته بودند، پرسش کرد. افشین پاسخ داد که کتابی است در ادب و اخلاق مانند *کلیله و دمنه* و کتاب *مردک* «که در خانهٔ تو است» (نک: هـ د، ۶۷۷/۴).

آیین = آداب: کلمهٔ آیین که در عنوانهای برخی کتابها به کار رفته، همان کلمهٔ پهلوی اون[1] (مکنزی، 31) است که اندک اندک پای از عنوانهای کتابها بیرون نهاد و در یکی از معانی لغوی خویش نیز به کار رفت. بسیار قابل توجه است که جاحظ، غالباً آن را به جای آداب و رسوم کاری معین آورده است: «آیین المملکة» (نک: *تاج*، ۱۰۴). مراد او احتمالاً آداب بزرگی است، زیرا می‌گوید: آیین پادشاهی این نیست که بزرگ‌تر به شیوهٔ کوچک‌تر از خود رود؛ یا در *البخلاء* (ص ۲۵) کسی به دیگری می‌گوید: «آیین» این کار آن است که تو سخنی گویی و من هم سخنی، و باز در همان کتاب (ص ۹۷) از «آیین مائده‌های عالی» صحبت می‌کند (برای مثالهای دیگر، نک: محمدی، ۲۳۰-۲۳۲). اما این کلمه اندک اندک در زبان عربی فراموش شد، خاصه که در همان روزگار نخست هم رواج فراوانی نیافته بود. بدین جهت پژوهشگر گویی میل دارد چنین پندارد که نویسندگان عرب، در مقابل آن ــ که از قضا با یکی از اوزان جمع عربی مطابقت دارد ــ کلمهٔ جمع «آداب» را به کار برده‌اند؛ هر چند که بارها آن را در معنی ادب اخلاقی و دینی و نیز ادبیات می‌توان یافت (دربارهٔ کتابهای آیین به زبان پهلوی، نک: هـ د، آیین‌نامه؛ نیز نک: *دانشنامه*، ذیل آیین نامه؛ برای ترجمه‌های عربی، نک: محمدی، همانجا).

همزمان با عبدالحمید و ابن مقفع، سنتهای کهن و خالص عرب در جامعهٔ فرهیختهٔ جدید به صورت رشته‌هایی باریک، و در جوامع سنتی‌تر، به شکل بارزتری به زندگی خود ادامه می‌داد. از سوی دیگر، این سنتها با رفتارها و معتقدات دین نوپای اسلام نیز به شدت درمی‌آمیخت و فرهنگ دینی نسبتاً عمیق و گسترده‌ای پدید می‌آورد. این ادب، هر چند که تا سدهٔ ۳ ق قانونمند و در کتابهایی مدون نشد، باز حضور غیر قابل انکاری در جامعه داشت.

بدیهی است که در این شبکهٔ پیچ در پیچ هیچ گاه نمی‌توان مرز مشخصی برای مفاهیم بالا رسم کرد. اگر طی زمانی کوتاه (تا ابن مقفع)

1. ēwēn

بتوان مرزهایی مبهم برای آنها حدس زد، از آن پس مفاهیم مورد بحث ما به صورت دوایری متداخل شکل می‌یابند و مثلاً ممکن است در قطعاتی از شعر کلاسیک عرب، ادب اخلاقی از نوع اخلاق ابن مقفع یا ادب دینی پدیدار شود. با اینهمه، تنهٔ اصلی این درخت سر به هر سو کشیده، به دنبال ابن مقفع، باز تنومندتر و پربارتر می‌گردد و تنوعی شگفت می‌یابد و آنگاه آنچه ما ادب عام می‌خوانیم، شکل نهایی حاصل می‌کند. عامل اصلی این کار نیز بی‌گمان نابغهٔ ادب عربی، جاحظ است.

سدهٔ ۳ ق، جاحظ: هنگامی که جاحظ (د ۲۵۵ق) به تکاپوی تدوین ادب افتاد، البته ابزارهای فراوانی برای کار در دسترس داشت که به اجمال می‌توان آنها را چنین بر شمرد: ۱. فلسفهٔ یونانی که نظر او را سخت جلب می‌کرد، در آن هنگام به عربی ترجمه شده بود و کار ترجمه همچنان نیز ادامه داشت. این آثار به او تعقل منطقی می‌بخشید و در ساختار کلام معتزلی یاریش می‌داد؛ ۲. اشعار و اخبار عرب که شامل همهٔ سنتهای جاهلی و اسلامی بود، در آن زمان از حافظهٔ راویان به درون کتابها منتقل می‌شد و بدین سان کتاب، در کنار راوی، جاحظ را با همهٔ اخبار تاریخ گونه یا خرافی عرب و نیز با اشعار بی‌شمار آنان آشنا می‌ساخت؛ ۳. دانشهای قرآنی، علم حدیث و شریعت همراه با دستور زبان در زمان او شکل می‌گرفت و به سرعت گسترش می‌یافت و جاحظ به شهادت آثاری که در این زمینه از او می‌شناسیم، خود در این امر سهیم بود؛ ۴. هوش سرشار و دید شکافندهٔ او در مسائل اجتماعی موجب شده بود که هیچ یک از طبقات جامعه از نظر او دور نمانند؛ ۵. در زمینهٔ ادب، شاید از همه مهم‌تر ادب اخلاقی و آداب ایرانی بود که در حجمی حیرت‌انگیز به عربی ترجمه شده، و در اختیار جاحظ قرار گرفته بود. ابن عمید می‌گفت: کتابهای جاحظ نخست خرد می‌آموزد و سپس ادب (شلحت، ۱۸۵). خردگرایی و فلسفه دانی جاحظ، از جهاتی در چهار چوب رابطهٔ عقل و ادب ابن مقفعی قرار می‌گیرد، زیرا «عقل اکتسابی» جاحظ، به ادب ابن مقفع که مکمل عقل است، شبیه می‌گردد. جاحظ در رسالهٔ «المعاد و المعاش» (ص ۹۶) تأکید می‌کند که تنها به یاری عقل اکتسابی است که عقل طبیعی به درجهٔ کمال می‌رسد. سپس می‌افزاید «ادب، خرد دیگران است که به خرد تو افزوده می‌شود» (همانجا؛ نیز قس: شلحت، همانجا). بدیهی است که در اینجا تنها تشابه عقل جاحظی و ادب ابن مقفعی مورد توجه است، نه عقل کلامی معتزلی.

شاید بررسی سهم فرهنگ ایرانی در تکوین ادب جاحظی برای بحث ما ضروری باشد، اما چون این امر ذیل مقالهٔ جاحظ در این *دائرة المعارف* به تفصیل خواهد آمد، اینک به ذکر چند سر فصل و چند منبع اکتفا می‌کنیم. فهرست کتابهای فارسی که ابن ندیم (ص ۳۷۷-۳۷۸) نقل کرده، بارها توسط محققان معاصر بررسی و تکمیل شده است. جاحظ نیز دربارهٔ یکی از این آثار که *امثال بزرجمهر* نام داشته، چنین اظهار نظر می‌کند: «این امثال و نیز آثار ابن مقفع و...، ادب کاتب را به وجود آورده‌اند» («ذم اخلاق الکتاب»، ۴۲؛ نیز، نک: بروکلمان، ۱۰۳/۳-۱۰۵، که فهرست خوبی از ترجمه‌های فارسی داده است). این سخن بدان معنی است که جاحظ، ادب نویسندگان دیوانهای دولتی را که بی‌تردید بخش اعظم «ادب» را شامل می‌شود، جایی جز در منابع ایرانی جست‌وجو نمی‌کرده است. عبارت دیگری که او از قول شعوبیه نقل می‌کند، نظر بالا را تأیید می‌کند: «هر کس می‌خواهد هنر بلاغت و... را بیاموزد، کتاب *کاروند* را بخواند، و هر کس که به عقل و ادب و... نیاز دارد در کتاب *سیرالملوک* بنگرد» (*البیان*، ۱۰/۳). علاوه بر این، برخی بر آنند که وی فارسی نیز می‌دانسته است (نک: کردعلی، ۳۱۷/۲؛ خفاجی، ۱۱۱-۱۱۲). چندین عبارت یا روایت بر اطلاعش از این زبان دلالت دارد (مثلاً نک: *الحیوان*، ۱۴۳/۱، دربارهٔ اشتر گاو پلنگ = زرافه) و نیز شعر به زبان فارسی در آثار او آمده است (مثلاً شعر ابن مفرغ در *البیان*، ۱۳۲/۱، یا عبارتی در *البخلاء*، ۲۲؛ یا گفتار فارسی عبدالله بن طاهر در *المحاسن و الاضداد*، ۸۳؛ نیز نک: خفاجی، همانجا). در هر حال فرهنگ ایرانی، در همهٔ آثار او، خاصه *البیان* نمایشی آشکار دارد (در این باره، نیز نک: ذکاوتی، ۵۷-۶۷).

اما آنچه در کار ادب سخت مهم می‌نماید، تحول عمدهٔ آن در زمان و در آثار جاحظ است. مراد از این تحول، آن است که مفاهیم گوناگون ادب، خواه اخلاقی، خواه لغوی و زبانی و خواه سنتی و دینی، اینک در ذهن جاحظ، در مجرای واحدی به هم می‌پیوندند و او همه را فرا می‌گیرد تا جامعه او را به عنوان «ادیب» بشناسد. اما پیداست که هیچ کس ــ حتیٰ جاحظ ــ نمی‌تواند در همهٔ علوم زمان خود تبحر و تخصص یابد و به همین سبب، دانشِ ادیب، با دانش مرد عالم تفاوت فاحش می‌یابد: عالم کسی است که در یک رشته (خاصه علوم دینی) تخصص دارد و ادیب آن است که از هر دانش، بهترین و چشمگیرترین بخشهای آن را می‌آموزد. این معنای ادب که از روزگار جاحظ رواج فراوان یافت، قرنها باقی ماند و در همهٔ کتابهای ادب تکرار شد تا به ابن خلدون رسید؛ هر چند که او همین معنی را بازگو می‌کند (ص ۵۵۳)، اما از زمان هموست که ادب بیشتر به جانب «ادبیات» گرایش می‌یابد (نک: همو، ۵۵۳-۵۵۴؛ نیز نک: دنبالهٔ مقاله). این مفهوم البته در وجود خود جاحظ نیز متجلی است: او «مرد دانشمند فیلسوف» به معنی اخص کلمه نیست، بلکه ادیبی هوشمند است و هرگز سر آن ندارد تا موضوع مورد علاقهٔ خود را به روش عالمانه و فراگیر مورد تحقیق قرار دهد (عبدالجلیل، ۱۳۴، ۱۳۵). او حتیٰ تخصص را برای همگان ناپسند می‌انگارد و چنین می‌پندارد که زیان تخصص از سود آن بیشتر است. به همین سبب است که به خلیفه چنین توصیه می‌کند: «فرزندانت را بر آن دار که از همهٔ ادب چیز بیاموزند، زیرا اگر به دانش واحدی بپردازند، هرگاه دربارهٔ دیگر چیزها مورد پرسش قرار گیرند، ناچار پاسخ نیکو نتوانند داد» («صناعات...»، ۳۸۱). جای دیگر پیشنهاد می‌کند که از علم نحو، تنها به قدر حاجت آموخته شود و نیز زبان عالمانه و تخصص گرایی اخفش را هیچ نمی‌پسندد (*الحیوان*، ۹۱/۱-۹۲). تفاوت جاحظ با دیگر ادیبان بسیار است. او هم هوش و تیزبینی شگفت آوری داشت و هم دانشی سخت گسترده. آثار او تقریباً همهٔ دانشهای زمان را در برمی‌گیرد.

الٰهیات، فلسفه، حدیث، نحو، ادبیات، منطق، جامعه شناسی، اخلاق، سیاست، تاریخ، گیاه‌شناسی، حیوان‌شناسی، اخترشناسی، موسیقی،... و این همه را در نثری روان و بی‌پیرایه و فاخر که در سراسر ادبیات عرب بی‌نظیر است، عرضه می‌کند. دربارهٔ دانش و هنر نویسندگی او، همهٔ کسانی که دربارهٔ او تألیفی دارند، چون سندوبی، حاجری، خفاجی، شلحت، ذکاوتی و ... به تفصیل سخن گفته‌اند و گاه افراط کرده‌اند.

آن شخصیتی که جاحظ می‌کوشید تا برای خویشتن فراهم آورد، شخصیت همان ادیب همه چیز دانی است که در وجود استادش نظّام معتزلی می‌دید؛ از این رو با نوعی اعجاب در حق او می‌نویسد که هم حساب و اخترشناسی و کیمیاگری می‌دانست، هم تبار شناس بود، هم *قرآن* را از حفظ داشت و هم *تورات* و *انجیل* و کتب انبیا را خوانده بود، هم فلسفهٔ کهن را می‌دانست و هم در شریعت اسلام و فرقه‌های آن و علم حدیث تبحر داشت (نک: ذکاوتی، ۲۲) و علاوه بر آن، شعر می‌سرود و عروض و نحو می‌شناخت و در کشف لغز و چیستان زبردست بود. در عربیت بلیغ، و در کار احتجاج استاد بود؛ با طبقات مختلف مردم خاصه با صوفیان در آمیخته بود و با آیینهای آنان آشنا شده بود. اما یک نگاه سریع به فهرست آثار جاحظ، نیک آشکار می‌کند که دانش وی از دانش استادش بسیار گسترده‌تر بوده است. دو کتاب بزرگ او، *البیان* و *الحیوان* گنجینه‌های بزرگی است از هر آنچه ادیب سدهٔ ۳ ق را شایسته است. این نکته را صفدی (نک: خفاجی، ۱۸۵) به خوبی دریافته، می‌گوید: «هر کس *الحیوان* و کتابهای دیگر جاحظ و استطرادهای او را بخواند، در می‌یابد که چه چیزها برای ادیب ضروری است». کتابهای دیگر او مانند *البخلاء*، *البغال* و *المحاسن و الاضداد* (که منسوب به اوست) و پنجاه و چند رساله‌ای که از او باقی مانده، بلهوسانه به هر سو دامن می‌کشد و از قید هر نظم و قانونی می‌گریزد. بروکلمان (۳/۱۱۰ به بعد) که آثار او را بر حسب موضوع تقسیم‌بندی کرده، این گستردگی را نیک آشکار ساخته است. کتابها و رسائل در باب دین و سیاست، تاریخ (مانند رساله در اثبات امامت علی(ع)، در باب عباسیان و...)، *اخبار* بشر (مناقب ترک و عموم سپاهیان خلیفه، رجحان سیاهان بر سفید پوستان، زن و عشق، کنیزکان و...)، اخلاق عام که به نوعی همان ادب اخلاقی است و عناوین آن، به آنچه در کتابهای اخلاق و حتیٰ آثار ابن مقفع آمده، کاملاً شبیه است: حاسد و محسود، رجحان سخن بر خاموشی، وفای به عهد، به خصوص رسالهٔ *المعاد و المعاش* در اخلاق پسندیده، رازداری، اصیل زادگی، تهذیب اخلاق و نیز جد و هزل، شغلها و پیشه‌ها (بازرگانان، وکلا، آوازخوانان، نویسندگان دیوانها، کنیزان، معلمان و ...)، حیوان، زبان عربی و بلاغت، جغرافیا، گزیده‌ها، جدل و نیز انبوهی رساله در موضوعاتی بس گوناگون که تنها نامشان باقی مانده است.

با توجه به مجموعهٔ این آثار است که پلا (نک: بستانی؛ *ایرانیکا*)، ادب غیر دینی جاحظ را ۳ بخش کرده است: ۱. اخلاق، ۲. گزیده‌هایی از میراث کهن به قصد فرهنگ دهی به جامعهٔ عرب زبان، ۳. ادب شغلی. پلا آنگاه اشاره می‌کند که همین تقسیم‌بندی در دوران پیش از جاحظ نیز صادق بوده، پس این نویسنده لاجرم مفهوم نخستین ادب را تداوم بخشیده است. کار بسیار هوشمندانهٔ پلا، شاید در مورد سوم، یعنی ادب پیشه‌وران، اندکی قابل تأمل باشد. به این دلیل که اولاً این ادب در زمان ابن مقفع و پیش از او اساساً به پادشاهان تعلق داشته، و حتیٰ وزیران هنوز سهم قابل ذکری در آن نیافته بوده‌اند. ادب پادشاه را که باید قاعدتاً نمونهٔ اعلای ادب در جامعه باشد، دشوار می‌توان ادب شغلی خواند و مثلاً با *رسالة المعلمین* در یک صف نهاد. ثانیاً همین ادب شغلی (الادب المهنی) در آثار جاحظ هیچ گاه دربارهٔ آداب پیشه‌وران و صاحب منصبان دستگاه دولتی و یا اخلاق شایستهٔ آنان در چارچوب پیشه‌شان نیست، بلکه مجموعه‌ای است از داستانهای شیرین و غالباً ریشخندآمیز که دربارهٔ افراد یکی از اصناف گردآوری شده است. مثلاً «رسالة القواد» که با ادب اخلاقی آغاز می‌شود، به اینجا ختم می‌گردد که یک موضوع واحد را هر پیشه‌وری، بر اساس داده‌های ذهنی و اصطلاحات پیشهٔ خود وصف می‌کند و شعری که در آن باب می‌سراید، نیز به همان منوال است. یا رسالهٔ *ذم اخلاق الکتاب* حاوی انتقادهایی سخت گزنده و گاه پرکینه از طبقهٔ نویسندگان دیوانهاست. راست است که می‌توان از این انتقادها بهره‌های اسلامی و اخلاقی گرفت، اما ظاهراً قصد جاحظ این نبوده است. به عبارت دیگر، اینگونه آثار می‌تواند موضوع پژوهش در باب ادب طبقات مختلف جامعه قرار گیرد، اما خود، پژوهش یا عین ادب نیست. او از درون، به تک تک افراد جامعه و رفتار ایشان پرداخته، و بر خلاف ابن قتیبه موضوعات خود را در چارچوبی عام با برنامه‌ای منظم ننهاده است؛ نتیجه آنکه *ذم اخلاق الکتاب* او را به هیچ وجه نمی‌توان از حیث هدف و یا ساختار عاطفی با *ادب الکاتب* ابن قتیبه قیاس کرد.

در هر صورت ما ترجیح می‌دهیم به جای «ادب شغلی» پلا، «ادب اصناف» به کار بریم تا به نفس پیشه‌ها پای‌بند نمانیم.

با ظهور جاحظ در میان عرب ناچار محققان (نک: میکل، 35؛ بستانی، ۶۴/۸) این سؤال را مطرح می‌کنند که اینک جامعهٔ فرهنگی عربی به کدام راه باید برود: به سوی حفظ میراث کهن، ایجاد فرهنگ یکپارچهٔ یک رنگ و مبارزه با فرهنگهای بیگانه، یا با توجه به اهداف فرهنگ خویش، به سوی تعمیق و تدقیق در تک تک دانشها.

با جاحظ، شیوهٔ نخست که «ادب پردازی» است، شیوع یافت و با آنکه نزاع میان دو گرایش واقعاً پایان نگرفت، آنچه اینک ادب عام می‌خوانیم، پدیدار گشت و بر نثر عربی نیز سایه‌ای فراگیر افکند.

اینک نثر به دانشهایی می‌پردازد که به هر سو دامن کشیده‌اند، اما از ژرفگرایی و تخصص به شدت می‌پرهیزند. اجتماع، اعتبار ذوق انسانی را در دانستن اندکی از همه چیز می‌داند، نه در یک دانش عمیق. دیگر آن چارچوب خشک اخلاقی ابن مقفع رها گشته، و جای به آموزشهایی داده که پیوسته با طنز و شیرینی و شعر و سرگرمی همراه است و لاجرم

پیوسته آسان می‌نماید. همین امر موجب گردیده که گرونباوم نظری اغراق‌آمیز عرضه کند و گوید: «با پدیدار شدن ادب، دیگر اسلام قرون وسطیٰ در پیشرفت تمدن بشری سهمی نداشت». میکل که این سخن رانقل کرده، البته با آن موافق نیست و خود نظر معتدل‌تری می‌دهد که هنوز جای تأمل دارد: نثر ادب در ساختی منجمد گردید که برای همیشه نثر عربی را معیوب گردانید... و ابزار دست واپس گرایان و یاوه سرایان شد (ص 36).

ابن قتیبه، ادب عام، گرایش به دین و ادب صنفی: در سدهٔ ۳ ق، همان قرن پرهیاهو و پرشوری که سومین نویسندهٔ بزرگ و یکی از بارزترین نمایندگان ادب، یعنی ابن قتیبه (د ۲۷۶ ق) پدیدار شد و در بخشهایی از ادب کهن‌تر که اساساً از جاحظ به ارث برده بود، دگرگونیهایی حاصل شد. منابع الهام ابن قتیبه با منابع جاحظ تفاوت چندانی ندارد و می‌توان آنها را چنین بخش بندی کرد: ۱. سنتهای اخلاقی و آیینهای اجتماعی و اداری ایرانی که هر روز بیشتر بر جامعهٔ عراق چیره می‌شد و از طریق آثار ابن مقفع و انبوه ترجمه‌ها در آن راه می‌یافت (نک: EI[2]؛ لوکنت، 450). تنها بررسی بابهای کتاب *عیون الاخبار* به نیکی نشان می‌دهد که چگونه ابن قتیبه سنتهای فرهنگی ـ هنری ایرانی را اخذ کرده، و بر حسب حال گسترش داده است؛ در بخش اول این کتاب، انبوهی نقل قول از ابن مقفع گرد آمده است (نک: هـ د، ۴۵۶/۴). ۲. وی بی‌تردید از آثار فلسفی یونانی و خاصه ترجمهٔ آثار ارسطو در تکوین شخصیت علمی خویش استفادهٔ فراوان برد و احتمالاً هنگامی که در بصره می‌زیست، فلسفه آموخت (نک: هـ د، ۴۴۹/۴) و بعداً که با فلسفه‌دانان و خردگرایان به مبارزه برخاست، کوشید از حربهٔ خود ایشان استفاده کند. ۳. منابع عظیم ادبی، خواه شعر و خواه نثر که به حد وفور در دسترس قرار داشت. ۴. قرآن کریم، حدیث و فرهنگ دینی که از رشته‌های تخصصی ابن قتیبه است. بنابر این، ادب ابن قتیبه را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱. ادب صنفی؛ ۲. ادب عام، که دنبالهٔ ادب جاحظی است و به همهٔ دانشهای زمان توجه دارد.

۱. *ادب الکاتب*: یکی از نخستین آثار او کتاب *ادب الکاتب* است که می‌توان آن‌را در حوزهٔ ادب صنفی جای داد و با برخی آثار جاحظ چون *رسالة المعلمین* قابل قیاس نیست. اگر ابن قتیبه به کار کاتبان عنایت ورزیده، البته بیهوده نیست. آیین کتابت، آیینی کاملاً ایرانی بود که اینک به جهان عرب راه یافته بود و تقریباً همهٔ کسانی که متولی آن می‌شدند، موالی و به خصوص موالی ایرانی نژاد بودند. دربار خلیفگان و دستگاههای اداری جهان اسلام نیازمند اندوختهٔ فرهنگی اینان بود. همینکه ایشان می‌توانستند به ادبیات عربی خواه شعر و خواه نثر و سنتهای اصیل عرب نیز مجهز گردند، به آسانی جذب دستگاه حکومت می‌شدند و پس از اندک مدتی به مقامهای عالی و حتیٰ وزارت می‌رسیدند. کاتبان بیشتر در ۵ محل فعالیت چشمگیر داشتند: ۱. کاتب دیوان رسائل، که اساساً مرکز مراسلات و مکاتبات دربار بود و لاجرم به دانشهای ادبی و هنر نگارش نیاز تام داشت؛ ۲. کاتب دیوان خراج، که به حسابدانی و امور مالیات و حتیٰ مبانی هندسه (برای پیمایش املاک) نیاز داشت؛ ۳. کاتب دیوانِ جُند، که امور پیچیده و گستردهٔ سپاه را در اختیار می‌گرفت؛ ۴. کاتب معونه یا پلیس، که قوانین جزایی و مقررات اجرایی لوازم کار او بودند؛ ۵. کاتب حاکم، که می‌بایست شریعت اسلام را نیک می‌دانست (نک: لوکنت، 442).

بدین سان کاتب، با این مایهٔ فرهنگی عظیم، ناچار در قلب فرهنگ جامعهٔ خویش قرار می‌گیرد و چون پیوسته ادب عام را نیز بایستی به حد کمال اخذ کند، لاجرم «نمونهٔ مرد درباری ظریف، هنرمند، سخنور و ادب دان می‌گردد» (سوردل، 375). پس کتاب *ادب الکاتب* که در اصل کتاب صنفی و دست افزار کاتبان است، می‌تواند به کار هر مرد فرهیخته‌ای بیاید. در واقع نیز چنین شد؛ کتاب شهرتی عظیم یافت، چندانکه حدود ۵۰۰ سال بعد، ابن خلدون در *مقدمهٔ* خود (ص ۵۵۳ ـ ۵۵۴) ۴ کتاب را اصل فن ادب دانست: *ادب الکاتب* ابن قتیبه، *الکامل* مبرد، *البیان* جاحظ و *النوادر* ابوعلی قالی.

فهرست مطالب این کتاب به نیکی می‌تواند مضمون ادب و خاصه ادب صنفی را باز نماید، اما پیش از اشاره به این فهرست، خوب است مقدمهٔ آن را بررسی کنیم تا ببینیم اهداف و انگیزه‌های ابن قتیبه در تألیف *ادب الکاتب* چه بوده است.

وی در آغاز از بی‌خردی و بی‌دانشی و انحطاط جامعه ناله‌های گله‌آمیز سر می‌دهد (ص ۵): مردم زمان ما بیشتر از ادب رو گردانده‌اند،... شاگردان تنبل شده‌اند،... بازار بخشندگی و بزرگی کساداست، دانش عار گردیده،... اموال ملوک وقف شهوات نفسانی شده، لذت روحی به گوش دادن عود و همنشینی ندیمان منحصر گشته،... همتها به پستی گراییده و زبان صدق خاموش مانده. عالی‌ترین هدف کاتب ما خط خوش و سخن محکم است، عالی‌ترین مرتبت ادیب ما، سرودن شعر در مدح کنیزک آوازخوان است و جام می. هدف مرد ظریف ما آن است که تقویم کواکب و اندکی علم قضا و منطق بداند و از کتاب خدا که معنایش را نمی‌فهمد، روی برتابد و احادیث نبوی را تکذیب کند. برای او همین بس که بگویند «فلانٌ لطیف أو دقیق النظر» و به این بهانه خود را برترین مردم بشمارد (ص ۵ـ۶). آنگاه ابن قتیبه از کسانی که به دانشهای فلسفی خود ــ که از نظر او سخنانی میان تهی است ــ فخر می‌فروشند، به شدت انتقاد می‌کند (خاصه محمد بن جهم برمکی، نک: ص ۸ ـ ۹). سرانجام چون می‌بیند (ص ۹ـ۱۲) که کاتبان روزگار نیز چون دیگر مردمان در پی‌آسایش و کاهلی و دانشهای ساده‌اند، به اندیشهٔ نوشتن کتاب می‌افتد و برای کسانی که ادب را فرو نهاده‌اند، *ادب الکاتب* را در ۳ بخش می‌نگارد. اما هنوز این انتقادها و گله‌ها کافی نیست. او آن فرهنگی را که کاتبان ادیب باید علاوه بر این امور فنی ادب بدانند تا شایستهٔ خواندن کتاب او شوند، برمی‌شمارد (ص ۱۲): «کتابهای ما برای کسانی که از انسانیت فقط به جسم و از کتابت به اسم و از ابزارها فقط به قلم و دوات می‌پردازند، نیست، بلکه برای کسی است که إعراب، صدر، مصدر، حال، ظرف (مسائل زبان

شناختی) و... را فرا گرفته، و در کنار آن ناگزیر است که هندسه را نیز برای پیمایش املاک فراگیرد». آنگاه از قول «فارسیان» می‌افزاید: «هرکس که آب یابی، روزشماری، گردش خورشید، اندکی اخترشناسی، اوزان، هندسه، ساخت پل و چرخهای آب‌کشی، ابزار صنعتگران و حساب نداند، تسلطش بر کتابت ناقص است» (ص۱۲-۱۳). وی در پایان، اندکی فقه و حدیث و اخبار عرب را نیز بر این برنامه می‌افزاید.

البته این همه، بدون مایه‌های اخلاقی استوار که با اخلاق ابن مقفعی تفاوت چندانی ندارد، به جایی نمی‌رسد و می‌گوید (ص ۱۴): کسی که می‌خواهد کتاب او را بخواند، باید پیش از «تأدیب» زبان، به تأدیب نفس خود پردازد، اخلاقش را پیش از الفاظ تهذیب کند. نگذارد که غیبت، مروت او را آلوده کند. دروغ نگوید، مزاح زشت و بیش از حد نکند و...

کتاب *ادب الکاتب* از ۳ بخش تشکیل شده، بخش دوم، «تقویم الید»، به امر نگارش و بررسی شکلهای نگارشی کلماتی می‌پردازد که از حالت متعارف خارجند. بخش سوم، «تقویم اللسان»، اساساً به ریخت افعال و اسما اختصاص دارد. اما بخش نخست، بخش مهمی از دانشهایی است که برای هر ادیب کاتب ضروری است: امور زبانی و بلاغی، نام و نام‌گذاری، ستاره شناسی، گاه‌شماری، بادها، گیاهان، اسب شناسی، انسان‌شناسی، خوراکیها و آشامیدنیها، حیوان، جامه‌ها، پیشه و پیشه‌وران، پرندگان و خزندگان و...

۲. *عیون الاخبار*: سالها گذشت تا ابن قتیبه کتاب دیگری در ادب نوشت و کار را در آنچه «ادب عام» خوانده‌ایم، به کمال رسانید. وی در آغاز کتاب (۱/ط-ک) تصریح می‌کند که عیون را نیز مانند *ادب الکاتب* برای کسانی که ادب را فرو نهاده‌اند، تدوین می‌کند، زیرا دریافته که کتاب *ادب الکاتب* همهٔ موضوعها را در برنمی‌گیرد و ناقص است. ظاهراً این احساس نقص از آنجا سرچشمه می‌گیرد که او در آغاز، *ادب الکاتب* را برای طبقه‌ای خاص نوشته، و ناگزیر انبوهی از معانی را فرونهاده است. به عبارت دیگر، این کتاب نمی‌توانسته آن ادیبی را که اینک جامعهٔ عراق می‌طلبد، پرورش دهد. حال اگر کتابهای عیون و *المعارف* را نخست نوشته، و مجموعهٔ دانشهای لازم را به خواننده داده بود، آنگاه کتاب تخصصی‌تر *ادب الکاتب* در مقام طبیعی خویش قرار می‌گرفت.

در مقدمهٔ عیون، برنامهٔ ادبی و اهداف خویش را توضیح داده است: این کتاب که در باب سنت، شریعت و علم حلال و حرام نیست، خواننده را به اخلاق نیک راه می‌نماید، از فرومایگی و زشتی باز می‌دارد، به تدبیر استوار و نرمی و ملایمت در سیاست و آبادانی برمی‌انگیزد. راه انسان، به سوی خدا در علم حلال و حرام منحصر نیست و درهای خیر همیشه گشوده‌اند. صلاح دین به صلاح روزگار است و صلاح روزگار به صلاح حکومت و صلاح حکومت نیز نخست به توفیق الٰهی و سپس به ارشاد و نگرش نیکو. من این کتاب را برای آن نوشته‌ام که ادبْ ناآموخته را بینش بخشد و اهل علم را تذکار باشد، رئیسان و کارگزاران و مرئوسان را ادب آموزد و پادشاهان را آرامش آرد (همانجا). من صواب ندیدم که این کتاب را وقف دنیاجوی کنم و آخرت طلب را بی‌بهره گذارم، یا وقف خاص کنم و عام را فرونهم، یا آن را به پادشاهان اختصاص دهم و مردم کوی و بازار را فراموش کنم. از این رو هر گروه را سهمی مقرر کردم (همانجا).

پس مخاطبان او اینانند: کسانی که جانب ادب را فرو نهاده‌اند، اهل علم، فرمانروایان، فرمانبران و شاهان. اما عوام را نیز بر این گروه افزوده است. هر یک از این طبقات می‌توانند سهم خود را در کتاب بیابند.

نیز چون کتاب به نیکی نظام یافته، و خود نطفهٔ زندگی بخش خرد، نتیجهٔ اندیشهٔ حکیمان،... و زیور ادب،... و گزیدهٔ سخن بلیغان و شاعران و سیرت پادشاهان است، لاجرم می‌تواند خواننده را از اخلاق ناپسند نجات دهد و به او سنتهای پسندیده، سیرت استوار و ادب ارجمند و اخلاق شایسته بیاموزد. ابن قتیبه فواید عینی‌تری هم برای کتاب خود ذکر کرده است که برخی از آنها چنین است: نیک سخن گفتن، کسب بلاغت در نگارش،... و آموختن آداب لازم برای هم صحبتی پادشاهان، مجلس داری در جد و هزل، حجت نیک آوردن و دشمن را محکوم کردن،... و خلاصه محبوب همگان شدن در هر جمعی (۱/ک). این معانی، همان است که تقریباً در همهٔ کتابهای ادب و در همهٔ قرنها می‌توان بازیافت.

اما کار ادب به اینجا ختم نمی‌شود، زیرا لازمهٔ ادب علاوه بر بلاغت، سخنوری، روان نویسی و گرایش به کلیات علوم و پرهیز از تخصص، شادی‌آفرینی و انبساط خاطر نیز هست. این مهم البته به عهدهٔ نادره‌ها و لطیفه‌ها و نکته‌ها و حکایات خنده‌آور نهاده شده است. ابن قتیبه نیز برای اینکه کتابش «از شیوهٔ پیشروان خارج نگردد» (۱/ل) به این موضوع پرداخته است، خاصه که «مزاح هیچ گاه زشت و منکر و یا از گناهان کبیره و صغیره به شمار نیامده است» (همانجا).

بدین سان، بخش آخر عیون به «مزاح و فکاهه» اختصاص دارد. اما فکاهه نویس، ناچار است که به وادی خطرناکی گام نهد که ممکن است هم خلقیات خواننده را زیان رساند و هم نثر عربی را. نویسندهٔ هوشمند عیون، البته از این خطرها آگاه است، اما گویی با اعتمادی که به ایمان مسلمانان فرهیخته از یک سو، و استواری نثر عربی از سوی دیگر دارد، بیمی به دل راه نمی‌دهد و نخست، خطاب به خوانندگان زهد پیشهٔ خود می‌گوید که اگر کتاب به میل ایشان، از مزاح تهی گردد، لاجرم بخشی از لطافت خود را از دست می‌دهد (همانجا). سپس از مخاطبان می‌خواهد که نه از برخی مثالهای زشت و حکایات شرم انگیز دل‌نگران شوند و نه از لغزشهای دستوری در زبان، زیرا نادره و لطیفه که از زبان روزمرهٔ مردم برمی‌خیزد، گاه فقط با «لحن» (غلط نحوی) شکل می‌یابد و اگر اینگونه گفتار در چارچوب اِعراب گرفتار آید، ناچار شیرینی و مزهٔ خود را از دست می‌دهد (۱/م). می‌دانیم که جاحظ نیز در استعمال لحن، همین شیوه را داشته (*الحیوان*، ۱/۲۸۲، *البیان*، ۱/۱۳۴)، و حدود

۱۵۰ سال پس از ابن قتیبه، در کتاب حکایة *ابی‌القاسم البغدادی* (ابومطهر، ۲) از روش ایشان پیروی شده است.

در مقدمهٔ عیون دو نکته قابل توجه و بررسی است: نخست آنکه ابن قتیبه به صراحت می‌گوید که کتابش در باب قرآن، سنت، شریعت و علم حلال و حرام نیست. این امر و اشارات نظیر آن پیوسته موجب شده است که نویسندگان معاصر و خاصه خاورشناسان در او به چشم نویسنده‌ای آزاد اندیش و گاه دور از دین بنگرند، اما همانطور که لوکنت توضیح می‌دهد (ص 421)، موضوع چنین نیست. وی به شهادت آثار متعدد مذهبی، مردی به راستی مسلمان و معتقد به فرهنگ عربی - اسلامی بوده است. راست است که او در چند کتاب عمدهٔ خود، بیشتر به آن فرهنگ عام و گسترده‌ای که دیگر چارچوبهای نهایی خویش را یافته بود، می‌پرداخت، اما دانشی که اینک موقتاً فرو می‌نهد، دانشی است که هیچ مسلمان فرهیخته‌ای را از آن گریز نیست، یعنی زمانی می‌توان به ادب روی آورد که علم *قرآن*، حدیث و حلال و حرام در حد متعارف و لازم فراهم شده باشد. از این رو، آن گفتارهای اندرز آمیز و اخلاقی که وی غالباً در مقدمهٔ آثارش می‌آورد (مثلاً مقدمهٔ *ادب الکاتب* که پیش‌تر ذکر شد)، هر چند که به ظاهر کاملاً به سخنان اخلاقی ابن مقفع شبیه است، گویی در نظر ابن قتیبه به ایده‌آلها و آرمانهای اسلامی می‌پیوندد و به اخلاق محض منحصر نیست. از این رو، می‌پنداریم که ادیب از نظر او، با ادیب ابن مقفع که به اخلاق عام غیر دینی عنایت دارد، و از سوی دیگر، با ادیب همه چیز دان و سرگردان جاحظ که با فرهنگی ایرانی و خردی یونانی و زبان عربی در همهٔ دانشهای بشری قلم فرسایی می‌کند، نیز کاملاً منطبق نیست. شاید سخن پلا (نک: *بستانی*، ۶۵/۸) که او را در عین حال بزرگ‌ترین شاگرد و سرسخت‌ترین دشمن جاحظ معرفی کرده، دور از صواب نباشد. ابن قتیبه پنداری می‌کوشد که دایرهٔ ادب را تنگ‌تر سازد و حدود آن را مشخص گرداند. مرکز ادب او *قرآن* کریم است و گرد آن را سنت و حکمت و دانش عرب فرا گرفته است. آنچه ادب را در آثار ابن قتیبه هم گستردگی بسیار و هم شادابی فراوان می‌بخشد، همانا دانشهای سبک‌تر و سهل الوصول تر در زمینهٔ ادبیات است که لاجرم جولانگاه شعر و نثر نوخاستهٔ عرب می‌گردد و چندان بر اعتبار آن افزوده می‌شود که چند قرن بعد، همهٔ مفاهیم وسیع ادب را در خود هضم می‌کند.

ابن قتیبه برای آنکه بتواند ادب را در محدودهٔ معین حفظ کند و رنگ عربی ـ اسلامی آن را پاس دارد، ناچار است که در مقابل نفوذ فرهنگهای بسیار بایستد. اقدام او به خصوص که بر ضد فلسفهٔ خرد گرایان جلوه‌گر است (نک: لوکنت، 441)، اما در مقابل فرهنگ ایرانی که بیشتر به اخلاق و آداب عنایت دارد تا به فلسفه، تقریباً تسلیم است و رسالهٔ *تفضیل العرب علی العجم* او که اتفاقاً دلالت روشنی بر تفضیل عرب ندارد (نک: هـ د، ۴۵۲/۴)، دلیل برگریز او از فرهنگ ایرانی نیست؛ زیرا چنانکه اشاره شد، ۳ کتاب اصلی او (عیون، *ادب الکاتب* و *المعارف*) به نقل قول از خردمندان فارس آکنده است و او خود «کتب الاعاجم و سیرهم» را در شمار منابع *عیون الاخبار* نهاده است (۱/س؛ دربارهٔ منابع فارسی او، نک: لوکنت، 188-181).

نکتهٔ دیگری که در مقدمهٔ عیون به چشم می‌خورد، آن است که ابن قتیبه «عوام» را در شمار مخاطبان خویش نهاده و در *ادب الکاتب* (ص ۱۲) ادعا می‌کند که می‌خواهد «مرد عادی را به صف تیزهوشان برکشاند و این اسب پالانی را به میدان اسبان نژاده درآورد». اما در واقع چنین نیست و همهٔ بخشهای آثار ادب او، از *ادب الکاتب* گرفته تا اجزای ده گانهٔ عیون، مخاطبی جز بزرگان و فرهیختگان ندارد. کتاب نخست البته برای گروه معینی از کارگزاران دستگاه حکومت تألیف یافته، و عناوین اجزای عیون نیز مخاطبان خود را معرفی کرده است: «سلطان» (در اخلاق فرمانروایان)، «حرب» (خاص فرماندهان لشکر)، «سؤدد» (عناوین بزرگی و بزرگ منشی)، عنوانهای دیگر نیز، چون طبایع، علم بیان، زهد، طعام و ... همه به مسائلی می‌پردازند که غالباً در فضای اشراف‌زادگی و اعیانی قابل طرحند.

اینک می‌توانیم مفهوم ادب را نزد ابن قتیبه بدین سان خلاصه کنیم: در ادب از هر علم باید اندکی فراگرفت و از تخصص دوری جست. او خود مانند جاحظ به این امر تصریح کرده است: «اگر می‌خواهی عالم شوی، فقط یک رشته را مطالعه کن و اگر می‌خواهی ادیب باشی، از هر چیز بهترینش را بیاموز» (عیون، ۱۲۹/۲). بنابر این، ادب اخلاقی ابن مقفع و ادب عام جاحظ اینک به سوی قانونمندی روی می‌کند و می‌کوشد در محدودهٔ معینی بگنجد. تفاوت ادب ابن قتیبه با گذشتگان در آن است که مایه‌های دینی در آن نادیده گرفته نمی‌شود. این امر هم در «کتاب زهد» (بخش ششم عیون) آشکار است و هم در قطعات متعددی در *المعارف*.

برنامهٔ کلی او چنین است: زبان و زبان‌شناسی (در *ادب الکاتب*)، علوم محض (در بخشهایی از عیون و کتاب *الانواء*)، تاریخ و اخبار (در *المعارف*)، اخلاق (در عیون)، فرهنگ دینی (در عیون و *المعارف*) و ادب صنفی (در *ادب الکاتب*).

ابن قتیبه چهره‌ای چنان تابناک است که بسیاری از معاصران ادب‌نویس خویش را به کنج فراموشی افکنده است. عبدالله بغدادی که در زمان او می‌زیسته، نیز کتابی با عنوان *کتاب الکاتب* دارد که در آن برنامه‌ای شبیه به برنامهٔ ابن قتیبه به کاتبان عرضه کرده است (نک: لوکنت، 442). این امر نشان می‌دهد که موج ادب و ادیب پروری وسیع‌تر از آن بوده است که در ابن قتیبه منحصر بماند.

ادب ـ زبان: در زمان ابن قتیبه یا اندکی پس از او، ادبی که بیشتر به جنبه‌های لغوی عنایت دارد، نضج می‌یابد. کتابهای نوع ادب ـ ادبیات از نیمهٔ اول سدهٔ ۳ ق رواجی تمام یافته بود و شاید بهترین نمونهٔ آن، کتاب *معانی الشعر* تألیف ابن قتیبه باشد که در آنها مضامینی در باب اسب، درندگان، میهمانی، خوراک، مگس، جنگ، قمار، تفأل و چون آنها را که در قالب شعر درآمده، عرضه کرده، سپس به توضیح کلمات دشوار در هر شعر پرداخته است.

اما بهترین نمونهٔ اینگونه ادب، کتاب *الکامل* مبرد (د ۲۸۶ ق) است که دیدیم ابن خلدون در شمار ۴ کتاب اصلی ادب قرار داده است. اساس کار مبرد، شرح و توضیح واژگان غریب دشوار است، اما کتاب غالباً به معانی اخلاقی و ادب حکیمانه عنایت دارد و در هر باب از مشاهیر اخلاق و ادب سخنانی نقل می‌کند. مثلاً در باب چهارم از قول حکیمی می‌گوید که «هر کس فرزندش را در کودکی ادب آموزد، در بزرگی بدو خشنود گردد» (۴۵/۱)، یا از قول بزرگمهر می‌آورد که: «هر کس ادبش فزونی یابد، شرفش ارجمند گردد» (۴۶/۱). از قول دیگر بزرگان فارس چون اردشیر و انوشروان و یا مشاهیر و خردمندان عرب نیز انبوهی روایت در اخلاق نقل شده است.

مبرد نیز به شیوهٔ گذشتگان، ادب را در درجهٔ اول، برای انبساط خاطر و آرامش جان می‌خواهد و خود به این امر تصریح می‌کند: «ما در این باب چیزهایی نقل می‌کنیم که در آن، خواننده را آسایشی فراهم آید و خستگی و ملال از او بزداید» (۲/۲) و آنگاه در تأیید روش خود چندین روایت از بزرگان چون حضرت علی(ع) و پادشاهان چون اردشیر و انوشروان نقل می‌کند.

اینگونه ادب البته به مبرد ختم نمی‌شود و در پایان سدهٔ ۳ و سده‌های ۴ و ۵ ق به خصوص در کتابهای *امالی* ادامه می‌یابد: *امالی* محمد یزیدی (د ۳۱۰ ق) مجموعه‌ای شعر است که در لابه‌لای آنها به ادب و اخلاق اشارات مکرر دارد؛ *امالی* ابوعلی قالی (د ۳۵۶ ق) توده‌ای عظیم و به‌هم ریخته از روایات گوناگون شعر و نثر، همراه شرح و توضیح لغوی است؛ *امالی* سید مرتضی (د ۴۳۶ق) نیز از همین قبیل است، جز اینکه آیات قرآنی، حدیث و تفسیر نیز با آن درآمیخته است.

سدهٔ ۴ ق: ادب عام که با ابن قتیبه اوج گرفته بود، در *العقد الفرید* و نوع ادبی دیگری که «محاسن و مساوی» نام داشت، ادامه یافت؛ ادب رفتاری در عالی‌ترین شکل خود پدیدار شد؛ ادب عاشقانهٔ غزل‌سرایان و عشاق مشهور عرب، قانونمند گردید؛ ادب زبان شناختی مبرد در کتابهای *امالی* دنبال شد، و خلاصه ادب فلسفی پدید آمد.

العقد الفرید ابن عبدربه (د ۳۲۸ ق) که در واقع از اندلس سر بر کشیده، فرزند بلافصل *عیون الاخبار* ابن قتیبه است. همهٔ شیوه‌ها و مضامین ادب ابن قتیبه در *العقد* تکرار شده، و گاه گسترش یافته است. این تشابه چندان است که موجب شد صاحب بن عباد، پس از دیدن *العقد*، به آیهٔ مبارکهٔ «هٰذِهِ بِضاعَتُنا رُدَّت إِلَیْنا» (یوسف /۱۲/۶۵) استشهاد کند و بدین انتقاد زیرکانه در سراسر ادب اسلامی زبانزد گردد (نک: یاقوت، ۲۱۴/۴-۲۱۹). ابن عبدربه در مقدمه و هنگام شرح ادب به خوشه‌چینی خویش اعتراف کرده است: در ادب سخنها گفته‌اند، ... این آثار، هر چه در زمان پیش می‌رویم، استوارتر می‌گردد، ... و اینک درختی تناور گشته، ... و هر کس از آن بهره گیرد، میراث نبوت و حکمت را به چنگ آورده است. اما کار من تنها اختیار است و بس (۲/۱). من سخنان زیبا و معانی دلنشین و انواع ادب و امثال نادر و ... را گرد می‌آورم ... و از هر کدام بهترین را برمی‌گزینم (۱/۲، ۳). در فهرست کتاب که او خود آورده (۱/۵، ۶)، برخی عناوین برای آگاهی از محتوای آن و قیاس با *عیون الاخبار* جالب توجه است: سلطان، جنگ، بخشندگان، وفدها، سخن گفتن با شاهان، علم و ادب، اندرز و پارسایی، تعازی و مراثی، تبارشناسی، پاسخهای نیکو، نامه‌نگاری، اخبار کتّاب، تاریخ، شعر، موسیقی، زنان، بخیلان و طفیلیان، طبایع انسان و حیوان، خوراکی و نوشیدنی و سرانجام فکاهه و هزل. ملاحظه می‌شود که از این میان، کتاب ششم که «یاقوته» نام دارد، اختصاصاً در باب علم و ادب نوشته شده است؛ هرچند کتاب پنجم «مرجانه» نیز چیزی جز ادب نیست.

وی در مقدمهٔ «یاقوته» (۲۰۶/۲) می‌نویسد به آن سبب از علم و ادب سخن می‌گوید که این دو مقوله، دو قطبی هستند که دین و دنیا بر مدار آنها می‌گردد. بنابراین علم، علوم دینی است و ادب، دانشهای دنیوی. اما او هیچ گاه تعریف روشنی از علم نمی‌دهد. از مجموعهٔ گفتارهای این باب و عالمانی که مورد توجه بوده‌اند، چنین برمی‌آید که علم نزد او، اولاً همان است که از عصر جاحظ رواج داشته است، یعنی تخصص در یک مورد. ثانیاً گویی به شیوهٔ ابن قتیبه این تخصص، اساساً در علوم قرآنی و شریعت اسلامی و زبان عربی است. برترین عالمان او مثلاً عبارتند از: زید بن ثابت، ابن سیرین، حسن بصری، ... و گاه مردانی چون خالد بن یزید بن معاویه را نیز در این صنف می‌نشاند (۲۳۲/۲). اما چون کار ابن عبدربه، پیوسته پیرامون علم و عالم می‌گردد و به اصل موضوع عنایت ندارد، ناچار به آسانی نمی‌تواند علم و ادب را از هم تفکیک کند. همینکه پا به دایرهٔ اخلاق عام می‌نهد، مباحث معروف ادب مطرح می‌شود و از اینکه بخش اول «یاقوته» را علم (۲۰۷/۲-۴۱۵) و بخش دوم را ادب (۴۱۶/۲ به بعد) بخواند، دردی دوا نمی‌شود. مثلاً می‌بینیم که در بخش علم (۲۰۸/۲) از قول بزرگان می‌آورد که «هر کس در نحو زیاده روی کند، به حماقت کشیده می‌شود، و هر کس در شعر افراط ورزد، بی‌بها می‌گردد». اما می‌دانیم که نحو و شعر، از مایه‌های اصلی ادبند. باز همانجا از قول اصمعی (که در صف عالمان است) می‌گوید که «من به یاری نادره و لطیفه [به این مقام رسیدم] و با دانش کلمات غریب [این مایه] به دست آوردم». لطیفه و کلمهٔ دشوار عین ادبند و شاید با علم رابطهٔ کمتری داشته باشند. ابن عبدربه هنگامی که باب ادب را می‌گشاید، پس از ذکر برخی مفاهیم ادب در حدیث نبوی یا گفتار و کردار صحابه، می‌کوشد تعریفی نیز از آن عرضه کند. اما او خود نظر خاصی ندارد و هر چه هست، سخن بزرگان گذشته است: ادب گاه گران‌ترین و اصیل‌ترین گوهر است که موجب عزت انسان می‌گردد (۴۲۰/۲)، گاه مادهٔ خرد و نشان مروت است، جاه و مقام جاودانه است (۴۲۱/۲) و بهترین میراث پدران است (۴۲۲/۲). جالب آنکه در اینجا نیز آنچه را در آغاز مبحث علم از قول برخی، چون ابن قتیبه آورده بود، تکرار می‌کند (۴۲۳/۲، قس: ۲۰۸/۲).

درآغاز این باب ملاحظه می‌شود که ظرافت و هوشمندی مایهٔ اصلی ادب به شمار آمده‌اند (نک: ۴۲۴/۲ و چند روایت در تأیید سخن) و از

همین جاست که گفتار او گاه به ادب رفتاری که در *الموشیٰ* به اوج رسیده، نزدیک می‌شود. وی در شروع برخی از بخشهای این باب، گفتار و کردار حضرت پیامبر(ص) یا برخی از صحابه را الگو قرار می‌دهد، بدین سان ادب ابن عبدربه در این‌باره با آداب دینی محض که پس از این خواهیم دید، منطبق می‌گردد. مضامینی چون آداب مجالست (۴۲۸/۲)، سلام گفتن و اجازه خواستن (۴۳۳/۲) و حتیٰ مسائلی چون عطسه کردن (۴۴۵/۲)، بوسیدن یار و روی بزرگان و عزیزان (۴۴۶/۲) و صدها موضوع دیگر، اینک ــ در سر فصلها ــ از آداب ابن مقفعی فاصله می‌گیرد و در چارچوب فرمانهای شرع می‌نشیند. اما ابن عبدربه، پس از این احادیث، بی‌درنگ به ذکر شواهدی از خلیفگان و امیران و دانشمندان و شاعران می‌پردازد که هیچ گاه رنگ دینی روشنی نداشته‌اند و بدین سان، دوباره به حوزۀ ادب عام غیر دینی باز می‌گردد.

اینک ملاحظه می‌کنیم که ابن عبدربه مانند دیگر ادب نویسان، تعیین حدود ادب را فرو نهاده، و از تفکیک دین و دنیا عملاً چشم پوشیده، و مانند ابن قتیبه مجموعه‌ای عظیم فراهم آورده، و در آن مواد کلی هر دانش را نهاده است. راست است که او کتاب ادب خود را کتاب نمی‌خواند و تنها بخش کوچکی از آن را به این نام نامیده است، اما مجموعۀ این گزیده‌ها، همان است که اینک در ذهن پژوهشگران، مفهوم «ادب» (= فرهنگ عام) را تشکیل می‌دهد. پیداست که گرایشهای این نویسندگان هیچ گاه در محدوده‌های معین و تغییر ناپذیر جای نمی‌گیرد و هیچ اثری، مرز نهایی ادب به شمار نمی‌آید. شیوۀ نویسندگان این قرون آن نبود که آثار جامع و شامل در ادب بنگارند. باید دو سه قرن درنگ کنیم تا مجموعه‌های عظیم ادب که خود نوعی دائرة المعارفند، پدید آیند.

تنوخی، در نیمۀ دوم سدۀ ۴ق: ادب عام (غیر دینی) در آثار تنوخی با وسعت و قدرت تمام ادامه می‌یابد. وی خود در مقدمۀ خواندنی کتاب *نشوار* گستردگی مسائلی را که ادیب باید بداند، عرضه کرده است (۱/۱ـ۹). وی گوید: نخست در مجمع شیوخ می‌رفته، و از زبان ایشان داستانهایی بس گوناگون می‌شنیده است. چون چند سالی بر آمد و گروهی از آن شیوخ درگذشتند و بیم آن بود که این سخنان حکمت آمیز از میان بروند، در پی ثبت آن روایات برآمد و بر آن شد که هر چه را از آن روزگار خوش به خاطر دارد، برنگارد. موضوعات آن مجالس عبارت بوده‌اند از: ادیان، کشورها و دولتها، فضایل و مناقب و معایب مردم، اخبار ملوک و بزرگان، اخبار اصیل‌زادگان و ظریفان، خرافه سرایان، ندیمان، کریمان، فقیهان، متأدبان و ادیبان، مترسلان، رجزسرایان، تبارشناسان، لغت شناسان و نحویان، معلمان، حساب دانان، دیوانیان، فالگیران، کشاورزان، جهانگردان، واعظان، قصه‌گویان، عارفان، قاریان، عیاران، چاقوکشان، شعبده‌بازان، پزشکان، پیشگویان، گدایان، شناگران، نیرنگ بازان و...

همین مضامین در اثر دیگر او *الفرج بعدالشدة* تقریباً تکرار شده است. بعضی داستانها عیناً همان است که در کتاب نخست بود (مثلاً داستان تعذیب آزاد مرد به دست حجاج، ۳۹۸/۱، *نشوار*، ۱۳۶/۱). با اینهمه، عنایت تنوخی به موضوع «گشایش پس از گرفتاری»، کار او را اندکی در این کتاب محدود کرده است.

گوناگونی موضوعات که عمداً و به قصد سرگرمی و لذت خواننده رعایت می‌شود، از ویژگیهای کتابهای ادب است. او خود در *الفرج* (۵۴/۱) موضوع را چنین تعلیل کرده است: علت آنکه من اینهمه انواع مختلف را در بابهایی مرتب نکردم، این است که در هر کدام اخباری است که در آن دیگری هم وارد است. گذشته از آن، اگر باب بندی می‌کردم، خواننده با قرائت یک داستان به موضوع بقیه پی می‌برد و از خواندن کتاب خسته می‌شد (دربارۀ دیگر کتابهای ادب در این زمان، نک‍: ابن ندیم، مقالۀ سوم که به کتابهای ادب اختصاص دارد).

ادب، در نوع المحاسن و المساوی: از مناظره، جدل و مفاخره در سدۀ ۳ق نوعی ادب پدید آمد که عبارت بود از ذکر خوبیها و بدیهای یک یا چند چیز. این شیوۀ زشت و زیبا ظاهراً نخستین بار در آثار جاحظ و به خصوص *الحیوان* بروز کرد و سپس در *المحاسن و المساوی* ابراهیم بن محمد بیهقی کمال یافت و در آثار دیگری چون *المحاسن و الاضداد*، *فی ذم العلوم و مدحها* هر دو منسوب به جاحظ و *اللطائف... فی مدح الشیء* و ذمه از ثعالبی تداوم یافت (ژری، 1). ظهور دو کلمۀ خیر و شر در اثنای «محاسن و مساوی» ناگزیر پژوهشگر را به این فکر می‌اندازد که آیا ادیان کهن ایرانی در ایجاد این شیوۀ فکری ـ ادبی تأثیر نداشته است؟ ژری (ص 2-1) با استناد به اینوسترانزف[1] و محمدی، در این امر تردید ندارد، خاصه که می‌دانیم ابن فرخان، کتابی با عنوان *محاسن* از پهلوی به فارسی ترجمه کرده است. از آن گذشته وجود کتاب پهلوی *شایست ناشایست* و کتاب فارسی *شایست نشایست* که گاه از معانی ادب اخلاق تهی نیستند، آن نظر را تأیید می‌کند.

بیهقی که مردی شیعی و شاید زیدی بود، جنبه‌های دینی و فلسفی این شیوۀ متضاد را تا حدی زدود و آن را در قالبی بیشتر فرهنگی ـ اخلاقی جلوه داد. ذکر هر دو مفهوم متضاد در یک موضوع همیشه میسر نیست. مثلاً در باب حضرت پیامبر(ص) و امام علی(ع) و اهل بیت او، دیگر ناشایستی موجود نیست که ذکر شود. هر چند که می‌توان دشمنان تشیع، یا پیامبران دروغین را مقابل آنان نهاد. اما در مواردی دیگر جمع دو مفهوم طبیعی است: وفاداری، بی‌وفایی؛ دلیری، ترس؛ ایمان، بی‌ایمانی؛ ... فصاحت، لحن؛ سکوت، پرگویی؛ ... باآنکه کتاب سراسر در ادب است، باز بیهقی بابی ذیل «محاسن الادب» می‌گشاید (ص ۳۹۹) و نخست از قول امام علی(ع) ادب را مقابل جهل قرار می‌دهد. پس از آن معانی گوناگونی در معنی ادب می‌آورد: ادب زندگی دل است و مصیبتی بالاتر از جهل نیست (همانجا). «یکی از حکما گوید: برای کسب روزی هیچ وسیله‌ای بهتر از ادب نیست. چون نیک نگریستم، دیدم ادب در هیچ یک از اصناف صناعات، به قدر صناعت کتابت جمع نیامده است، زیرا هر کس که خواهد در آن به کمال رسد، باید در کار

1. Inostranzev

ادب، نفس خویش را ریاضت دهد تا در خط، بلاغت، فصاحت در نطق، بصیرت در کلام، علم شریعت و احکام آن و سیاست و تدبیر زیر دست شود» (ص ۴۰۰). ملاحظه می‌شود که بیهقی نیز مانند ابن قتیبه کاتبان دیوانها را بهترین جلوه گاه ادب می‌بیند. به همین سبب لازم می‌داند که از قول مردی غریب که وزیر معتصم را در کشتی دیده است، گروه نویسندگان دیوانها را دسته‌بندی کند: ۱. کاتب رسائل، ۲. کاتب خراج، ۳. کاتب قاضی، ۴. کاتب جند، ۵. کاتب شرطه (ص ۴۱۷-۴۱۸).

ادب رفتاری: حدود و ثغور ادب عام از یک سو و محدودهٔ ادب رفتاری از سوی دیگر، در کتاب *الظرف و الظرفاء* یا *الموشیٰ*، اثر کم‌نظیر وشاء (د ۳۲۵ق) متجلی است. ادیب او، «ظریف» خوانده شده، و سر و کار او با «ظَرف» است؛ هر چند که او غالباً ادیب و ظریف را با هم خلط می‌کند و تعریفهایی راکه برای ظریف می‌آورد، همانهایی است که دیگران ــ از زمان ابن مقفع به بعد ــ برای ادیب آورده‌اند: «متأدب و متظرفی که اخلاق ادیبان دارد و زیور ظریفان گرفته پیش از آنکه به آموختن نادانسته‌ها روی آورد، باید معنی ظرف و آیینهای مروت و حدود ادب را بداند که: هر که مروت ندارد، ادب ندارد و هر که را ظرافت نباشد، مروت نباشد و سپس هر که ادب ندارد، ظرافت نخواهد داشت» (ص ۳۳). وی آنگاه در بابی مفصل به بیان «حدود ادب» می‌پردازد و در اثنای آن اظهار می‌دارد (ص ۴۱) «نخستین اموری که عاقل (برابر است با ادیب) باید به کار بندد، عبارت است از: همنشینی خردمندان، نگریستن در انواع ادب، خواندن کتب و آثار، اقدام به روایت اخبار و اشعار، نیکو پرسش کردن، نیک سخن گفتن، به‌اندازه سخن گفتن، پاسخ دادن به پرسشی که او پاسخ آن را نیک می‌داند و خاموش ماندن هنگامی که سؤال متوجه او نیست...». موضوع سکوت و نگه‌داشتن زبان در همهٔ کتابهای ادب به تفصیل عرضه شده، و در کتابهای ادب دینی، از موضوعات اصلی است. وشاء نیز بیش از ۱۰ صفحه به این موضوع اختصاص داده است (ص ۴۱-۵۱).

در بخش اول *الموشیٰ*، ویژگیهای مرد ظریف، به رغم چندین عنوان، تقسیم بندی و ترتیب خاصی ندارد. با اینهمه، می‌توان گفت که وی در بخش دیگر کتاب (ص ۵۲-۱۱۱) اخلاق شخص ادیب را مورد عنایت قرار می‌دهد: از لوازم مرد فرهیخته آن است که وقار داشته باشد. از مزاح و آزردن دوستان پرهیز کند، با ایشان خوشرویی کند، کینه را از دلها بزداید، میان مردم محبت ایجاد کند. مروت و راستگویی و صداقت و رازداری،... را در خود بپروراند.

از صفحهٔ ۱۱۲ به بعد، انبوهی تعریف، خواه از خود و خواه از قول بزرگان برای «ظرف» نقل می‌کند که در جزئیات تشابهی با یکدیگر ندارند؛ از آن جمله است: مایهٔ اصلی «ظرف» عبارت است از حفظ جوار، وفای به عهد، دوری از ننگ، طلب سلامت از گناه؛ هیچ ظریفی شایستهٔ این نام نیست، مگر آنکه این ۴ خصلت در او گرد آید: فصاحت، بلاغت، عفت و پاکیزگی اخلاق. اما اصمعی و ابن اعرابی، ظریف را فقط به معنی بلیغ می‌دانند (نک: ص ۱۱۲). کسی دیگر گوید: «ظرف» زیبایی روی و هیأت انسان است؛ به گفتهٔ یکی از مشایخ، ظریف کسی است که ادب آموخته، و از هر علم چیزی فرا گرفته، چندانکه برای آن علوم همچون آوند (ظرف) گردیده است (ص ۱۱۳)؛ اما به نظر وشاء (ص ۱۲۰-۱۲۱) مرد ظریف باید ذاتاً نیز مایهٔ لازم را داشته باشد. مرد متکلف، عاقبت بی اصالتی خویش را جلوه می‌دهد و آن کس که ذاتش ظریف است، آن خصلت را در همهٔ حرکات و سکناتش آشکار می‌سازد، حتیٰ در لباس، یا عطری که به خود می‌زند و... پس ناچار همهٔ دلها شیفتهٔ او می‌شوند. آنچه چنین مردی را می‌آراید، عبارت است از: وقار، فروتنی، اخلاق عالی و برازنده، شیوه‌های نیکو، همت بلند، و از همه مهم‌تر، عشق ورزی (نک: دنبالهٔ گفتار). وشاء نیز مانند همهٔ نویسندگان زبر دست ادب، لازم می‌داند (ص ۱۸۹) که پس از ذکر «عیون فنون ادب» (ملاحظه می‌شود که لفظ ادب به جای ظرف به کار رفته است) و بابهایی در «جدّ»، کتاب را به هزل «که آسایش دلهاست» نیز بیامیزد و جزء دوم کتابش را با ذم کنیزکان آوازخوان و شیطنتها و نیرنگهای آنان آغاز کند.

وشاء در بخش آخر کتاب (ص ۲۳۹ به بعد) که در نوع خود بی‌نظیر است، به رفتار و منش مرد ادیب پرداخته، برای همهٔ احوال و اوضاع، حتیٰ در جزئی‌ترین موارد شخصی، یا اجتماعی، شیوه‌ها و آیینهای دقیق پیشنهاد می‌کند. این پیشنهادها ظاهراً بر حسب موضوع دسته‌بندی شده‌اند، اما در درون آنها خلط نیز بسیار است، ای بسا که مثلاً هنگام بیان جامه‌های مرد ظریف، به اخلاق او نیز پرداخته است. اینک مضامین این بخش بر حسب ترتیب صفحات کتاب نقل می‌شود:

مردان ظریف و ادیبان صاحب مروت، باید جامه‌های بسیار باوقار و زیبا و خوش بافت و بیشتر گرانبها به تن کنند (نام انبوهی لباس برده شده که غالب آنها لباسهای ایرانی است، اما همهٔ این جامه‌ها، به شهرها منسوبند و گاه نمی‌دانیم که آن جامه چه بوده است، نک: ص ۲۳۹). رنگ لباسها نیز بسیار مهم است. رنگهای تند البته پسندیده نیست (ص ۲۴۱). کفشهای «ادیبان ظریف» نیز باید شایستهٔ آنان باشد و لازم است همواره با آنها، جورابهای ابریشمین بپوشند (ص ۲۴۳، ۲۴۴). نوع و شکل انگشتری ایشان (ص ۲۴۵)، عطرها و چگونگی استعمال آنها (ص ۲۴۶) و لباس زنان «ظریف» (ص ۲۴۸) به دنبال آمده است. خوراکیها و آشامیدنیهای ایشان و چگونگی خوردن و نوشیدن از مباحث مفصل کتاب است. ادیب باید لقمه‌های کوچک به دهان برد، غذای شایستهٔ خویش را برگزیند، در هنگام خوردن، نرمی و آرامش داشته باشد و آزمندی ننماید (ص ۲۵۵). انبوهی خوراک بر او منع شده، مثلاً ملخ، میگو، حبوبات نفخ‌آور و... وی باید در اثنای غذا، کم سخن گوید، هیچ نخندد، پیش از پایان خوراک، خلال نکند (ص ۲۵۷، نیز برای انواع نوشیدنیهای خاص ظریفان، نک: ص ۲۶۰ به بعد).

هدیه دادن و هدیه ستاندن نیز آدابی دارد. ارزش مادی آن کمتر مورد توجه است (ص ۲۶۲) و مثلاً سیب که وجودی بس عزیز است و «همهٔ

ظریفان، عاشق آنند و آن را یار خود می‌دانند و بدان آرامش می‌جویند»، هدیه‌ای بس ارجمند است (ص ۲۷۱) و به همین سبب بحث مفصلی به آن اختصاص داده شده است. در موضوع هدیه، اندکی بعد (ص ۲۹۰) با تفصیل بیشتر سخن رفته است: هدیه باید برازنده باشد؛ گاه ظریفان یک «اترجه» (= ترنج)، یک «دستنبویه»، یک سیب و یا یک دسته گل که بهایی ندارد، هدیه می‌دهند، اما همین ارمغانهای کم بها، از ایشان گران قدر می‌نماید.

شیوهٔ مسواک زدن دندانها نیز از موضوعاتی است که غالباً مورد توجه ادب نویسان قرار گرفته، و وشاء هم این بحث را فرو نگذاشته است (ص ۲۷۴).

در مبحث مفصلی که به وصف ظریفان اختصاص دارد، بسیاری از مسائل گذشتهٔ کتاب تکرار می‌شود، اما انبوهی نکتهٔ جالب توجه و تازه در آن آمده که می‌تواند منبع سرشاری برای مطالعات جامعه شناختی باشد. اخلاق و آدابی که برای ادیب در اینجا یاد شده، گاه چندان دشوار و گسترده و دست و پاگیر است که بی‌اختیار خواننده را به یاد نجیب‌زادگان قرون گذشتهٔ اروپایی می‌اندازد: مرد ظریف باید بر هر آنچه مکرمت افزاید، سخت پای بفشارد، از گناهان پست بپرهیزد، سخن کسی را قطع نکند، به چیزی که کسی می‌خواند، سرنکشد، به راز کسان گوش ندهد، از آنچه نمی‌داند، سخن نگوید، ... زیرا ظریفان، امیران مجالسند و همه به ایشان می‌نگرند، ... خلط از سینه برنمی‌آورند، آب دهن نمی‌افکنند، خمیازه نمی‌کشند، آب بینی را بالا نمی‌کشند، آروغ نمی‌زنند (ص ۲۸۴، ۲۸۵). هر جا که دلشان خواست، نمی‌نشینند، حتیٰ در بسیاری از اماکن عمومی آب نمی‌خورند، در بازار و دکان و سر راه لب به غذا نمی‌زنند (ص ۲۸۵). حمام رفتن ایشان نیز آیینها دارد، مثلاً بر نطعی می‌نشینند تا عرق از پوست بیرون زند. آنگاه عرق بدن را گرد می‌آورند و وزن می‌کنند. اما این کار مخصوص نجیب زادگان و «ادیبان فیلسوف» است، نه ظریفان عادی که اگر بدین کار دست زنند، حمل بر سبکساری می‌شود (ص ۲۸۷). برای رفتن به کوی و بازار، هرگز نباید ظریفان بر خر کرایه سوار شوند (همانجا). خلاصه، کمال ظرافت در چند نکته نهفته است: مرد باید عطری به خود زند که بوی خوشش آشکار گردد، جامه‌هایش و به خصوص گریبان پیراهنش نباید چرکین باشد، ظاهر جامه باید منظم و یک نواخت باشد و پارگی و سوراخ در آن نباشد (ص ۲۸۸).

معانی دیگری که دربارهٔ ظریفان آمده، یا برای رسیدن به درجهٔ کمال در ظرافت به آنان پیشنهاد شده، فهرست‌وار چنین است: اشعار خاص ظریفان (ص ۲۹۶)، چگونگی درود فرستادن در نامه‌ها به شعر (ص ۳۰۴)، ابیاتی که در آغاز و عنوان نامه‌ها می‌آید (ص ۳۰۶)، نقش و نوشتهٔ نگین (ص ۳۰۹)، نقش و نوشتهٔ مهر (ص ۳۱۱)، آنچه به روی لباسها می‌توان نوشت (خاصه قلنسوه و بیشتر جامهٔ زنان) (ص ۳۲۱)، آنچه روی زنار می‌توان نوشت (ص ۳۲۷)، آنچه شایستهٔ نوشتن بر روی بالش و رواندار است (ص ۳۳۱)، نوشتهٔ روی کفش (ص ۳۴۰) و قدح و جام (ص ۳۴۸) چگونگی آراستن سینی میوه و نقش روی سینی (نقش زیبای یک سینی که هدیهٔ مردی ایرانی بوده، نظر او را جلب کرده است، نک: ص ۳۴۶)، نقش و نگار و نوشتهٔ روی ظروف سیم و زر (ص ۳۵۲)، نقش و نوشتهٔ روی چوب دستی، عصا، سرنا، طبل، دف، نای (ص ۳۵۵) و روی قلم (ص ۳۵۸).

ادب عاشقانه: عشقهای بی‌آلایش به وصال نارسیده، از روزگار جاهلیان، در افسانهٔ عنتره مشهور بود. طی سده‌های ۱ و ۲ ق شاعرانی چند پدید آمدند که در شمار مشاهیر عشاق و غزل سرایان بزرگ عرب قرار گرفتند. زندگی این عشاق غالباً یکسان است: پیوسته چنین است که قوم و قبیلهٔ عاشق یا معشوق، مانع وصال یا باعث جدایی می‌شوند و شاعر، و گاه نیز معشوق او در سوز و گداز عشق جان می‌بازند. نامهای قیس ـ لُبنیٰ، جمیل ـ بُثَینه، کُثَیّر ـ عزّه و به خصوص مجنون ـ لیلیٰ از همه مشهورترند. این عشقهای دل انگیز، از یک سو، از جسم تهی شد و سر از ادب صوفیانه درآورد و از سویی به کتابهای عظیم ادب ـ ادبیات، چون *الاغانی* و *الزهرة* و سپس به آیین ادیبان و ظریفان نفوذ کرد. این معنی سرانجام در کتاب وشاء یکی از شیوه‌های عمدهٔ ادب شد و وی بیش از ۷۰ صفحه از کتاب خویش را به این امر اختصاص داده است. از نظر او، عشق، کورهٔ گدازنده‌ای است که چون مرد در آن افتد، لاجرم همهٔ پلیدیها از تن و روانش زدوده می‌شود. «آنچه مرد ظریف را می‌آراید، وقار و فروتنی، ... و از همه مهم‌تر عشق ورزی و سوز و گداز بسیار است. ادیب (این کلمه را به جای ظریف به کار برده) هیچ گاه از عشق خالی نیست، زیرا عشق منبع صفای دل، روشنی ذهن، دلیری، ... و خلاصه خوش زبانی است» (ص ۱۲۱). وی آنگاه در تأیید سخن خویش چندین روایت و حکایت نقل می‌کند. بدیهی است که آثار عشق باید در چهره و حتیٰ رفتار مرد ادیب ظاهر باشد: «لاغری، بیماری، روی زردی، بی‌خوابی و ...» این است علامات عشق در «صاحب ادب» (ص ۱۲۴، همراه با چندین روایت). پس از آن وشاء به ذکر مشاهیر عشاق عرب، وصف عشق، حالات گوناگون آن، ماجراهای عشاق و ... می‌پردازد (نک: ص ۱۳۳ـ۱۸۸).

ادب دینی ـ صوفیانه: می‌توان این مبحث را به آسانی از آنچه تاکنون ادب خوانده‌ایم، جدا کرد و جایی دیگر، مورد بررسی قرار داد، اما گسترش و عظمت این فرهنگ دینی در سده‌های ۲ و ۳ ق از یک سو و آمیختگی نسبی آن با ادب عام از حدود سدهٔ ۵ ق به بعد از سوی دیگر، ایجاب می‌کند که مختصراً به آن اشاره شود:

از آغاز سدهٔ ۲ ق که رفتار و کردار و اقوال حضرت پیامبر(ص) در مجموعه‌هایی گرد می‌آمد، یا در مجموعه‌های بزرگ‌تری تکمیل می‌شد، الگوهایی در دسترس همگان قرار گرفت که می‌توانستند بر اساس آنها روابط خود را هم نسبت به خالق متعال نظام بخشند و هم نسبت به جامعه. اینک مرد مسلمان، برای زندگی روزمره و یا چگونگی برخورد با افراد و پدیده‌های زندگی و نیز برای منش اخلاقی خود، قواعدی از پیش ساخته دارد که به زحمت می‌تواند از آنها عدول کند. در این

مجموعه‌ها، از امور خاص شریعت و واجبات دینی که بگذریم، بقیه را می‌توان به دو دستهٔ بزرگ بخش کرد: توصیه‌های اخلاقی و توصیه‌های اجتماعی. ساخت ظاهری این فرمانهای دینی، با اندرزها و آیینهای ادب غیردینی مشابه است، اما در ژرف ساخت است که با هم تفاوت ذاتی دارند. اگر ادب رفتاری و ادب اخلاقی سعادت دنیوی انسان را هدف خود ساخته، الگوهای حدیث سعادت اخروی را در نظر دارند. دایرهٔ ادب دینی بسیار گسترده است و تقریباً همهٔ مضامین ادب اخلاقی و رفتاری را در بردارد. بدین سان، احادیث نبوی که در سدهٔ ۳ ق از دو منبع کتبی و روایات شفاهی، مدون و حجم آن بسیار عظیم شده بود، هم به اخلاقیات مؤمنان می‌پرداخت و مثلاً پاکی ایمان، استواری اعتقاد، آراستگی و شایستگی، آرایش و وقار، خوش‌رفتاری و خوش‌رویی و صداقت را به مؤمنان توصیه می‌کرد و هم به امور شخصی ایشان توجه داشت و مثلاً به پاکیزگی تن و جامه، آداب لباس پوشیدن و غذا خوردن و سفر کردن و حتیٰ شیوهٔ مسواک زدن آنان عنایت می‌ورزید، زیرا همهٔ این امور، در سنت پیامبر اکرم(ص) که «مجمع الآداب» است الگویی دارد (قس: مایر، 484 به بعد).

از این فرهنگ ارجمند، در سدهٔ ۳ ق چندین اثر بزرگ پدیدار شد. شاید مهم‌ترین آنها *الادب المفرد* اثر بخاری (د ۲۵۶ ق) باشد که نمونهٔ شایسته‌ای از اخلاق انسانی در یک جامعهٔ اسلامی است. کتاب شامل ۶۴۴ باب است و به شیوهٔ محدثان هر حدیث با سلسلهٔ سند آغاز می‌شود و هر سخنی یا عملی که در آن باب از شخص رسول اکرم (ص) یا صحابهٔ او صادر شده، نقل می‌شود. این معانی معمولاً دسته دسته به یکی از آیات الٰهی پیوند می‌یابد. مثلاً ذیل آیهٔ «وَ وَصَّیْنَا الْإِنْسانَ بِوالِدَیْهِ إِحْساناً» (احقاف ۱۵/۴۶)، این ابواب آمده است: ۱. بزرگواری و بخشندگی مادر، ۲. بزرگواری و بخشندگی پدر، ... ۵. نرم گویی با والدین، ... این مضامین تا باب ۲۵ ادامه می‌یابد و از آن پس بحث به صلهٔ رحم می‌رسد و در خلال آن به رابطهٔ مسلمانان با همسایه، خادم و... می‌پردازد. برخی از عناوین جالب توجه دیگر عبارتند از: خنده (باب ۱۲۶)، مشورت (باب ۱۲۹)، پرنده در قفس (باب ۱۷۸)، اسراف در مال (باب ۲۰۷)، هزینه بر مرمت ساختمان خانه (باب ۲۰۹) و ...

نویسندهٔ دیگری که در همین زمان در باب تدوین ادب دینی و ادب صوفیانه شهرت یافته، محاسبی (د ۲۴۳ق) است که کتاب *آداب النفوس* او را می‌توان نخستین کتاب مستقل در باب ادب دینی ـ اخلاقی به شمار آورد. گرایش محاسبی به اخلاق و آیینهای صدراسلام و سنتهای اصیل عربی و پرهیز او از اخلاق ایرانی نوظهور در جامعهٔ بغداد چندان آشکار است که محقق کتاب در مقدمه می‌نویسد: دوران عباسی به دست فارسیان که آیینهای خویش را در جامعهٔ عراق رواج داده بودند، به فساد کشیده شده بود؛ اما زاهدان اهل سنت از پای ننشستند و بر آن شدند که نص سنت را با روح معنوی آن در آمیزند و نخستین کسی که در این باب دست به تألیف زد، محاسبی بود که پیش از غزالی، عنصر معنوی و نفسانی اسلام را در فقه نیز دمید (نک: عطا، ۶ـ ۸). تعالیم و تحقیقات و حتیٰ سلوک محاسبی مقید به این شرط است که سرانجام به آخرت بپیوندد. پس او سر آن دارد که اجتماعش، اجتماعی دینی، علمی و متعهد به رفتار و خلقیات صحابه باشد. به این سبب است که اخلاق پاک صدر اسلام را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد و آن را به همگان توصیه می‌کند (ص ۳۵ـ ۳۹؛ نیز نک: عطا، ۱۰).

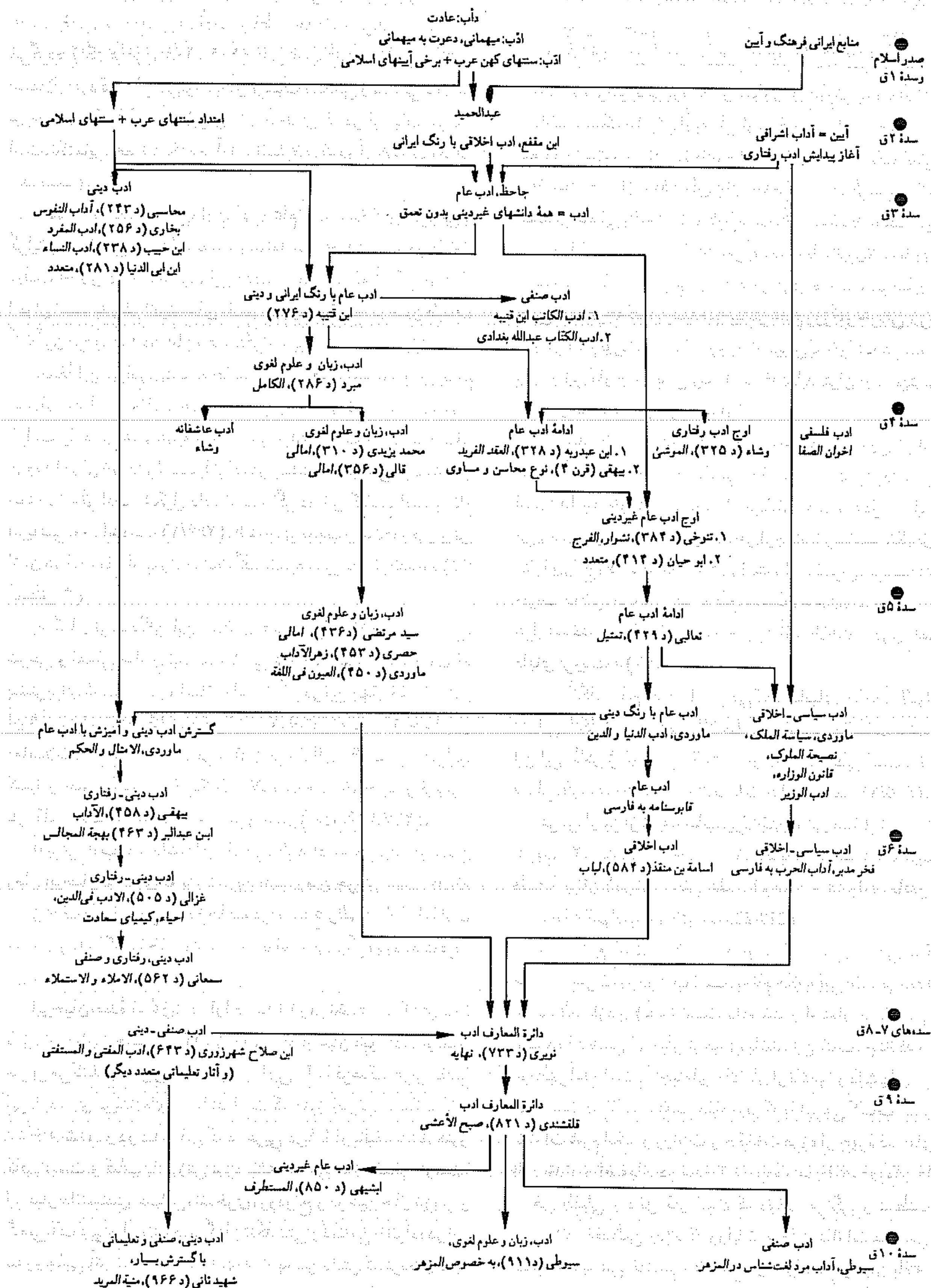
عبدالملک ابن حبیب اندلسی (د ۲۳۸ ق) که در باختر جهان اسلام می‌زیسته، تعالیم اخلاقی پیامبر(ص) را، تنها در مورد زنان گرد آورده، و در کتاب *ادب النساء* یا *الغایة و النهایة* نهاده است. انبوهی حدیث (سلسلهٔ سندها ذکر شده است) که در میان آنها احادیث نامعتبر نیز وجود دارد، بر اهمیتی که اسلام برای امر زنان قائل بوده، دلالت دارد. همین شیوه و همین موضوع در کتاب *عشرة النساء* نسایی (د ۳۰۳ ق) ادامه یافته است.

هنوز سدهٔ ۳ ق پایان نیافته بود که ادب دینی در فضایی بسیار گسترده‌تر و شاداب‌تر با رگه‌هایی از ادب عام درآمیخت و در آثار بی‌شمار ابن ابی الدنیا (د ۲۸۱ق) متجلی شد.

ابن ابی الدنیا علاوه بر آنکه پارسایی حدیث دان و فقیه بود، در شعر و ادب نیز دانش بسیار داشت، چندانکه آموزش فرزندان خلیفه به او واگذار شده بود. به همین سبب، آثار او را گه‌گاه گرایشهای ادیبانه طراوت بخشیده است. بین ۱۰۰ تا ۳۰۰ کتاب به او نسبت داده‌اند (نک: هـ د، ابن ابی الدنیا) که دست کم ۵۰ تای آنها به موضوعات ادب مربوط است. عنوان برخی از آنها چنین است: اخلاق، اخوان، همسایگان، میهمانی، مروت، مکارم اخلاق، ادب، نوادر، تیراندازی و ... (نک: خلف، ۸۷ـ ۱۱۰). وی مثلاً در کتاب *الصمت و آداب اللسان* (ص ۱۷۳ به بعد) به دو موضوع که از مباحث اصلی ادب است، می‌پردازد: خاموشی گزیدن به هنگام و پرهیز از سخن بیهوده که از زمان ابن مقفع، پیوسته فصل مهمی از کتابهای ادب را تشکیل می‌داده است؛ افزون بر آن، زبان دانی و سخنوری نیز البته از مهم‌ترین هنرهایی است که ادیب باید به آنها آراسته باشد. اما ادیب ابن‌ابی‌الدنیا هیچ گاه آرمانهای دینی خویش را فراموش نمی‌کند. همهٔ هنرهای این جهانی به آن منظور فراهم می‌آیند که سعادت اخروی را تأمین کنند. یکی از زیرکیهای ادیب متدین آن است که بتواند به یاری خرد و هوش خویش از چنگ مظاهر فریبندهٔ سرای فانی بگریزد.

ادب صوفی: نهضت فرقه‌های صوفیه که از سدهٔ ۲ ق آغاز شده بود، نخست با زهد و پارسایی تفاوت چندان نداشت. به همین سبب مدت یکی دو قرن آداب ایشان از آداب دینی جدا نبود. اما همینکه تصوف از فلسفهٔ ایران و هند و مسلک رواقی و اشراقی یونان اثر پذیرفت، مکتبی خاص خود گردید و آداب و سننی که در اسلام سابقه نداشت، در آن پدیدار شد.

اعمال صوفیه را معمولاً به ۳ گونه بخش کرده‌اند: ۱. اعمال ظاهری (نماز و روزه و ...). ۲. ریاضتهای دشوار چون چله‌نشینی که با رفتار عامهٔ مسلمانان تفاوت دارد. ۳. مجموعهٔ آداب و شعایر که خود آن را



صدر اسلام و سدهٔ ۱ ق
دأب: عادت
اَدْب: میهمانی، دعوت به میهمانی
اَدَب: سنتهای کهن عرب + برخی آیینهای اسلامی
منابع ایرانی فرهنگ و آیین
عبدالحمید
امتداد سنتهای عرب + سنتهای اسلامی
سدهٔ ۲ ق
ابن مقفع، ادب اخلاقی با رنگ ایرانی
آیین = آداب اشرافی
آغاز پیدایش ادب رفتاری
سدهٔ ۳ ق
ادب دینی
محاسبی (د ۲۴۳)، آداب النفوس
بخاری (د ۲۵۶)، ادب المفرد
ابن حبیب (د ۲۳۸)، ادب النساء
ابن ابی الدنیا (د ۲۸۱)، متعدد
جاحظ، ادب عام
ادب = همهٔ دانشهای غیردینی بدون تعمق
ادب عام با رنگ ایرانی و دینی
ابن قتیبه (د ۲۷۶)
ادب صنفی
۱. ادب الکاتب ابن قتیبه
۲. ادب الکتّاب عبدالله بغدادی
ادب، زبان و علوم لغوی
مبرد (د ۲۸۶)، الکامل
سدهٔ ۴ ق
ادب عاشقانه
وشاء
ادب، زبان و علوم لغوی
محمد یزیدی (د ۳۱۰)، امالی
قالی (د ۳۵۶)، امالی
ادامهٔ ادب عام
۱. ابن عبدربه (د ۳۲۸)، العقد الفرید
۲. بیهقی (قرن ۴)، نوع محاسن و مساوی
اوج ادب رفتاری
وشاء (د ۳۲۵)، الموشیٰ
ادب فلسفی
اخوان الصفا
اوج ادب عام غیردینی
۱. تنوخی (د ۳۸۴)، نشوار المحاضرة، الفرج
۲. ابو حیان (د ۴۱۴)، متعدد
سدهٔ ۵ ق
ادب، زبان و علوم لغوی
سید مرتضی (د ۴۳۶)، امالی
حصری (د ۴۵۳)، زهرالآداب
ماوردی (د ۴۵۰)، العیون فی اللغة
ادامهٔ ادب عام
ثعالبی (د ۴۲۹)، تمثیل
گسترش ادب دینی و آمیزش با ادب عام
ماوردی، الامثال و الحکم
ادب عام با رنگ دینی
ماوردی، ادب الدنیا و الدین
ادب سیاسی ـ اخلاقی
ماوردی، سیاسة الملک، نصیحة الملوک، قانون الوزارة، ادب الوزیر
ادب دینی ـ رفتاری
بیهقی (د ۴۵۸)، الآداب
ابن عبدالبر (د ۴۶۳) بهجة المجالس
ادب عام
قابوسنامه به فارسی
ادب دینی ـ رفتاری
غزالی (د ۵۰۵)، الادب فی الدین، احیاء، کیمیای سعادت
ادب اخلاقی
اسامة بن منقذ (د ۵۸۴)، لباب
سدهٔ ۶ ق
ادب سیاسی ـ اخلاقی
فخر مدبر، آداب الحرب به فارسی
ادب دینی، رفتاری و صنفی
سمعانی (د ۵۶۲)، الاملاء و الاستملاء
سده‌های ۷ ـ ۸ ق
ادب صنفی ـ دینی
ابن صلاح شهرزوری (د ۶۴۳)، ادب المفتی و المستفتی
(و آثار تعلیماتی متعدد دیگر)
دائرة المعارف ادب
نویری (د ۷۳۳)، نهایه
سدهٔ ۹ ق
دائرة المعارف ادب
قلقشندی (د ۸۲۱)، صبح الأعشی
ادب عام غیردینی
ابشیهی (د ۸۵۰)، المستطرف
سدهٔ ۱۰ ق
ادب دینی، صنفی و تعلیماتی
با گسترش بسیار،
شهید ثانی (د ۹۶۶)، منیة المرید
ادب، زبان و علوم لغوی،
سیوطی (د ۹۱۱)، به خصوص المزهر
ادب صنفی
سیوطی، آداب مرد لغت‌شناس در المزهر

«آداب استحسانی» می‌خوانند و شامل معانی گوناگونی چون خرقه، عصا، رقص، سماع، وجد، آداب رباط و خانقاه و مرید و مراد و ... می‌گردد (نک: همایی، ۱۰۸- ۱۰۹). این ادب آنقدر خاص است و استقلال دارد که دیگر نمی‌تواند با آن فرهنگ همگانی و شادابی که ادب می‌خوانیم، یکجا گرد آید (برای آثار متعددی که در این باب موجود است، نک: مایر، جم؛ نیز نک: هـ د، آداب السلوک، که در آن ۸ کتاب معرفی شده است).

سدهٔ ۴ ق، ادب فلسفی، اوج ادب عام: در سدهٔ ۴ ق، گروهی با گرایشهای فلسفی در بغداد و بصره پدید آمدند که قصدشان در درجهٔ اول تهذیب اخلاق در جامعه بود. این هدف موجب شد که آن گروه، با نام اخوان الصفا به رغم اندیشه‌های فلسفی و روشنفکرانه، در میان طبقات گوناگون مردم، حتیٰ دهقانان و صنعتگران و پیشه‌وران نیز راه یابند.

فلسفهٔ این «برادران» که به جامعه توجه خاص داشت، ناچار بود هم آیینهای اصلی اخلاقی، چون جوانمردی و مروت و خردپروری و کرامت را تعلیم دهد و هم به علوم خاص زبان، عنایت ورزد؛ بدین سان گروه «اخوان» به دایرهٔ ادب پا نهاد. در *رسائل* ایشان یکی از بخشهای عمده را علم ادب تشکیل داده است. اگر در این کتاب، ادب به نام «ریاضی» خوانده شده (۲۶۶/۱)، البته جای تعجب نیست؛ دو قرن پیش از آن هم ابن مقفع ادب را، چنانکه گذشت، به همین نام خوانده بود (نک: *المنطق*، ۳).

به گمان نویسندگان این *رسائل*، علوم بشر از ۳ بخش ریاضی، شرعی و فلسفی خارج نیست. ریاضی عبارت است از علم آداب که بیشتر برای کسب معاش و اصلاح امر زندگی در این جهان مفید است و آن ۹ گونه است: ۱. کتابت و قرائت، ۲. لغت و نحو، ۳. حساب و معاملات، ۴. شعر و عروض، ۵. زجر و فال، ۶. سحر و عزایم، کیمیا و حیل (شیمی و فیزیک)، ۷. پیشه‌ها، ۸. خرید و فروش، بازرگانی و کشاورزی و ...، ۹. سیر و اخبار (نک: ۲۲۶/۱-۲۲۷).

آمیزش ادب با برداشتهای فلسفی، البته ادامه می‌یابد. در همین زمان ابوحیان توحیدی که بزرگ‌ترین ادیب زمان خویش است، فلسفه را نیز هدف کار خود می‌سازد (خاصه در *الامتاع و المؤانسة*). اما ادب فلسفی از دایرهٔ کار ما خارج است و می‌تواند جای دیگر مورد بحث قرار گیرد.

ابوحیان، سدهٔ ۴-۵ ق: در اواخر سدهٔ ۴ و در نخستین سالهای سدهٔ ۵ ق، ابوحیان توحیدی (د ۴۱۴ ق) است که از میان انبوه ادب نویسان سر بر می‌کشد و آخرین شاهکارهای ادبی را به فرهنگ عربی تقدیم می‌دارد. وی نویسنده‌ای بی‌مانند است که هنوز قدرش آنچنانکه باید شناخته نشده، و دو سه کتابی که به عربی دربارهٔ او تألیف شده، هنوز کافی نیست و کتاب با ارزش برژه بیشتر در پی آثار فلسفی اوست. ابوحیان دانشمندی حساس، تندخوی، زودرنج و در عین حال تیزبین و گاه بی‌باک و بی‌مبالات بود. بی‌گمان تنگدستی و گمنامی خانواده در این تندرویها بی‌تأثیر نبوده است. با اینهمه، او به یمن دانش گسترده‌ای که به شیوهٔ ادیبان در همهٔ زمینه‌ها کسب کرده بود، توانست به دربار وزیران بزرگ چون صاحب بن عباد و ابن عمید راه یابد، اما از همه جا طرد شد و سالهای آخر عمر را در تنهایی به کار تألیف گذراند. شاید از سر نومیدی و سرخوردگی بود که در بسیاری از آثارش به انتقاد از بزرگان پرداخت. سبک نگارش او به کلی از سبک پر تصنع صاحب و ابن عمید متفاوت است و بیشتر شیوه‌ای جاحظ وار دارد که اینک، یعنی حدود ۱۵۰ سال بعد، از پراکنده‌گوییهای جاحظ دوری گرفته، و انسجام و تسلسلی منطقی یافته است و گویا تحت تأثیر سبک «سخف» نویسان و هرزه درایان، و خاصه عیاران معروف به «ساسانیون» که با وی رابطه داشتند، به جامعه و مردم آن نزدیک‌تر گردیده است. ابوحیان در مقام ادیبی که به درجهٔ کمال رسیده، به بیشتر علوم روزگار خویش سر می‌کشد و از هر کدام بهره‌ای در قالب روایات شیرین به خواننده عرضه می‌کند. وی در این کار چنان پیش رفته است که شاید بتوان او را بهترین نمونهٔ ادیب در سده‌های ۴ و ۵ ق به شمار آورد.

در میان آثار او، کتاب *البصائر* نمونهٔ جالب توجهی از ادب عام است. وی در آغاز کتاب مضامینی را که مورد بحث قرار داده، برشمرده است: «آنچه خوانندهٔ خردمند از بوستان ادب و عقل در این کتاب می‌یابد، چنین است: لفظ استوار، سخن ارجمند، نثر شایسته، نظم دل‌انگیز، مثلهای رایج، بلاغت، خطبه‌های آراسته، ادب شیرین، پرسشهای دقیق، جواب حاضر، مجادله، دلیل قاطع، موعظه، حجت، ... اندرز، نادره، ... هزل آمیخته به جدّ، رای برگزیده و نیز آثار بلاهت و ذوق ناهنجار و دلهای فروبسته» (۵/۱).

وی آنگاه منابع خود را ذکر می‌کند: کتابهای جاحظ، *النوادر* ابن اعرابی، *الکامل* مبرد، *عیون‌الاخبار* ابن قتیبه، *مجالسات* ثعلب، کتاب ابن ابی طاهر (*المنظوم و المنثور* او که هنوز خطی است)، *الاوراق* صولی، *الوزراء* جهشیاری و *الجوابات* قدامة بن جعفر (۵/۱-۶).

غرض او نیز از تألیف کتاب، پرداختن به این مسائل است: ۱. قرآن کریم، ۲. سنت، ۳. خرد، ۴. تجربه، ۵. سیاست عجم، ۶. فلسفهٔ یونان (دربارهٔ روش علمی ابوحیان و دشواری یافتن آن در مجموعهٔ عظیم ادب او، نک: برژه، 225-219).

آنچه لازم است اینک مورد توجه قرار گیرد، کتابی شگفت و حکایتی حیرت‌آور در ادب است، به نام *حکایة ابی القاسم البغدادی* که به ابومطهر ازدی (هـ م) نسبت داده شد و احتمال بسیار می‌رود که نویسندهٔ آن همین ابوحیان توحیدی باشد. این کتاب، چنانکه در مقالهٔ ابومطهر آمده است، گنجینه‌ای مالامال از نکته‌ها و دانشهای مربوط به ادب است در قالب حکایتی مقامه‌وار که با انبوهی کلمات مستهجن و اشارات شرم انگیز و روایات و حکایات هرزه از چهرهٔ قشرهای فساد آلود بغداد و اصفهان در سدهٔ ۴ ق پرده برمی‌دارد. قهرمان داستان، شیخی طفیلی و دغل کار است که دنیایی هرزگی و شیطنت از او سرمی‌زند. مصطفیٰ جواد که روایات و حتیٰ عبارات مشابهی در دو کتاب *حکایة ابی القاسم* و *الامتاع و المؤانسة* ابوحیان یافته، معتقد

است که نویسندهٔ *حکایة* کسی جز ابوحیان نیست (نک: طه، ۱۵).

در دو کتاب *الامتاع* (ابوحیان، ۱۸۳/۲) و *حکایة* (ابومطهر، ۷۸) روایت نسبتاً مفصلی نیز آمده است که ظاهراً بر یکی بودن نویسندهٔ دو کتاب دلالت دارد. نویسندهٔ روایت گزارش می‌کند که در ۳۶۰ ق در محلهٔ کرخ بغداد (سال ۳۰۶ در *حکایة* تحریف است)، صدها تن کنیزک و خواننده و نوازنده شمارش کرده است. گزارش، حالتی کاملاً شخصی دارد و اگر ابو مطهر آن را از *الامتاع* نقل کرده بود، شاید سخن را با «گفته‌اند» یا «شنیده‌ام» و یا عباراتی نظیر آنها آغاز می‌کرد و آن را این چنین گستاخانه به خود نسبت نمی‌داد. هر چند که باز می‌توان گفت نویسندهٔ *حکایة*، وقتی که در قالب طفیلی شیادی در می‌آید، دیگر از ربودن اشعار و روایات این و آن ابایی ندارد و بنابر این، روایت بالا هم یکی از آن قطعاتی است که مؤلف گمنام، از آثار ابوحیان نقل کرده است. با اینهمه، باید گفت که در این روایت، لحن گفتار آن، به رغم معدود بودن کلمات مستهجن و گزنده، چنان است که خواننده هیچ تفاوتی میان نثر آن و بقیهٔ کتاب احساس نمی‌کند.

حال اگر باور داشته باشیم که مؤلف *حکایة ابی القاسم*، ابوحیان است، ناچار این سؤال پیش می‌آید که چگونه فیلسوفی دانشمند و خردمند ـــ هر چند نومید و سرخورده ـــ ممکن است کتابی بنگارد که زبان آن، زبان هرزه‌ترین عیاران است، محیط آن، از هرگونه اخلاق و خرد تهی است، بازیگران آن، ثروتمندان بی‌مایهٔ کم خرد اصفهان و بغدادند و قهرمان آن، شیادی مفتخواره و زبان باز و متظاهر به آداب دینداری؟ چرا اینهمه دانش، اینهمه آگاهی از همهٔ علوم و هنرهای زمان، از شعر و نثر و روایت گرفته تا انواع آوازها و عطرها و بازیها و ورزشها را وی تقدیم طفیلی بی‌مقدار بغدادی کرده است؟ اگر کتاب به راستی از آن ابوحیان باشد، جز این نمی‌توان گفت که او به عمد، آن دانش و هنر مردم ساز فرهنگ آموز را که نتیجه‌اش می‌بایست اصلاح این دنیا باشد، به کوره راهی ناهنجار کشانیده تا از جامعهٔ فساد آلودی که از پذیرفتن مردان بزرگ عاجز است، انتقام گیرد. زیرا آن ادب فاخر که ایده‌آل سدهٔ ۴ ق است و همهٔ بزرگان روزگار بدان آراسته‌اند، فریبی است که به آسانی می‌تواند دست‌افزار طفیلیان گردد. سرابی است که شیخی حیله‌گر می‌تواند به یاری آن، جامعهٔ فرهیختگان و ادب‌آموختگان را بازیچهٔ خویش سازد. ادب اینک از قلهٔ فخر به گندزار میخوارگان افتاده، و ابوحیان، زمانهٔ خویش را به ریشخند گرفته، و سیلی تحقیری به گونهٔ مردمان بی‌خرد آن زده است.

ثعالبی: بهترین نمایندهٔ ادب عام در آغاز سدهٔ ۵ ق، بی‌گمان ثعالبی (د ۴۲۹ق) است که در *التمثیل و المحاضرة*، برنامه و فهرست موضوعهای ادب را عرضه کرده است: این کتاب کتابی است اسلامی ـ جاهلی، عربی ـ عجمی، شاهی ـ عامی و شامل است بر همه گونه مثل، نثر و نظم عالی خواه شوخی و خواه جدی، نکته‌ها و داستانهایی دربارهٔ خلفا، شاهان و وزیران، زاهدان، حکیمان، محدثان، فقها، فلاسفه، پزشکان و نیز لطیفه‌هایی از هرزه‌گویان و ظریفان، و یا حکایاتی دربارهٔ دهقانان و بازرگانان و پیشه‌وران، نبات و جماد، حیوان، ادوات و ابزارها،... و نیز شایست و ناشایست (محاسن و مساوی).

در این فهرست به روشنی می‌بینیم که چگونه سنت ادب عام، با همان مضامین سدهٔ ۳ ق جاحظ به ثعالبی و نیز تنوخی انتقال یافته است، اما شاید بتوان گفت که عمر ادب عام که به استثنای دین، همهٔ مظاهر اجتماع را در برمی‌گیرد، اینک رو به پایان است و پس از ثعالبی، کتاب ارزندهٔ دیگری که مستقلاً به این کار پرداخته باشد، پدید نیامد.

ماوردی: اگر ثعالبی را پایان این رشتهٔ طولانی می‌پنداریم، بدان سبب است که نیمهٔ اول این قرن، تحت سیطرهٔ ادب دینی ـ دنیایی ـ سیاسی ماوردی (د ۴۵۰ ق) قرار دارد. یکی از آثار عمدهٔ او که به ادب اخلاقی و ادب عام نزدیک‌تر است، کتاب *ادب الدنیا والدین* است که در آن، همراه با گرایشهای بارز دینی، رگه‌های ادب خالص هم دیده می‌شود: «نیکوترین امور، اموری است که به آنها کاردین و دنیا صلاح پذیرد،... و من در این کتاب به آداب هر دو (دین و دنیا)، پرداخته‌ام،... چیزی از آثار فقها و ادبا آورده‌ام، اما همه چیز در حد فهم مردم است،... سپس، به دنبال آن، امثال حکیمان و آداب بلیغان و شعر نقل کرده‌ام تا دلها بدان آرامش یابد، زیرا دل از سخن جدی لاجرم خسته می‌شود و نیاز به تنوع و آسایش دارد» (ص ۱۳).

در این گفتار، تأثیر ادب نویسان البته سخت آشکار است. ابواب کتاب نیز این نکته را تأیید می‌کند: فضل عقل، نکوهش هوای نفس، ادب علم، ادب دین، ادب دنیا و ادب نفس. بخش ادب نفس (ص ۲۲۹-۳۵۸) یک کتاب ادب اخلاقی کامل است. مرجع مؤلف پیوسته مآخذ دینی است، اما اخلاق ابن مقفع نیز در آن دیده می‌شود. یک بخش از آن به آداب کلام و خاموشی گزیدن اختصاص دارد که از مضامین عمدهٔ ادب اخلاقی و ادب دینی است. در آغاز «آداب پراکنده» (ص ۳۴۷) سخنی دارد که شیوهٔ ادب‌گرایانهٔ او را آشکارتر می‌سازد: «بدان که آداب را نمی‌توان سراسر فراگرفت و در یک‌جا جمع کرد، زیرا به سبب دگرگونی احوال و عادات، اختلاف و تنوع فراوان یافته است، پس هر کس ناچار است از آداب روزگار خود، هر اندازه که می‌تواند بیاموزد».

***قابوس نامه*:** سدهٔ ۵ ق، شاهد پیدایش نخستین و مهم‌ترین کتاب در ادب عام به زبان فارسی است. عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر که در اواخر این قرن در گذشته، کتاب *قابوس نامه* را برای فرزند خود گیلانشاه نوشت. این «کتاب پندها» (ص ۳) سراسر ادب اشرافی و حاوی همان مضامین کتابهای ادب عام و اخلاقی عربی است. کتاب با «شناختن ایزد متعال» آغاز شده، پس از اندرزهایی دربارهٔ طاعت، حق پدر و مادر، فروتنی، و... به زندگی روزمرهٔ اشراف زادگان می‌رسد و در آن به اموری چون آیین شراب خوردن، مزاح، عشق‌ورزی، گرمابه رفتن، نخجیر و چوگان و حرب کردن، مال اندوختن و خلاصه برده و اسب و ملک خریدن و مضامینی از این قبیل پرداخته می‌شود و سرانجام با آیین جوانمردی پایان می‌پذیرد. این کتاب در ادبیات فارسی اثر نسبتاً

گسترده‌ای داشته است و کسانی چون سنایی، عوفی، نظامی و عطار از آن نقل حکایت کرده‌اند (نک: یوسفی، ۱۹-۲۱).

ادب - ادبیات: در نیمهٔ اول همین قرن، حصری (د ۴۵۳ ق) دنبالهٔ کار ادیبان لغت شناس و زبان دان را گرفت و مجموعهٔ مفصلی در این باب در کتاب *زهرالآداب* گرد آورد. او خود در مقدمهٔ کتاب (۳/۱) اشاره می‌کند که بیشتر به زبان و ادبیات توجه داشته است. مبارک در پیش‌گفتار کتاب (۱۷/۱) می‌نویسد که *زهر الآداب*، در حقیقت دنبالهٔ *الکامل* مبرد، *البیان و التبیین* جاحظ، ادب الکاتب ابن قتیبه و *النوادر* ابوعلی قالی است. با این تفاوت که چون حصری ذوق ادبی نابی داشته، کتابش به صورت یک دائرة المعارف ادبی خالص درآمده، حال آنکه دیگران اهداف پراکندهٔ دیگری چون لغت، روایت، صرف و نحو نیز داشته‌اند.

ادب سیاسی - اخلاقی: نیمهٔ اول سدهٔ ۵ ق را نخست ثعالبی و سپس ماوردی به انبوهی کتاب در ادب سیاسی - اخلاقی آکنده‌اند، چندانکه این عصر، از حیث کثرت آثار سیاسی، با هیچ عصر دیگری قابل مقایسه نیست. ثعالبی که بیشتر به شعر شناسی و ادب دانی و شرح حال‌نویسی شهرت دارد، چندین کتاب در باب سیاست نوشته که اینک لااقل چهارتای آنها در دسترس است؛ هر چند که در نسبت دو کتاب به او تردید است، اما *آداب الملوک* و بخشی از *تحفة الوزراء* بی‌تردید از آن اوست. *آداب الملوک*، مانند همهٔ کتابهای مشابه شامل انبوهی اندرز، راهنمایی و توصیه برای پیراستگی اخلاق و کردار و رفتار پادشاهان است. منابع او که گاه در لابه‌لای کتاب ذکر شده، به خوبی نشان می‌دهد که وی رشته کتابهای کهن در آیین شهریاران را مطالعه کرده است. برخی از منابع او اینهاست: *اخبار انوشروان* (ص ۴۲)، *اخبار الوزراء* جهشیاری (ص ۴۵، ۴۶، ۱۲۹)، *الدرة الیتیمة* ابن مقفع (ص ۵۷، جم)، *کلیله و دمنه* (ص ۵۸، جم)، رسالهٔ ارسطو به اسکندر (ص ۸۶)، *کتاب الآیین* (ص ۱۸۲).

شیوهٔ کار ماوردی که حدود ۲۰ سال پس از ثعالبی درگذشته، با کار ثعالبی تفاوت فاحش دارد، زیرا او سیاست را امری فنی می‌انگارد و مسائل عملی و اجرایی آن را در جزئیات، با دقت تمام بررسی می‌کند و به همین جهت گاه از حدّ ادب سیاسی پا بیرون می‌نهد. *الاحکام السلطانیة* بیشتر شامل قوانین مملکت داری در سطوح مختلف است و کمتر به اخلاق فرمانروایان عنایت دارد؛ کتاب *الوزارة* نیز به رغم بیان برخی مبانی دینی و اخلاقی وزیر، باز به کتابهای سیاسی محض شبیه است. شاید تنها کتاب *تسهیل النظر و تعجیل الظفر* او به ادب نزدیک‌تر باشد، زیرا بخش اول آن، با دیدی فلسفی به اصول اخلاق نظری پرداخته است (نک: داوود، ۲۲-۲۳).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ق، نخستین کتاب مهم ادب سیاسی به زبان فارسی تألیف شده است. خواجه نظام الملک (د ۴۸۵ ق) در کتاب بی‌مانند *سیاست نامه*، از گنجینهٔ آثار عربی بهرهٔ تمام برده، و ادب سیاسی - اخلاقی را به زبانی بس شیوا عرضه کرده است. این کتاب «هم پند است، هم حکمت و مثل و تفسیر *قرآن* و اخبار پیغمبر علیه السلام و قصص انبیاء (ع) و سیر و حکایات پادشاهان عادل و از گذشتگان خبر است و از ماندگان سمر است و با اینهمه درازی مختصر است و شایستهٔ پادشاه دادگر است» (ص ۲۶۵-۲۶۶).

سدهٔ ۶ ق و پس از آن: از این پس سکوتی سنگین بر فرهنگ غیر دینی عربی سایه می‌افکند و دیگر از مردان نام آور خبری نیست. اما شاید بتوان از اسامة بن منقذ (د ۵۸۴ ق) و کتاب *لباب الآداب* او نام برد که بخشی از آن (ص ۲۲۷ به بعد) به ادب اخلاقی اختصاص دارد. این بخش شامل ۱۵ باب است و عنوانهای برخی از آنها چنین است: ادب (= اخلاق دینی - دنیایی)، کتمان سر، ادای امانت، فروتنی، مراعات همسایه، حفظ زبان، شکیبایی، ترک ریا، پرهیز از ستم، نیکوکاری و مدارا با مردم و تحمل آزار.

در همین زمان، مبارکشاه، معروف به فخر مدبر، کتابی به فارسی روان و شیرین نوشت و آن را *آداب الحرب و الشجاعه* نامید. بخش اول این کتاب، از نوع آداب الملوک با مضامین کهن ایرانی است و در آن از کرم و بخشش شاهان، خصال حمیده و رحمت ایشان، اندرز به آنان، آیین وزیر و رسول گزیدن و... سخن رفته. مثلها و حکمتهایی که این بخش را آراسته، همه از قول پادشاهان پیش و پس از اسلام ایران و گاه از قول بزرگان عرب است. بخش دوم به امور جنگی اختصاص دارد و به همین مناسبت به تعلیم سوارکاری و پرورش و تربیت اسب پرداخته (ص ۱۷۶-۲۳۸) که در نوع خود بی‌نظیر است.

در این چند کتاب اخیر سخن تازه اندک است. پس از آن هم، عصر دیرپای انحطاط در سکوت گذشت. در اواخر سدهٔ ۷ و آغاز سدهٔ ۸ ق، تنها کاری که از دست نویسندهٔ دانشمند، نویری (د ۷۳۳ ق) برمی‌آمد، آن بود که دامن ادب را فراهم چیند و به تبویب و حتیٰ قانونمند کردن آن بپردازد. بدین سان، کتاب عظیم او *نهایة الارب فی فنون الادب* دائرة المعارفی از همهٔ علوم رایج ادب در زمان او گردید؛ جز اینکه گویی برخی از مفاهیم وارد در حوزهٔ ادب، در زمان او بیهوده می‌نموده، و به همین سبب نویری از ذکر آنها خودداری کرده است. اما در هر حال، چگونگی عرضهٔ دانشها و دوری از تخصص (= آموختن کلیات هر دانش) و نیز مجموعهٔ اطلاعات موجود در آن، زیر چتر ادب قرار می‌گیرد. نویری در آغاز کتاب (۲/۱) تصریح می‌کند که هدف اصلی او «ادب» بوده است: «نخستین چیزی که از ذهنهای سالم برون می‌تراود... و کاتب (= مرد فرهیخته) به آن متوسل می‌شود، فن ادب است». به همین سبب او نخست به «صناعت کتابت» روی می‌آورد، اما ملاحظه می‌کند (۳/۱) که کتابت، بدون «صناعت آداب» به جایی نمی‌رسد. از این‌رو، در کار آداب رنج بسیار می‌کشد، تا سرانجام *نهایه* را می‌نگارد. کتاب *نهایه*، کلاً به ۵ «فن» و «اقسام و ابواب» متعدد تقسیم شده که عناوین آن ۵ فصل اینهاست: ۱. آسمان، آثار علوی، آثار سفلی (در آن از سال و ماه موسمها و اعیاد گوناگون و طبایع بلاد و اخلاق ساکنان آنها، ... خانه‌ها و قصرها و... سخن رفته است)؛ ۲. انسان (از

جمله شامل عشق، غزل، تبارشناسی، امثال، اخبار کهن عرب، چیستان پردازی، مدح، هجو، فکاهه، موسیقی، کنیز و ندیم، پادشاه و شرایط و وظایف او، دیگر بزرگان، امام، سیاست، قضا و ...)؛ ۳. حیوان (مجموعهٔ مفصلی در جانورشناسی)؛ ۴. نبات (گیاه‌شناسی)؛ ۵. تاریخ (تاریخها و قصه‌های کهن دینی، تاریخ اسلام تا زمان خود او).

پس از نویری، قلقشندی (د ۸۲۱ ق) کار دائرة المعارف نویسی در زمینهٔ ادب را ادامه داد و کتاب عظیم *صبح الاعشیٰ* را تدوین کرد. وی که خود عهده‌دار دیوان انشا در عصر ممالیک بود، سر آن داشت که همهٔ امور مربوط به این پیشه را بررسی و مدون کند. مقدمهٔ کتاب دربارهٔ صناعت دبیری و فضیلت دبیر و تشریح دیوان انشا و مقررات و وظایف کارمندان آن است. مقالات دهگانهٔ کتاب نیز شامل بیشتر دانشهایی است که دبیر به آنها نیاز دارد و نظیر آن در همهٔ کتابهای ادب عام یافت می‌شود. این کتاب که در زمینهٔ تاریخ و جغرافیا و به ویژه سازمان اداری و خاصه برید نیز سودمند است، از حیث هدف نویسنده به کتاب *ادب الکاتب* ابن قتیبه نزدیک می‌شود (قس: *بستانی*، ۶۶/۸).

شاید آخرین کتاب عمده‌ای که در زمینهٔ ادب عام تألیف شد، *المستطرف* تألیف ابشیهی (د ۸۵۰ ق) باشد که مؤلف خود در مقدمه، موضوع کتاب و محدودهٔ ادب را شرح داده است (۲/۱). وی ملاحظه می‌کند که دانشمندان بسیاری در ادب و موعظه و حکمت، کتابهای متعدد و مفصلی تألیف کرده، و در باب تاریخ، نوادر، اخبار، حکایات، نکته‌های لطیف و شعر سخنها گفته‌اند. اما هر کتاب بخشی از این موضوع را در بردارد و بقیه را باید در دیگر کتابها یافت. به این سبب او بهترین سخنها را در همهٔ آن موضوعها از کتابهای متعدد استخراج کرده، و در کتاب خویش جمع آورده است و امیدوار است که از این «احادیث، حکایات نیک، لطایف، ظرایف، شعر، لغت، جدّ و هزل و...» دل غمزده شادمان گردد (همانجا).

البته در فهرستی که او خود در آغاز کتاب داده (۳/۱)، هیچ موضوع تازه‌ای به چشم نمی‌خورد. سخن از مبانی اسلام آغاز شده، با علم و ادب، فضیلت، سکوت، سلطان، شایست و ناشایست، حسن معاشرت، خوراک و شراب و موسیقی و ... ادامه می‌یابد. اما در آخرین بابهای کتاب رنگ دین و جست‌وجوی سعادت اخروی آشکارتر می‌شود.

در پایان سدهٔ ۹ و آغاز سدهٔ ۱۰ ق، دانشمندی در مصر درخشید که در عصر انحطاط کاملاً استثنایی بود: سیوطی (د ۹۱۱ ق) در لابه‌لای بیش از ۴۰۰ کتابی که نوشته، بارها به اصول و فروع ادب اشاره کرده است. شاید بزرگ‌ترین کتاب او در علوم لغت، *المزهر* باشد که در آن بخشی را به «آداب مرد لغت شناس» اختصاص داده است (۳۰۲/۲). این بحث که می‌تواند در حوزهٔ ادب صنفی قرار گیرد، شامل توصیه‌ها و اندرزهایی است که معمولاً در کتابهای ادب یافت می‌شود؛ مثلاً یکی از معروف‌ترین مضامین ادب اخلاقی، یعنی سکوت بهنگام که پیوسته در کتابهای گذشته دیده‌ایم، اینجا نیز توصیه شده است (۳۲۳/۲).

در زمان ابن خلدون (د ۸۰۸ ق)، کم‌کم از وسعت دایرهٔ شمول ادب کاسته می‌شد و ادب تنها در مفهوم ادبیات (شعر و نثر و علوم زبان شناختی) منحصر می‌گردید. ابن خلدون می‌نویسد: ادب موضوعی نیست که در اثبات یا رد آن بتوان سخن گفت، بلکه نتیجهٔ آن موردنظر است که خود عبارت است از کسب مهارت در نظم و نثر. پس برای این منظور و ایجاد ملکه، مجموعه‌های شعر و نثر می‌پردازند و در آنها لغت، نحو، ایام عرب و انساب می‌نهند. از این رو در تعریف علم ادب گفته‌اند: ادب عبارت است از حفظ اشعار و اخبار عرب و فراگرفتن خوشه‌ای از خرمن هر دانش. وی معتقد است که فن موسیقی و آواز که نخست جزو ادب بوده، اینک از دایرهٔ آن بیرون است (ص ۵۵۳-۵۵۴).

در سدهٔ ۱۱ ق، نظر ابن خلدون دربارهٔ ادب، دیگر تثبیت شده است. بغدادی (د ۱۰۹۳ ق) در *خزانة الادب* می‌نویسد که علم ادب، شش است: لغت، صرف، نحو، معانی، بیان و بدیع (۵/۱). همین سنت است که اینک در حوزه‌های علمی تحت عنوان ادبیات ادامه دارد؛ اما لفظ ادبیات که اینک در ایران و ترکیه و گاه در کشورهای عرب زبان به کار می‌رود، کلمه‌ای نو ساخته است و زمانی رواج یافت که ترکان عثمانی در صدد ترجمهٔ لفظ «لیتراتور[1]» از فرانسه برآمدند. و لفظ ادبیات را معادل آن نهادند. سپس آن کلمه به بیشتر کشورهای عربی که هنوز تحت سیطرهٔ ایشان بود و نیز به ایران راه یافت. اما استعمال آن در زبان عربی اندک اندک فراموش شد و به جای آن دوباره، لفظ ادب و آداب به کار آمد که به گفتهٔ شارل پلا، برای آن لفظ فرنگی، ترجمهٔ نسبتاً شایسته‌ای است، زیرا بخش عظیمی از مفاهیم ادب عام و اخلاقی و رفتاری، با مفاهیم لیتراتور برابر است (نک: *بستانی*، ۶۸/۶؛ هر چند که امروز ــ در جهت مقابل ــ لفظ ادب را بیشتر به «کولتور[2]» ترجمه می‌کنند، نک: میکل، 38).

ادب دینی از سدهٔ ۵ ق به بعد: در این گفتار بحث دربارهٔ ادب صوفیانه و دینی مدّ نظر نیست. با اینهمه، از برخی اشارات گریز نیست، زیرا از نیمهٔ اول سدهٔ ۵ ق ملاحظه می‌شود که ادب به سوی دین گرایش می‌یابد و مثلاً دیدیم که ماوردی چگونه دستورها و توصیه‌های شرع را پایهٔ ادب موردنظر خویش می‌سازد. کار او در کتاب *الامثال و الحکم* به همین منوال است. از ۹۰۰ روایتی که در کتاب آورده، یک سوم حدیث نبوی است و دو بخش دیگر حکمت و شعر (نک: داوود، ۲۳).

در همین زمان، احمد بن حسین بیهقی (د ۴۵۸ ق) نیز کتاب *الآداب* خود را به همین شیوه می‌نگارد. موضوعهای کتاب او به راستی با کتاب *الموشیٰ* قابل قیاس است، مثلاً: اخلاق مرد فرهیخته، مروت، جوانمردی، صداقت، ... و نیز بسیار کارها که ممکن است در زندگی روزمره رخ دهد، چون آیین غذاخوردن، انواع خوراکها، آیین شست و شو، لباس پوشیدن، زیور بستن، عطر و خضاب زدن، آرایش مو و ... اما مؤلف الگوی همهٔ این موارد را در زندگی حضرت پیامبر (ص) باز یافته، و خوبی و بدی هر عمل را به حدیثی مؤید گردانیده است. بدین سان

---

1. littérature 2. culture

ملاحظه می‌شود که ادب عاری از دین قرنهای ۳ و ۴ ق اینک جامهٔ دین به تن می‌کند و لازم می‌آید که آداب فرهیختگان بر نمونه‌های اصیل اسلامی منطبق گردد (نک: ص ۲۷، جم).

اهداف و مضامین ابن عبدالبّر قرطبی (د ۴۶۳ ق) در کتاب *بهجة المجالس* با آنچه در کتاب بیهقی می‌بینیم، چندان تفاوت ندارد. وی هنگام استشهاد به یک قطعهٔ ۳ بیتی، خواسته معنای ادب را روشن سازد (۱۱۱/۱): ادیب تنها مردِ روایت و نادره و کلمهٔ نامأنوس، یا راوی شعر پیشوای نوخاستگان ابونواس و ابوتمام نیست، بلکه ادیب کسی است که فضیلت و مروت و عفاف نیز داشته باشد.

پس از آن، در اواخر این قرن، اخلاق و حکمت و فلسفه، گاه آمیخته با ادب در آثار غزالی (د ۵۰۵ ق)، خاصه در *احیاء علوم الدین* و *کیمیای سعادت* دیده می‌شود. اما از او رساله‌هایی در دست است که در صمیم ادب دینی ـ رفتاری قرار دارد. *الادب فی الدین* به راستی نام شایسته‌ای برای این رساله است. هدف غزالی در این اثر حفظ شعایر دین و وقار و جلال مرد مسلمان است. وی نزدیک به ۱۰۰ گونه «آداب» ذکر می‌کند که برخی عبارتند از: آداب مؤمن، آداب کاتب، عالم، شاگرد، معلم، حمام، اعیاد، تاجر، زن، مرد، همسایه، خادم، پیشه‌ور، سلطان و... (نک: ص ۱۳ به بعد).

حدود ۶۰ سال پس از آن، ادب دینی ـ رفتاری ـ صنفی در *الاملاء و الاستملاء* اثر سمعانی (د ۵۶۲ ق) جلوهٔ روشنی می‌یابد: گفتن و نوشتن حدیث، مجالس محدثان و رفتار و کردار آنان یا کسانی که به تعلم می‌پردازند، هیأت ظاهری ایشان، همه حاوی نکات دقیقی است که باید رعایت شود. بخش اول کتاب، آیین نوشتن حدیث است. سپس لباس و هیأت و آراستگی محدث (ص ۲۵)، مسواک زدن و ناخن گرفتن و کوتاه کردن سبیل (ص ۲۷، ۲۸)، پیچیدن عمامه (ص ۳۰، ۳۱)، عطری که باید به کار برد (ص ۳۱)، چگونگی سلام گفتن و رفتار با اهل مجلس (ص ۳۳) و پس از آن آداب تدریس، یعنی رو به قبله نشستن (ص ۴۴)، حتماً از روی کتاب درس دادن (ص ۴۶) و سخن را به حکایات و نوادر شیرین آمیختن (ص ۶۸)، همه شرح داده می‌شود. آداب مستملی (کسی که سخنان استاد را یادداشت می‌کند، نک: ص ۸۴ ـ ۱۰۸) و سرانجام آداب کاتب حدیث (ص ۱۰۸) و حتیٰ چگونگی قلم و دوات و کاغذ او با دقتی شگفت آور بیان شده است. در سدهٔ بعد ابن صلاح شهرزوری (د ۶۴۳ ق) کتاب *ادب المفتی و المستفتی* را در ادب دینی ـ صنفی می‌نگارد. اما پیداست که او خود در این کتاب از ابوالقاسم صیمری و *ادب المفتی و المستفتی* او تقلید کرده است (نک: ص ۱۳۷). اصولاً این نوع کتابهای تعلیمی، دامنه‌ای بس گسترده دارند. کتابهای تعلیم و تربیت خصوصاً از سدهٔ ۵ ق رواج یافت و سپس در آثار سمعانی و زرنوجی در سدهٔ ۶ ق، و خواجهٔ طوسی (*آداب المتعلمین*) در سدهٔ ۷ ق، و خلاصه شهید ثانی و دوانی در سدهٔ ۱۰ ق اوج گرفت.

رشتهٔ تعلیم و تربیت را اساساً باید در ادب دینی جای داد و هر دو را یکجا بررسی کرد (نک: حجتی، ۱۹-۲۱؛ نیز نک: هـ د، ذیل عنوانهای آداب‌البحث، آداب الحرب و الشجاعة، آداب مناظره، و دیگر کتابهای آداب).

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، *راههای نفوذ فارسی در فرهنگ زبان تازی*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ ابشیهی، احمد، *المستطرف*، قاهره، ۱۳۰۶ق؛ ابن ابی الدنیا، عبدالله، *الصمت و آداب اللسان*، به کوشش نجم عبدالرحمان خلف، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن خلدون، *مقدمه*، قاهره، المکتبة التجاریه؛ ابن درید، محمد، *جمهرة اللغة*، به کوشش رمزی منیر بعلبکی، بیروت، دارالعلم للملایین؛ ابن صلاح، عثمان، *ادب المفتی و المستفتی*، به کوشش موفق عبدالله عبدالقادر، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *بهجة المجالس*، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ابن عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن فارس، احمد، *مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۹ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، *ادب الکاتب*، به کوشش محمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ق/ ۱۹۲۵م؛ ابن مقفع، عبدالله، «الادب الصغیر»، «الادب الکبیر» (= الدرة الیتیمة)، ضمن *رسائل البلغاء* محمد کردعلی، قاهره، ۱۳۳۱ق/ ۱۹۱۳م؛ همو، *کلیله و دمنه*، بیروت، ۱۹۶۵م؛ همو، *المنطق*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۵۷ش؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوحیان توحیدی، *الامتاع و المؤانسة*، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۳۹-۱۹۴۴م؛ همو، *البصائر و الذخائر*، به کوشش احمد امین و احمد صقر، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۳م؛ ابومطهر ازدی، *حکایة ابی القاسم البغدادی*، بغداد، مکتبة المثنی؛ ابوهلال عسکری، *الصناعتین*، قاهره، ۱۳۲۰ق؛ همو، *دیوان المعانی*، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش یعقوب عبدالنبی، قاهره، الدار المصریة للتألیف و الترجمه؛ اسامة بن منقذ، *لباب الآداب*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م؛ بخاری، محمد، *الادب المفرد*، به کوشش قصی محب الدین خطیب، قاهره، ۱۳۷۹ق؛ بروکلمان، کارل، *تاریخ الادب العربی*، ترجمهٔ عبدالحلیم نجار، قاهره، ۱۹۷۴م؛ بستانی؛ بغدادی، عبدالقادر، *خزانة الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ بیهقی، ابراهیم، *المحاسن و المساوی*، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ بیهقی، احمد، *الآداب*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ تنوخی، محسن، *الفرج بعد الشدة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ همو، *نشوار المحاضرة و اخبار المذاکرة*، به کوشش عبود شالجی، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ثعالبی، عبدالملک، *آداب الملوک*، بیروت، ۱۹۹۰م؛ جاحظ، عمرو، *البخلاء*، به کوشش طه حاجری، قاهره، دارالمعارف؛ همو، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ همو، *تاج*، ترجمهٔ حبیب الله نوبخت، تهران، ۱۳۲۸ش؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ همو، «ذم اخلاق الکتاب»، ضمن *ثلاث رسائل*، به کوشش ی. فنکل، قاهره، ۱۳۴۴ق؛ همو، «صناعات القواد»، «المعاد و المعاش»، ضمن *رسائل الجاحظ*، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م، ج ۱؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین؛ حجتی، محمدباقر، مقدمه بر *آداب تعلیم و تعلم در اسلام* (ترجمهٔ *منیة المرید*) شهید ثانی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ حسین، طه، *فی الادب الجاهلی*، قاهره، ۱۹۷۷م؛ حصری، ابراهیم، *زهر الآداب*، به کوشش زکی مبارک، قاهره، ۱۳۷۲ق؛ خفاجی، محمد عبدالمنعم، *ابوعثمان الجاحظ*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ خلف، نجم عبدالرحمان، مقدمه بر *الصمت* (نک: هم، ابن ابی الدنیا)؛ خلیل بن احمد، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، قم، ۱۴۰۵ق؛ *دانشنامه*؛ داوود، محمد سلیمان، مقدمه بر *الوزارة* ماوردی، اسکندریه، ۱۳۹۶ق/ ۱۹۷۶م؛ ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، *زندگی و آثار جاحظ*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، دارصادر؛ سجادیه، محمدعلی، «چند نکته دربارهٔ ادب و ادیب»، آینده، ۱۳۶۵ش، س ۱۲؛ سمعانی، عبدالکریم، *ادب الاملاء و الاستملاء*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ سیوطی، *المزهر*، به کوشش محمد احمد جادموسی بک و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ شلحت، ویکتور، *النزعة الکلامیة فی اسلوب الجاحظ*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ طبری، *تاریخ*؛ طه، عبدالواحد ذنون، «مجتمع بغداد من خلال *حکایة ابی القاسم البغدادی*»، *المورد*، بغداد، ۱۹۷۴م، س ۳، شم ۴؛ عبدالجلیل، ج.م.، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمهٔ آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عبدالحمید

کاتب، «رسالة الی الکتّاب»، «رسالة فی نصیحة ولی العهد»، ضمن *رسائل البلغاء* محمد کردعلی، قاهره، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ عطا، عبدالقادر احمد، مقدمه بر *آداب النفوس* (نک: هم، محاسبی)؛ عنصر المعالی، کیکاووس، *قابوس نامه*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ غزالی، محمد، *الادب فی الدین*، به کوشش محمد کامل حسن، بیروت، دار مکتبة الحیاة؛ فخر مدبر، محمد، *آداب الحرب و الشجاعة*، به کوشش احمد سهیلی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ *قرآن مجید*؛ کردعلی، محمد، *امراء البیان*، قاهره، ۱۹۳۷م؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ ماوردی، علی، *ادب الدنیا والدین*، به کوشش محمد صباح، بیروت، ۱۹۸۶م؛ مبارک، زکی، مقدمه بر زهر ... (نک: هم، حصری)؛ مبرد، محمد، *الکامل*، بیروت، مکتبة العارف؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء؛ محاسبی، حارث، *آداب النفوس*، به کوشش عبدالقادر احمد عطا، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ *المحاسن و الاضداد*، منسوب به جاحظ، به کوشش فوزی عطوی، بیروت، ۱۹۶۹م؛ محمدی، محمد، *الترجمة و النقل*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ محیط طباطبائی، محمد، «ادب و ادیب»، *آموزش و پرورش*، ۱۳۱۵ش، س ۹، شم ۱؛ هم، «چند نکته دربارهٔ ادب و ادیب»، *آینده*، ۱۳۶۵ش، س ۱۲؛ نایی کی، «دربارهٔ ادب و ریشهٔ پهلوی آن»، *آینده*، ۱۳۶۴ش، س ۱۱، شم ۶-۷؛ نظام الملک، حسن، *سیاست نامه*، به کوشش محمد قزوینی و مرتضیٰ مدرسی چهاردهی، تهران، ۱۳۴۴ق؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، قاهره، ۱۳۴۲ق/۱۹۲۳م؛ واده، ژان کلود، *حدیث عشق در شرق*، ترجمهٔ جواد حدیدی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ وشاء، محمد، *الظرف و الظرفاء*، به کوشش فهمی سعد، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ونسینک، ا. ی.، *المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی*، لیدن، ۱۹۳۶م؛ همایی، جلال الدین، *غزالی نامه*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ یاقوت، *ادبا*؛ یوسفی، غلامحسین، مقدمه بر *قابوس نامه* (نک: هم، عنصر المعالی)؛ نیز:

Bergé, M., *Pour un humanisme vécu: Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*, Damascus,1979; EI[1]; EI[2]; Gerics, I.,*Un genre littéraire arabe: al-Maḥāsin wa -l- Masāwī*,Paris,1977;*Iranica*;Lane,E.W., *An Arabic-English Lexicon*, Beirut, 1980; Lecomte, G., *Ibn Qutayba, l' homme, son oeuvre, ses idées*, Damascus, 1965; Mac Kenzie, D.N., *A Concise Pahlavi Dictionary*,London,1971;Meier,F.,«Ein Knigge für Sufi's», RSO, 1957, vol. XXXII; Miquel , A. , *La géographie humaine du monde musulman jusq'au milieu du 11e siècle*, Paris , 1967 ; Nallino, Carlo , *La littérature arabe*, Paris , 1950 ; Sourdel , D . , *Le vizirat ʿabbāside*, Damascus, 1959; Vollers, K., *Katalog Der islamischen... Handschriften der Universitäts- Bibliothek zu Leipzig*, Osnabrück, 1975.

آذرتاش آذرنوش

اَدَب، نام چند نشریه در سدهٔ ۱۴ق به زبانهای فارسی، عربی و اردو در سرزمینهای اسلامی.

الف - در ایران:

۱. *ادب*، نشریه‌ای به زبان فارسی، به سردبیری میرزامحمد صادق امیری، ملقب به ادیب الممالک فراهانی (۱۲۷۷-۱۳۵۵ق). این نشریه نخست در ۱۳۱۶ق، در تبریز به صورت هفتگی با نام *جریدهٔ ادب*، و از شمارهٔ دوم با حذف کلمهٔ جریده با خط نستعلیق و چاپ سنگی به طبع می‌رسید، اما عملاً هر ۱۰ روز یک بار انتشار می‌یافت. پس از نشر شمارهٔ هفدهم، کوتاه زمانی کار آن متوقف شد، ولی پس از پایه‌گذاری مدرسهٔ لقمانیه که مدیری آن را ادیب الممالک برعهده داشت، بار دیگر انتشار آن با حمایت مالی آن مدرسه، از سر گرفته شد و در دو سال، ۲۱ شمارهٔ آن انتشار یافت (آرین پور، ۲۴۸/۱؛ تربیت، ۴۰۶؛ صدرهاشمی، ۸۰/۱-۸۱).

ادیب الممالک در اوایل ۱۳۱۸ق به قفقاز، و از آنجا به مشهد رفت و نشر *ادب* را در آن شهر پی گرفت. نخستین شمارهٔ این دوره در ۴ رمضان ۱۳۱۸ و پس از آن تا ۳ سال به طور مرتب و به صورت هفتگی انتشار یافت. آخرین شمارهٔ *ادب* در ۲۸ شوال ۱۳۲۰ در مشهد منتشر شد و با بازگشت ادیب الممالک به تهران، ادارهٔ این نشریه نیز به پایتخت انتقال یافت و نخستین شمارهٔ آن در تهران در ۲۷ رجب ۱۳۲۱ انتشار یافت. ادیب الممالک دو سال در تهران به کار ادامه داد و در ۱۳۲۳ق که عازم باکو شد، ادارهٔ آن را به مجدالاسلام کرمانی سپرد. آخرین شمارهٔ این نشریه، یعنی شمارهٔ ۱۸۹ در ۱۴ ربیع‌الثانی ۱۳۲۴ از چاپ خارج شد و با تبعید مجدالاسلام کرمانی به کلات، این نشریه تعطیل شد (محیط طباطبایی، ۲۱۷؛ فرامرزی، ۸؛ *دانشنامه*).

ادب در سال نخست تنها به درج مطالب علمی می‌پرداخت و از سال دوم اخبار و تفسیرهای سیاسی نیز در آن به چاپ می‌رسید که تأثیر بسزایی در آگاهی ایرانیان از اوضاع جهانی داشت (سرداری نیا، ۶۰).

۲. *ادب*، نشریه‌ای به زبان فارسی، به سرپرستی احمد روحی کرمانی که به صورت ماهانه و چاپ سنگی، در قطع خشتی در کرمان منتشر می‌شد. نخستین شمارهٔ این نشریه در اول ذیحجهٔ ۱۳۳۷ انتشار یافت و عطاء الملک روحی و دکتر عیسیٰ خان از نویسندگان آن بودند (*دانشنامه*؛ نفیسی، ۴۵).

۳. *ادب*، مجلهٔ ماهانه‌ای به زبان فارسی که در ۱۳۳۸ق در تبریز به وسیلهٔ دانش آموزان مدرسهٔ متوسطه انتشار می‌یافت (*دانشنامه*).

ب - در افغانستان: *ادب*، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه کابل. این مجلهٔ ادبی، تاریخی، علمی و فلسفی از ۱۳۲۲ ش به عنوان ارگان دانشکدهٔ ادبیات کابل به صورت ادواری زیر نظر هیأت تحریریه (اعضای هیأت علمی دانشگاه) به زبان فارسی (دری) منتشر می‌شود.

ج - در پاکستان: ۱. *ادب*، نشریه‌ای ماهانه به سردبیری مولوی مصطفیٰ خان که در ژانویهٔ ۱۹۱۳ در پتیاله تأسیس شد (شاهجهان پوری، *کتابیات...*، ۲۹). ۲. *ادب*، نشریه‌ای ماهانه که در ۱۹۶۹م در کراچی بنیاد یافت (محمود الحسن، ۱۴/۱). ۳. *ادب*، نشریه‌ای ماهانه به مدیری عزیز احمد هاشمی که در ژانویهٔ ۱۹۷۱ در راولپندی آغاز به کار کرد (شاهجهان پوری، *پاکستان کی...*، ۴/۲). ۴. *ادب لطیف*، نشریه‌ای ماهانه به زبان اردو که در ۱۹۳۵م به سرپرستی چودهری (چوهدری) نذیر احمد در لاهور شروع به کار کرد. این نشریه نخست به سردبیری افتخار احمد چودهری و پس از او احمد ندیم قاسمی و چودهری برکت علی و میرزا ادیب منتشر می‌شد (محمود الحسن، نیز شاهجهان پوری، *کتابیات*، همانجاها). ۵. *ادب مشرق*، نشریه‌ای ماهانه که در ژانویهٔ ۱۹۴۱ به سردبیری غریب نواز در لاهور بنیاد یافت (همانجا).

د - در کشورهای عربی: ۱. *الادب*، به سردبیری احمد فهمی در ۱۸۹۶م در اسکندریه پا گرفت (طرازی، ۲۲۰/۴، ۳۲۴). ۲. *الادب*، به سردبیری فائز غسطین (غصن) در ۱۹۱۰م در شهر قیتولی (از استان جزین لبنان) نشر یافت (همو، ۴۰/۴؛ داغر، ۵۸، ۴۰۷). ۳. *الادب*، نشریه‌ای هفتگی و فکاهی که محمدباقر حلی امتیاز آن را داشت. نخستین شمارهٔ آن در ۷ صفر ۱۳۴۳ در بغداد نشر یافت و پس از آن دو شمارهٔ دیگر منتشر شد و سرانجام در ۲۱ رجب ۱۳۴۳ نشر آن متوقف

گردید (حسنی، ۱۰۹/۱ـ۱۱۰). ۴. *الادب*، نشریه‌ای ماهانه دربارهٔ هنر و ادبیات که زیر نظر هیأت امنای «مدرسهٔ هنر و زندگی» به سردبیری امین الخولی در ۱۹۵۶م در قاهره نشر یافت و کار آن در ۱۹۶۶م با مرگ سردبیرش پایان گرفت (عبدالله، ۱۳/۱؛ نیز نک: *الادب*، ۴). ۵. *الادب*، نشریه‌ای به سردبیری یوسف الخال که در ۱۹۶۲م در بیروت پاگرفت و تا ۱۹۶۳م ادامه یافت (داغر، ۵۸ ـ ۵۹، ۴۴۴). ۶. *الادب الحی*، نشریه‌ای ماهانه به سردبیری ابراهیم نصری که در ۱۹۳۷م در قاهره آغاز به کار کرد (عبدالله، همانجا). ۷. *الادب و التمثیل*، نشریه‌ای ماهانه به سردبیری ابراهیم رمزی و حسن محمد حسن که در ۱۹۱۶م در قاهره بنیاد یافت (همانجا).

مآخذ: آرین پور، یحیی، *از صبا تا نیما* ، تهران، ۱۳۵۱ش؛ *الادب*، مدرسة الفن و الحیاة، قاهره، ۱۹۶۶م، س ۱۱، شم ۱ـ۲؛ تربیت، محمدعلی، *دانشمندان آذربایجان* ، تهران، ۱۳۱۴ش؛ حسنی، عبدالرزاق، *تاریخ الصحافة العربیة*، صیدا، ۱۹۷۱م؛ داغر، یوسف اسعد، *قاموس الصحافة اللبنانیة*، بیروت، ۱۹۷۸م؛ *دانشنامه* ؛ سرداری نیا، صمد، *تاریخ روزنامه‌ها و مجله‌های آذربایجان*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ شاهجهان پوری، ابوسلمان، کتابیات پاکستان کی *اخبارات و رسائل*، اسلام آباد، ۱۹۸۷م؛ همو، پاکستان کی *اردو اخبارات و رسائل*، به کوشش عطش درانی، اسلام آباد، ۱۹۸۵م؛ صدرهاشمی، محمد، *تاریخ جرائد و مجلات ایران* ، تهران، ۱۳۶۳ش؛ طرازی، فیلیپ، *تاریخ الصحافة العربیة* ، بیروت، ۱۹۳۳م؛ عبدالله، محمود اسماعیل، *فهرس الدوریات العربیة* ، قاهره، ۱۹۶۱م؛ فرامرزی، عبدالرحمان، زبان مطبوعات ، به کوشش رحیم سعیدی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ محمود الحسن، پاکستان کی *اردو اخبارات و رسائل*، به کوشش افضل حق قرشی، اسلام آباد، ۱۹۸۵م؛ محیط طباطبایی، محمد، *تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران* ، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نفیسی، محمود، « نگاهی به روزنامه‌ها و مجلات ایران (تا قبل از شهریور ۱۳۲۰)»، *تحقیقات روزنامه نگاری* ، تهران، ۱۳۴۷ش، س ۳، شم ۱۰.

محمد قاسم‌زاده

اَلْاَدَبُ الصَّغیر، نک: ابن مقفع.

اَدَبُ الْقاضی، یا ادب القضاء، عنوانی مشترک برای شماری از نوشته‌های فقیهان مذاهب اسلامی دربارهٔ آنچه به آداب قضا و شرایط قاضی از نظر شرع اسلام مربوط می‌شود.

در پی گسترده شدن قلمرو سرزمینهای اسلامی و به طبع نیاز بیشتر به قاضیان، وجود دستور عملهای مدون برای امر قضا از دیدگاه شرع اسلام لازم می‌نمود، دستور عملهایی که مشتمل باشد بر شروطی که باید در شخص جمع آید تا بتواند به عنوان قاضی نصب گردد و سپس آدابی که در امر قضا باید رعایت کند. آداب قضا به تدریج به صورت جزئی از مسألهٔ کلی قضا در کنار مسائل و ابواب گوناگون فقهی مطرح شد و مسائلی گوناگون را در برگرفت که به برخی از آنها اشاره می‌شود: قاضی برای رسیدگی به دعاوی باید مکان وسیعی را انتخاب کند که عدهٔ بیشتری از دادخواهان به آسانی توان دسترس به وی را داشته باشند (ابن ابی الدم، ۵۸ ـ ۵۹). در جلسات دادرسی باید اهل علم حضور داشته باشند تا اگر مسائلی پیچیده مطرح شد، قاضی برای مشاوره از آنان بهره گیرد (همو، ۶۴). رعایت عدل و انصاف و مساوات در میان متخاصمین، تا آنجا که حتیٰ در پاسخگویی به سلام، یکی از آن دو را بر دیگری مقدم ندارد (همو، ۸۳ ـ ۸۸)؛ همچنین مسائلی چون احکام مربوط به شهادات، شرایط شهادت و کیفیت ادای آن (همو، ۳۲۲ به بعد) و اینکه آیا با عزل یک قاضی حکم وی نیز فسخ می‌گردد، یا نه (همو، ۱۴۲ـ۱۴۶). به هر صورت آثار متعددی با عنوان ادب القاضی از سوی فقیهان تألیف شد و شایان توجه اینکه فقهای حنفی و شافعی بیشتر به این موضوع پرداختند، چه عملاً در امر قضا نقشی مؤثر داشتند و لزوم تألیف چنین آثاری را به خوبی حس می‌کردند. فقیهان دیگر مذاهب بیشتر در ضمن مجموعه‌های فقهی در بابی با همین عنوان، یا در بابهای عام‌تری با عنوان قضا یا اقضیه به مباحث فقهی مربوط به آداب قضا پرداخته‌اند. مثلاً از امامیه، ابن بابویه در *من لا یحضره الفقیه* (۶/۳ به بعد)، شیخ مفید در *المقنعة* (ص ۷۲۲)، شیخ طوسی در *المبسوط* (۸۱/۸ به بعد) و ابن ادریس در *السرائر* (۱۵۶/۲ به بعد) بابهایی را با عنوان ادب القاضی یا آداب القضاء یا ادب القضاء گشوده‌اند. نظیر چنین ابوابی در مجامیع حدیثی اهل سنت و نیز در آثار فقهی مالکیان و حنبلیان نیز یافت می‌شود (برای آثار مستقل، نک: دنبالهٔ مقاله).

آثار حنفی: ۱. *ادب القاضی*، تألیف قاضی ابویوسف (د ۱۸۲ ق) شاگرد بنام ابوحنیفه که حاجی خلیفه (۴۶/۱) آن را نخستین تصنیف دربارهٔ آیین قضا در فقه اسلامی شمرده است. ۲. *ادب القاضی*، تألیف شاگرد دیگر ابوحنیفه، محمد بن حسن شیبانی (د ۱۸۹ق). از این کتاب نسخه‌ای در دست نیست، اما پزدوی (۱۷/۱) و فضل‌الله بن روزبهان (ص ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۲۷) از آن سود برده‌اند. ۳. *ادب القاضی*، از حسن ابن زیاد لؤلؤی (د ۲۰۴ق) که او نیز از یاران ابوحنیفه بود و مدتی قضای کوفه را بر عهده داشت (ابن ندیم، ۲۵۸). ۴. *ادب القاضی*، تألیف محمد بن سماعه (د ۲۳۳ق) فقیه و قاضی بغدادی و از شاگردان ابو یوسف (همو، ۲۵۸ـ۲۵۹). ۵. *ادب القاضی*، از احمد بن عمر، معروف به خصّاف (د ۲۶۱ق) که از پر اهمیت‌ترین کتب در این زمینه بوده، و بسیار مورد توجه واقع شده است (برای رواج آن، مثلاً نک: فضل‌الله، ۷۷، ۱۰۲، ۱۲۷، جم؛ فادانی، ۳۸). از این اثر نسخ بسیاری در دست است که از آن میان می‌توان به نسخه‌های موجود در کتابخانه‌های عباسیهٔ بصره (خاقانی، ۴۰/۱)، کوپریلی (کوپریلی، ۲۷۰/۱)، فاتح، ملاچلبی و رامپور اشاره کرد (نک: GAS, I/437). بر این کتاب برخی نویسندگان شرحهایی نوشته‌اند از جمله عبدالعزیز بن احمد حلوایی (د ۴۵۶ق) (حاجی خلیفه، همانجا) و حسام‌الدین عمر بن عبدالعزیز (د ۵۳۶ق) از بزرگان حنفی خراسان که شرح وی مشهورترین شروح *ادب القاضی* خصاف است. نسخه‌هایی خطی از آن در کتابخانه‌های ظاهریه (ظاهریه، ۴۲۲/۱ـ۴۲۳)، دارالکتب مصر (خدیویه، ۷۲/۳ـ۷۳) و غیر آنها موجود است (نک: GAS، همانجا). ۶. *ادب القاضی*، از ابوخازم عبدالحمید بن عبدالعزیز (د ۲۹۲ق) که مدتی قاضی شام، کوفه و کرخ بغداد بود (ابن ندیم، ۲۶۱؛ خطیب، ۶۲/۱۱). ۷. *ادب القاضی و القضاء*، تألیف ابومهلب هیثم بن سلیمان قیسی (د ح ۳۱۰ق) قاضی تونس که تنها بخشی از آن در دست است که به کوشش فرحات دشراوی

در تونس (۱۹۷۰م) چاپ شده است. ۸. *ادب القاضی*، تألیف احمد بن اسحاق ابوجعفر تنوخی (د ۳۱۷ق) ادیب، مفسر و محدث (حاجی خلیفه، همانجا). ۹. *ادب القاضی*، از عبدالله بن حسین ابومحمد نیشابوری ناصحی (د ۴۴۷ق) قاضی القضات خراسان که به گفتهٔ زرکلی (۷۹/۴) نسخه‌ای از آن در دمشق موجود است. ۱۰. *ادب القاضی*، از احمد بن سلیمان، معروف به کمال پاشازاده (د ۹۴۰ق) که مدتی عهده‌دار قضای ادرنه بود. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانه‌های برلین (*آلوارت*، شم 4951) و وین (فلوگل، شم 1791) موجود است. ۱۱. *ادب القضاة*، از عبدالوهاب بن احمد شعرانی (د ۹۷۳ق) (نک: زرکلی، ۱۸۰/۴).

آثار شافعی: ۱. *ادب القاضی*، از محمدبن ادریس شافعی (ابن ندیم، ۲۶۴) که غزالی نیز در *احیاء* به آن اشاره دارد (نک: GAL, S, I/304). ۲. *ادب القضاة*، تألیف محمد بن عبدالله بن عبدالحکم (د ۲۶۸ق) از فقهای شافعی در مصر (ذهبی، ۵۰۱/۱۲). ۳. *ادب القضاء*، اثر ابوسعید حسن بن احمد اصطخری (د ۳۲۸ق) قاضی قم و متصدی حسبهٔ بغداد (همو، ۲۵۱/۱۵). ۴. *ادب القاضی*، تألیف ابوالعباس ابن قاص (د ۳۳۵ق) (نک: ابواسحاق، ۱۲۰). سزگین نسخه‌ای از آن را در کتابخانهٔ فیض‌الله افندی یاد کرده است (GAS, I/497). ۵. *ادب القضاء* یا *القاضی*، از ابوبکر ابن حداد مصری (د ۳۴۴ق) که خود مدتی قضای مصر را بر عهده داشته است (ذهبی، ۴۴۷/۱۵؛ سبکی، ۷۹/۳-۸۰). ۶. *ادب القضاة*، تألیف قفال شاشی (د ۳۶۵ق) (اسنوی، ۸۰/۲). ۷. *ادب القضاء*، تألیف ابومحمد حسن بن احمد حداد بصری از فقهای سدهٔ ۴ق (سبکی، ۲۵۵/۳). ۸. *ادب القضاء*، اثر ابوالحسن محمد بن یحیی بن سراقهٔ عامری (د ۴۱۰ق) فقیه اهل بصره (ابن قاضی شهبه، ۱۹۵/۱). ۹. *ادب القضاء*، از ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر بغدادی (د ۴۲۹ق) (زحیلی، ۶۷۶). ۱۰. *ادب القاضی*، تألیف ابوالحسن ماوردی (د ۴۵۰ق) که آن را محیی الدین سرحان در بغداد (۱۳۹۱ق/ ۱۹۷۱م) منتشر کرده است. ۱۱. *ادب القاضی*، تألیف ابوعاصم محمد بن احمد عَبّادی هروی (د ۴۵۸ق) (ذهبی، ۱۸۱/۱۸). ۱۲. *ادب القضاة*، از ابوالحسن علی بن احمد زبیلی (؟) مؤلف سدهٔ ۵ق (اسنوی، ۵/۲). ۱۳. *ادب القضاء*، از ابوالمعالی مجلّی بن جُمیع قرشی مخزومی (د ۵۵۰ق) که نام دیگر آن *العمدة* است (همو، ۵۱۱/۱-۵۱۲؛ زحیلی، ۶۷۷). ۱۴. *ادب القاضی*، نوشتهٔ ابوسعد عبدالکریم سمعانی (د ۵۶۲ق) که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ عارف حکمت موجود است (نک: کحاله، ۲۷). ۱۵. *ادب القضاة*، تألیف ابن ابی الدم (د ۶۴۲ق) که توسط محمدمصطفیٰ زحیلی در دمشق (۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م) منتشر گردیده است. ۱۶. *ادب القضاة*، اثر شرف الدین احمد بن مسلم بن سعید قرشی ملحی (د ۷۹۳ق) که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ عباسیهٔ بصره موجود است (زحیلی، همانجا). ۱۷. *ادب الحکام فی سلوک طرق الاحکام*، از شرف الدین غزی (د ۷۹۹ق) که به *آداب القضاة* نیز معروف است و نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر (خدیویه، ۱۹۰/۳) وجود دارد و مختصری از آن با عنوان *عماد الرضا ببیان ادب القضاء* از زکریا بن محمد انصاری مصری (د ۹۲۶ق) به صورت خطی در دارالکتب مصر (نک: سید، ۳۰۹/۱-۳۱۰) و کتابخانهٔ چستربیتی (*آربری*، شم (3)4463) موجود است. ۱۸. *ادب القضاء*، از محمد بن احمد سمنودی، مشهور به ابن محلی (د ۸۹۰ق) (سخاوی، ۱۶/۷-۱۷). ۱۹. *الدیباج المذهب فی احکام المذهب فی ادب القضاء*، که مؤلف آن شناخته نیست و نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر (زحیلی، ۶۷۸) وجود دارد.

آثار دیگر مذاهب: ۱. *ادب القاضی*، از ابوعبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ق) از فقیهان اصحاب حدیث (ابن ندیم، ۷۸؛ نیز هد، ۷۰۹/۵)؛ ۲. *ادب القاضی*، از ابن قتیبهٔ دینوری (د ۲۷۶ق) (ذهبی، ۲۹۶/۱۳-۲۹۷)؛ ۳. *ادب القاضی*، تألیف محمدبن جریر طبری (د ۳۱۰ق) پایه‌گذار مذهب جریری (ابن ندیم، ۲۹۱)؛ ۴. *ادب القضاء*، از احمد بن محمد خلّال (د ۳۱۱ق) از فقیهان حنبلی (ذهبی، ۵۳۰/۱۲)؛ ۵. *آداب القاضی و المفتی*، اثر قاضی محمد بن احمد صعدی (د ۱۱۸۲ق) از فقیهان زیدی (حسینی، ۲۶/۱).

محمد بن سحنون (د ۲۵۶ق) نیز کتاب مفصلی داشته که ۱۰ جزء از آن در باب ادب القضاة بوده است (نک: قاضی عیاض، ۱۰۶/۳-۱۰۷).

مآخذ: ابن ابی الدم، ابراهیم، *ادب القضاء*، به کوشش محمدمصطفیٰ زحیلی، دمشق، ۱۹۷۵م؛ ابن ادریس، محمد، *السرائر*، قم، ۱۴۱۰ق؛ ابن بابویه، محمد، *من لایحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۷۸م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ بزدوی، علی، «اصول الفقه»، در حاشیهٔ *کشف الاسرار* علاءالدین بخاری، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حسینی، احمد، *مؤلفات الزیدیة*، قم، ۱۴۱۳ق؛ خاقانی، علی، *مخطوطات المکتبة العباسیة فی البصرة*، بغداد، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ خدیویه، *فهرست*؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ زحیلی، محمدمصطفیٰ، مقدمه و تحشیه بر کتاب *ادب القضاء* (نک: هم، ابن ابی الدم)؛ زرکلی، *اعلام*؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبریٰ*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ سخاوی، محمد، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ سید، فؤاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴م؛ طوسی، محمد، *المبسوط*، قم، ۱۳۵۱ش؛ ظاهریه، خطی (فقه حنفی)؛ فادانی، محمدیاسین، *اتحاف المستفید*، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ فضل‌الله بن روزبهان، *سلوک الملوک*، به کوشش محمد نظام‌الدین و محمد غوث، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت/طرابلس، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ کحاله، عمررضا، *المنتخب من مخطوطات المدینة المنورة*، دمشق، ۱۳۹۲ق؛ کوپریلی، خطی؛ مفید، محمد، *المقنعة*، قم، ۱۴۱۰ق؛ نیز:
Ahlwardt; *Arberry*; GAL,S; GAS; Flügel, G., *Die arabischen, persischen, türkischen Handschriften...*, Wien, 1865-1867.

بخش فقه و علوم قرآنی و حدیث

اَدَبُ الْکاتِب، نک: ابن قتیبه.

اَلْاَدَبُ الْکَبیر، نک: ابن مقفع.

اَدَب مَهْجَر، نک: عربی، ادبیات.

اَدْبازاری، نک: ذیل، نیز دبا ۲، آداپازاری.

اَدْرار، نام‌چند محل‌و ناحیهٔ‌کوهستانی‌در منطقهٔ‌صحرا(افریقا). ادرار واژه‌ای است در گویش بومیِ ساکنان منطقه به معنای کوهستان یا جلگهٔ مرتفع که در منابع به صورت آدرَر و آدرار نیز آمده است (*بریتانیکا*؛ حاج ابراهیم، ۴۰۲؛ WNGD, 8).

ناحیهٔ ادرار: این ناحیه که در قسمت غربی منطقهٔ صحرا در کشور موریتانی واقع شده، با ۰۰۰'۷۲ کم۲ وسعت، مهم‌ترین ناحیه‌ای است که به این نام خوانده می‌شود و به منظور تمایز از ادرار افوغه به ادرار موریتانی و یا ادرار تمار نیز موسوم است (*کلیر*...؛ *مایر*؛ EI^2). رشتهٔ کوهستانی این ناحیه با جهتی جنوب غربی ـ شمال شرقی به طول ۴۰۰ کم کشیده شده است که به واسطهٔ خشکه رودهای متعددی بریده شده، و در دره‌های آن واحه‌هایی با نخلستانها و کشت صیفی و غلات پدید آمده است (*مایر*). ناحیهٔ ادرار حدود ۵۰۰ تا ۹۰۰ متر ارتفاع دارد (انعام الله، ۲۲۰) و همین امر، موجب شده تا این ناحیه نسبت به نواحی بیابانی پیرامون خود از مقدار بارش بیشتری برخوردار گردد (*مایر*). پوشش گیاهی این ناحیه استپی و عمدتاً شامل بوته‌های خاردار است (*افریقا*، 311)؛ این پوشش در دره‌ها متفاوت است و علاوه بر آن جنگلهای پراکنده‌ای نیز در مرتفعات آن وجود دارد (*کلیر*).

با وجود روندهایی که در طول ۴ هزار سال منجر به ایجاد خشکی منطقهٔ صحرا شده، این منطقه از دورهٔ نوسنگی، فرهنگ شبانی شکوفایی داشته است (رایت، 2). نخستین ساکنان این ناحیه بفور[1]ها بودند که اطلاع چندانی از آنان در دست نیست. از سدهٔ ۱۰م طایفهٔ لَمتونه به ادرار وارد شدند و رهبر ایشان ابوبکر بن عمر خود را حاکم شنقیط (شنگیتی[2] امروزی) خواند (EI^2). در ۳ سدهٔ بعد، معقلیان، طایفه‌های ساکن ناحیه را مطیع خود ساختند. جنبش مَرابطی[3] در سدهٔ ۱۵م نیز در عربی شدن قسمت غربی صحرا سهم عمده‌ای داشت و در همین دوره سازمان اجتماعی مبتنی بر سلسله مراتب در موریتانی شکل گرفت و تا نفوذ فرانسویان دوام یافت (همانجا).

پس از کنگرهٔ برلین (۱۸۸۴-۱۸۸۵م) در مورد تقسیم افریقا میان اروپاییان (رایت، 114)، در ۱۸۸۶م قسمتهای داخلی منطقهٔ ادرار تمار مورد تهاجم قرار گرفت (*افریقا*، همانجا)؛ متعاقب آن اسپانیاییها تا مدتها مدعی بودند که این ناحیه جزو منطقهٔ ریو دِ اُرو[4] متعلق به ایشان است، اما قرارداد سال ۱۹۰۰م میان اسپانیا و فرانسه، سیطرهٔ فرانسه را بر این ناحیه تسجیل کرد (*کلیر*). ادرار در ۱۹۰۹م توسط کلنل گورو[5] اشغال شد (انعام الله، ۲۲۲) و به دنبال آن مهم‌ترین منبع درآمد موریتانی ــ پرورش دام ــ لطمهٔ فراوان دید (سوره، 123).

ادرار مهم‌ترین زیستگاه کوچندگان موریتانی به شمار می‌رود و پرورش دام عمده‌ترین اشتغال در این ناحیه است و از این رو جمعیت آن عمدتاً عشایری است (*کلیر*، *مایر*، *افریقا*، همانجاها). واحه‌های چندی در این ناحیه وجود دارد: اطار (اتار) مهم‌ترین زیستگاه و مرکز این ناحیه است (حاج ابراهیم، ۴۰۸) که در کنار جادهٔ سن لوئی ـ اگادیر قرار دارد (EI^2). شنقیط واحهٔ مهم بعدی است که زمانی مرکز مذهبی و فرهنگی ناحیه به شمار می‌رفت و حوزهٔ نفوذ آن تا سنگال کشیده می‌شد؛ هرچند امروزه به صورت آبادی محقر و بی رونقی درآمده است (همانجا).

شهر ادرار: این شهر کوچک واحه‌ای در کنار جادهٔ سراسری منطقهٔ صحرا در الجزایر، با ۲۸۰ متر ارتفاع از سطح دریا، به عنوان مرکز ناحیهٔ واحه‌ای توات، در قسمت غربی مرکز الجزایر و ۳۰۰'۱ کیلومتری وهران (اوران) و در منتهی‌الیه مسیر آسفالتهٔ سراسری صحرا که عمدتاً در همان مسیر قدیمی کاروان رو ــ در قسمت مرکزی صحرا ــ ایجاد شده، قرار گرفته است. این مسیر در دورهٔ استعمار نسبت به امروز، دارای اهمیتی به مراتب بیشتر بود (منشینگ، 102؛ *مایر*؛ *کلیر*؛ *بروکهاوس*). ناحیهٔ ادرار امروزه یکی از ولایتهای مهم الجزایر به شمار می‌رود (فات، 514,515).

قسمت مرکزی شهر فعلی ادرار در دورهٔ سلطهٔ فرانسویان رشد و گسترش یافته است (EI^2). معماری این شهر به سبک «سودانی» است و ظاهراً قناتهایی نیز در حومهٔ آن وجود داشته است (ورنو، 177). در ۱۹۵۱م جمعیت این شهر ۷۹۵'۱ نفر (EI^2) بود که در ۱۹۶۶م به ۴۲۱'۴ نفر رسید (*کلیر*). این شهر محل اقامت قبیلهٔ تمی است (EI^2) که عمدتاً سیاهپوستند (*بروکهاوس*).

جلگهٔ ادرار: که به ادرار افوغه شهرت دارد، جلگه‌ای است مرتفع در شمال شرقی مالی و منتهی‌الیه جنوبی الجزایر. این جلگه با ارتفاع متوسط ۸۰۰ تا ۰۰۰'۱ متر (دنا صوری، ۲/۲۵۱)، عمدتاً از تشکیلات قدیمی پرکامبرین پدید آمده است (GSE, I/109; EI^2). با توجه به ارتفاع این ناحیه، آبهای جاری در دره‌ها و روان‌آب حاصل از کوهسارها، مراتع و منابع آب بیشتری در اختیار می‌گذارند (رایت، 7). این جلگه محل زندگی قبیله‌های طوارق است که برخی آنان را اخلاف بربرهای سفید پوست لیبیایی دانسته‌اند (همو، 2-3؛ *مایر*). طوارق یکی از ۳ قبیلهٔ اصلی به شمار می‌آمدند که منطقهٔ صحرا را در اختیار داشتند و به منظور دستیابی به شرایط محیطی نسبتاً بهتر، از شمال به این ناحیه روی آورده بودند (رایت، 17). صنهاجه یکی از طوایف طوارق بودند که با صلح اسلام آوردند. اگر چه این طایفه در ادرار زندگی می‌کردند، اما معمولاً گله‌های خود را تا سنگال کوچ می‌دادند و راه کاروانی غنا به مراکش را تحت نظارت خود داشتند (برتو، 54). ظاهراً نام افوغه برای تمامی قبایلی که در ادرار و اطراف آن زندگی می‌کردند، به کار می‌رفت (EI^2).

مآخذ: انعام‌الله خان، *تقویم البلدان الاسلامیة*، کراچی، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ حاج ابراهیم، مصطفی و الیاس بطحیش، جغرافیة‌الوطن‌العربی، دمشق، ۱۹۷۶-۱۹۷۷م؛ دناصوری، جمال الدین و دیگران، *جغرافیة العالم* (افریقیه و استرالیا)، قاهره، مکتبة الانجلو المصریه؛ نیز:

1. Bafur 2. Chinguiti 3. Marabut 4. Rio de Oro 5. Gouraud

Africa (A Handbook), ed. Colin Legum, Anthony Blond, 1965; Bertaux, P., *Afrika*, Fischer Weltgeschichte, Frankfurt, 1987; *Britannica; Brockhaus; Collier's Encyclopedia*, New York, 1985; EI[2]; Faath, Sigrid, *Algerien*, Hamburg, 1990; GSE; Mensching, H., *Nordafrika und Vorderasien*, Frankfurt, 1973; *Meyer*; Suret-Canale, Jean, *Schwarzafrika*, Berlin, 1969; Vergnaud, F., *Sahara*, Paris, 1959; WNGD; Wright, John, *Libya, Chad and the Central Sahara*, London, 1989.

عباس سعیدی

اِدْراک، اصطلاحی فلسفی به معنی پذیرش صورت شیء از سوی نفس، یا ذهن.

ادراک در لغت به معنی الحاق و وصول است و در زبان فارسی به معنی دریافتن، فهمیدن، رسیدن میوه به پختگی و رسیدن کودک به بلوغ (زوزنی، ۵۶/۲؛ دهار، ۹۱۵/۲؛ تهانوی، ۴۸۴/۱). عبدالرزاق لاهیجی از هم‌معنایی واژه‌های شناختن، دانستن و دریافتن در زبان فارسی با کلمه‌های معرفت، علم و ادراک در زبان عربی در برخی از کاربردها، و از نزدیکی معانی آنها به یکدیگر در برخی از کاربردهای دیگر سخن می‌گوید (ص ۵۳-۵۵). شاید به دلیل همین قرابت در مفهوم بوده است که گاه ادراک و علم به یک معنی تلقی شده‌اند (نک: هد، علم).

بسیاری از فلاسفه کوشیده‌اند تا تعریفی دقیق از ادراک به‌دست دهند. قوشجی یکی از شارحان معروف تجرید *الاعتقاد* با توجه به تفسیرهای مختلفی که متفکران از ادراک کرده‌اند، گزارشی از معانی ادراک در شرح خود آورده (ص ۲۵۲ به بعد)، و تهانوی خلاصهٔ گزارش قوشجی را با حذف تعاریف مراتب ادراک ذکر کرده است (همانجا). قوشجی می‌گوید: ادراک دارای دو معناست، عام و خاص. معنای عام مربوط به کاربرد فلسفی است و مراد از آن هرگونه شناخت است، و معنای خاص حاصل نگرش کلامی است و تنها بر احساس (ادراک حسی) اطلاق می‌گردد (همانجا).

ادراک در نظر فلاسفه صورتی است از یک چیز (مُدْرَک) که در عقل یا ذهنِ دریابنده (مُدْرِک) حاصل می‌شود، صورتی که ممکن است مجرد باشد، یا مادی؛ جزئی باشد، یا کلی؛ جوهر باشد، یا عرض؛ و حاضر باشد یا غایب. نیز این صورت ممکن است در ذات، یا در یکی از افزارهای ادراک مانند افزار دیدن، یا شنیدن حاضر شود و تحقق یابد (همو، ۲۵۲؛ تهانوی، همانجا). تعریفی که ابن سینا، به بیانی دیگر از ادراک به دست می‌دهد، بیانگر همین معناست. بنابراین تعریف «ادراک، گرفتن صورت مُدْرَک است به نحوی از انحا و در ادراکِ پدیده‌های مادی، همین اندازه که مدرِک (دریابنده) صورتِ مدرَک (دریافته) را تجرید کند، ادراک حاصل می‌شود» (ص ۵۰).

اما در آثار بیشتر متکلمان و برخی از فلاسفه، دامنهٔ معنایی این اصطلاح، محدود به دریافت حسی است (نک: علامهٔ حلی، ۲۴۹). امام الحرمین جوینی از ادراکهای پنجگانه سخن می‌گوید و آنها را چنین برمی‌شمارد: ادراک بصر که متعلق به دیدنیهاست؛ ادراک سمع که متعلق به آواهاست؛ ادراک مربوط به بوییدنیها؛ ادراک مربوط به مزه‌ها؛ ادراک مربوط به گرمی و سردی و نرمی و زبری. آنگاه تصریح می‌کند که حاسه در اصطلاح متکلمان، همانا اندامی است که ادراک وابسته به جزئی از آن است (ص ۱۷۳). همچنین در *محصل* فخرالدین رازی و *تلخیص المحصل* نصیرالدین طوسی آمده است که ادراکات، یعنی حواس را ۵ نوع دانسته‌اند و ابوبکر باقلانی ادراک درد و لذت را به ادراکات پنجگانه افزوده است (نک: نصیرالدین، ۱۷۲؛ نیز نک: شهرستانی، ۳۵۰).

در کنار دیدگاههای اشعری و پیروان وی، متکلم نامبردار امامیه، سیدمرتضی نیز «ادراک را دریافت دیدنیها، شنیدن شنیدنیها و جز آنها» می‌داند (ص ۱۵۱). مقداد سیوری متکلم دیگر امامیه می‌گوید که ادراک، آگاهی موجود زنده است نسبت به پدیده‌های خارجی. این آگاهی با حواس پنجگانه حاصل می‌شود (*ارشاد* ...، ۱۲۳-۱۲۴، *اللوامع* ...، ۵۸).

باید دانست که ادراک حسی به ارتباط مستقیم پدیدهٔ مادی با حواس پنجگانه منحصر نمی‌شود، بلکه مراد از آن شناختی است که به واسطهٔ حواس ظاهری و باطنی از پدیدهٔ جزئی حاصل می‌شود و خیال و وهم را نیز در برمی‌گیرد، چه، این دو نیز از محسوسات مایه می‌گیرند (نک: لاهیجی، ۳۰). خیال یا تخیل حضور صورت جزئی محسوس است در ذهن، اعم از آنکه پدیدهٔ حسی نزد دریابنده حاضر باشد، یا نباشد. قوهٔ واهمه نیز معانی غیرمحسوس وابسته به پدیده‌ها یا امور جزئی را در می‌یابد، مانند ادراک دانشمندیِ پرویز یا مهربانی او. بدین‌گونه ادراک در معنی خاص، دریافت امور جزئی است و بر ۳ قسم است: حس، خیال و وهم. اینها را به ترتیب مراتب ادراک جزئی نیز می‌توان محسوب کرد. ادراک به معنی خاص در مقابل دریافت مفاهیم کلی مجرد ــ همچون مفهوم انسان و سرخ ــ و نیز امور غیر مادی ورای تجربه قرار دارد که این دریافت نیازمند اندام حسی نیست و کار بی‌واسطهٔ عقل یا نفس ناطقه است.

برای بیان رابطه میان معانی مختلف علم و ادراک می‌توان نسبتهای تساوی، تباین و عموم و خصوص مطلق را به‌کار برد:

الف ـ تساوی: چنانچه ادراک در معنی عام آن با علم در معنی عام، سنجیده شود، یعنی مطلق ادراک با مطلق علم مقایسه گردد، نسبت بین آن‌دو، نسبت تساوی خواهد بود. چنانکه جرجانی بیان کرده است، حصول صورت شیء در عقل (= علم) و حصول صورت شیء در نفس ناطقه (= ادراک) یکی است. همین معنای عام نیز به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود و مراتب چهارگانهٔ ادراک ــ حسی، خیالی، وهمی، عقلی ــ را در برمی‌گیرد. به تعبیر وی ادراک و علم، در معنای عام که عبارت است از «حصول صورت شیء در نفس ناطقه، یا مُمَثَّل شدنِ حقیقت چیزها در ذهن، اگر با حکم مثبت و منفی همراه باشد، تصدیق است و اگر نباشد تصور است» (*التعریفات*، ۶، ۶۷، شرح ...، ۸۶/۱؛ نصیرالدین، ۵۲۲).

ب ـ تباین: معنای خاص علم، ادراک کلیات (= تعقل) است و معنای خاص ادراک، دریافت جزئیات است. اگر علم و ادراک را در

این معنا مقایسه کنیم، نسبت آنها نسبت تباین خواهد بود. آن گروه از متکلمان که ادراک را در معنی احساس (= ادراک حسی) به‌کار می‌برند و میان آن با علم فرق می‌نهند، چنین استدلال می‌کنند که: ۱. آشکارا می‌توان دریافت که مثلاً علم ما نسبت به گرمی آتش (مفهوم کلی گرمی) با لمس کردن آتش متفاوت است. پسودن ــ که همانا احساس کردن یا ادراک کردن آتش است ــ دردناک است و سوزنده، اما علم به آتش نه دردناک است، نه سوزنده؛ ۲. هر مدرِکی را نمی‌توان عالم به‌شمار آورد، چنانکه حیوانات را مدرِک می‌توان گفت، ولی عالم نمی‌توان خواند، اما برعکس، هر عالمی را مدرِک نیز می‌توان شمرد. خواجه نصیرالدین و علامهٔ حلی با ذکر همین معنا تصریح می‌کنند که ادراک و علم در معنی خاص دو نوع مختلف از یک جنسند و آن جنس مطلق ادراک است (نک: علامهٔ حلی، ۲۴۸-۲۴۹؛ سیوری، *ارشاد*، ۱۲۳-۱۲۴، *اللوامع*، ۵۸). بر این اساس تفاوت ادراک در معنی خاص (احساس) و علم در معنی خاص (تعقّل) در دو چیز است: ۱. ابزار شناخت، بدین‌معنا که وسیلهٔ شناخت در ادراک، آلات نفس (حواس پنجگانه) است، و در علم، خود نفس (عقل)؛ ۲. ادراک (احساس)، به جزئیات تعلق می‌گیرد و علم به کلیات (همو، *ارشاد*، ۱۲۴- ۱۲۵؛ لاهیجی، ۳۰-۳۱). به‌نظر نصیرالدین طوسی فرق میان علم و ادراک به این اعتبار فرق بین دو نوع از یک جنس است و آن جنس، در اینجا مطلق ادراک است (نک: علامهٔ حلی، همانجا).

ج ـ عموم و خصوص مطلق: اگر هریک از دو اصطلاح ادراک و علم را در معنی عام، و دیگری را در معنی خاص آن در نظر گیریم، رابطهٔ آن دو عموم و خصوص مطلق خواهد بود: ۱. علم در معنی عام، یعنی اعم از حسی و غیرحسی، ادراک در معنی خاص یعنی احساس: «هر ادراکی، علم است»، «برخی از انواع علم، ادراک است». ۲. ادراک در معنی عام، یعنی انواع چهارگانهٔ آن، اعم از ادراک جزئی و کلی، علم در معنی خاص، یعنی ادراک کلیات: «هر علمی، ادراک است»، «برخی از انواع ادراک، علم است».

متکلمان تصریح می‌کنند که ادراک، در معنی عام، با علم در معنی خاص، از آن‌رو متفاوت است که هر مدرِکی را نمی‌توان عالم شمرد. چنانکه حیوانات را مدرِک (دریابندهٔ جزئیات) می‌توان گفت، اما عالم (مدرِکِ کلیات) نمی‌توان خواند. خواجه نصیرالدین و علامهٔ حلی فرق میان علم و ادراک را در این معنا فرق نوع و جنس دانسته‌اند که نوع، علم است و جنس، ادراک (علامهٔ حلی، لاهیجی، همانجاها).

مآخذ: ابن سینا، *الشفاء*، طبیعیات، نفس، به‌کوشش ج. قنواتی و سعید زاید، قم، ۱۴۰۴ق؛ تهانوی، محمداعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به‌کوشش محمد وجیه و دیگران، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۰۶ق؛ همو، *شرح المواقف* عبدالرحمان ایجی، به‌کوشش محمد بدرالدین نعسانی، قاهره، ۱۳۲۵ق/ ۱۹۰۷م؛ جوینی، عبدالملک، *الارشاد*، به‌کوشش محمدیوسف موسیٰ و علی عبدالمنعم عبدالحمیدی، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ دهار، بدر محمد، *دستور الاخوان*، به‌کوشش سعید نجفی اسداللهی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ زوزنی، حسین، *المصادر*، به‌کوشش تقی بینش، مشهد، ۱۳۴۵ش؛ سیدمرتضیٰ، علی، «الحدود و الحقائق»، *الذکری الالفیة للشیخ الطوسی*، مشهد، ۱۳۵۰ش/۱۳۹۱ق؛ سیوری، مقداد، *ارشاد الطالبین*، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۵ق؛ همو، *اللوامع الالهیة*، به‌کوشش محمدعلی قاضی طباطبایی، تبریز، ۱۳۹۶ق؛ شهرستانی، عبدالکریم، *نهایة الاقدام*، به‌کوشش آلفردگیوم، لندن، ۱۹۳۴م؛ علامهٔ حلی، حسن، *کشف المراد*، به‌کوشش ابراهیم موسوی زنجانی، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ قوشجی، علی، *شرح تجرید العقائد*، چ سنگی؛ لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد*، تهران، ۱۲۷۱ق؛ نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ش.

اصغر دادبه

اِدراکیِ بیگْلاری، از مورخان و شاعران پارسی گوی سند در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م. آگاهی ما از او بسیار اندک است، چندانکه از نام و نام پدرش نیز اطلاعی در دست نیست. وی از قبیلهٔ ترکان ارغون بود (قانع، *مقالات*...، ۱۱) و در شهر نصرپور ــ از ناحیهٔ سند ــ به مدح امیران بیگلار، ابوالقاسم سلطان (۹۶۹-۱۰۳۹ق/ ۱۵۶۲-۱۶۳۰م) و پدرش شاه‌قاسم‌خان زمان (د ۱۰۱۹ق/۱۶۱۰م) می‌پرداخت، از این‌رو، می‌توان احتمال داد که او بخشی از زندگی خویش را در آن شهر به سر برده، و در همانجا درگذشته باشد (راشدی، ۲-۳). وی در آثارش گاه ادراکی و گاه بیگلاری تخلص کرده است (ص ۱۶، ۶۹، ۱۱۵). نسبت بیگلاری به سبب انتساب به دستگاه بیگلاران سند است که نسب به علاءالدین علی خواجه از سادات سمرقند و از نوادگان امام زین العابدین (ع) می‌برند (قانع، همان، ۵۲۴؛ نیز نک: هـ د، ابوالقاسم سلطان).

آثار:

۱. *چنیسرنامه*، منظومه‌ای است بزمی در قالب مثنوی به فارسی که ادراکی به پیشنهاد میر ابوالقاسم سلطان در ۱۰۱۰ق/۱۶۰۱م، در ۸۷۵ بیت سروده است. طاهر محمد نسیانی تتوی (زنده در ۱۰۳۰ق/۱۶۲۱م) به خطا این مثنوی را از مصنفات ابوالقاسم سلطان دانسته است (ص ۳۶). در این مثنوی داستان عشق چنیسر حاکم سند از خاندان سومره (حک ۶۹۶ - ۷۰۰ق/۱۲۹۷-۱۳۰۱م) و همسرش لیلا و دختری به نام کونرو که رقیب لیلا بود، به سادگی بیان شده است (نک: قانع، *تحفة*...، ۳(۱)/۷۶-۷۹؛ ظهورالدین، ۵۱۵-۵۲۰؛ سدارنگانی، 33-41).

۲. *بیگلارنامه*، کتابی است به فارسی در تاریخ سند، مشتمل بر حوادث سالهای ۹۷۴ تا ۱۰۱۷ق (تاریخ اتمام تألیف). بخش اعظم این اثر دربارهٔ جنگها و مناقب امیر شاه قاسم بیگلار است. ادراکی این کتاب را که به اشارت همو آغاز کرده بود، به تشویق پسرش میر مقیم به پایان رساند و در ۱۰۳۴ق ضمیمه‌ای در شرح حال فرزندان امیر شاه قاسم بدان افزود. *بیگلارنامه* در زمینهٔ تاریخ سده‌های ۱۰ و ۱۱ق/۱۶ و ۱۷م سند، از منابع معتبر به شمار می‌آید. در این اثر برخی از رویدادهای روزگاران کهن سند نیز آمده است. نثر این کتاب بسیار ساده و خالی از تکلف است (نک: محمد اشرف، I/527-536؛ منزوی، ۱۰/۴۳۰). این کتاب به‌کوشش نبی بخش‌خان بلوچ در حیدرآباد سند چاپ شده است.

مآخذ: ادراکی بیگلاری، *چنیسرنامه*، به کوشش حسام الدین راشدی، کراچی،

۱۹۵۶م؛ راشدی، حسام الدین، مقدمه بر چنیسر نامه (نک: هم، ادراکی)؛ ظهورالدین احمد، *پاکستان میں فارسی ادب کی تاریخ*، لاهور، ۱۹۷۴م؛ قانع تتوی، میر علی شیر، *تحفة الکرام*، به کوشش حسام الدین راشدی، حیدرآباد سند، ۱۹۷۱م؛ همو، *مقالات الشعراء*، به کوشش حسام الدین راشدی، کراچی، ۱۹۵۷م؛ منزوی، خطی مشترک؛ نسیانی تتوی، طاهر محمد، *تاریخ طاهری*، به کوشش نبی بخش خان بلوچ، حیدرآباد سند، ۱۳۸۴ق؛ نیز:

Muhammad Ashraf, *A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Salar Jung Museum* and *Library*, Hyderabad (India), 1965; Sadarangani, H. I., *Persian Poets of Sind*, Karachi, 1956.

عارف نوشاهی

اَدْرَمیت، یا ادرمید، ادرمُد، ناحیه‌ای از توابع استان بالیکسیر در غرب ترکیه، در کنار خلیج ادرمیت منشعب از دریای اژه، در ۳۹° و ۳۵′ عرض شمالی و ۲۷° و ۲′ طول شرقی (YA, II/1143-1144; IA, IV/128; EI²). در ۱۹۹۰م جمعیت آن با روستاهای تابعه‌اش ۶۳‘۴۳۰ نفر بوده است («آمار...[1]»، 25).

موقعیت جغرافیایی: ادرمیت در شمال دشت وسیعی که به خلیج ادرمیت منتهی می‌شود، بر سر راه ازمیر، چناق قلعه (داردانل) و بالیکسیر واقع شده است. کوههای قازداغ از سوی شمال و موسلوک از جانب شرق آن را در بر گرفته‌اند. فاصلهٔ شهر تا کنار دریا (اسکلهٔ آق چای) حدود ۱۰کم است (YA، همانجا؛ «دائرةالمعارف...[2]»، XIV/363-364) آب و هوای ادرمیت در تابستان خشک و کم باران، و در زمستان معتدل است و در ارتفاعات گاهی برف دیده می‌شود. بیشتر درختان منطقه از نوع زیتون و چنار است (همانجا).

سبب نام‌گذاری و سابقهٔ تاریخی: این شهر با نامهای آدرامیتیون و آدرامیتیوم معروف بوده است (گزنفون، 276؛ استرابن، VI/9؛ سیسرن، 475؛ *پاولی*، LIX/1596-1598؛ برای نامهای دیگر آن، نک: YA, II/1141؛ نیز ادریسی، ۸۰۶/۲). تاریخ بنای آن را برخی سدهٔ ۱۵ق‌م آورده‌اند (نک: YA, II/1140) و برخی نیز بنای آن را در ربع اول سدهٔ ۶ق‌م به ادرامیس از فرزندان الیاتس پادشاه لیدی نسبت داده‌اند (*بستانی*، ۱۱۵/۸). خرابه‌های شهر باستانی آدرامیتیون در نزدیکی «کمر» (برهانیه) در ناحیهٔ قره‌داش بر روی تپه‌ای در ساحل دریا قرار داشته است (IA، همانجا). انتقال شهر قدیم به محل جدید احتمالاً در سدهٔ ۲م صورت گرفته است (*پاولی*، LIX/1597). ادرمیت مدتی نیز زیر فرمان دولت آتن بوده است (استرابن، VI/103) که در جنگ با میتریدادیها (خاندان حکومتی پونتوس) خسارت بسیار دید و بزرگان شهر، برای خشنودی پادشاه، به دست دیودوروس که به دروغ خود را فیلسوف مجری عدالت و استاد معانی و بیان معرفی می‌کرد، کشته شدند.

دیودوروس هنگام بازگشت مهاجمان، همراه آنان به پونتوس رفت و پس از برکناری پادشاه، به‌گفتهٔ استربن به سزای اعمال خود رسید (VI/129). ادرمیت پس از آن به ترتیب زیر فرمان دولتهای لیدی، پارس، روم و بیزانس درآمد. در ۱۰۰ق/۷۱۸م مسلمانان آنجا را گشودند و در ۴۶۹ق/۱۰۷۶م سلیمان شاه سلجوقی ادرمیت را تصرف کرد و شهر در جریان جنگهای صلیبی آسیب دید (YA, II/1141). در ۴۸۶ق/۱۰۹۳م سردار ترک به نام چاکا (یا تزاکاس[3]، نک: *پاولی*، همانجا) که ازمیر را مرکز عملیات خود قرار داده بود (EI²؛ IA، همانجا)، آنجا را ویران ساخت. در ۵۵۵ق/۱۱۶۰م استحکامات ادرمیت برضد ترکها تقویت شد و در سدهٔ ۷ق/۱۳م دولت جنوا در آنجا امتیازاتی به دست آورد (هاید، 473-470؛ EI²: I/470-473).

پس از پایان رقابت میان امپراتوریهای روم و بیزانس، ادرمیت به عنوان نقطهٔ مرزی تعیین شد (اُستروگُرسکی، 398-397). اندکی بعد با ضعف دولت سلجوقیان، قره‌سی (قراسی) یکی از امیران سلطان مسعود بن عزالدین کیکاووس، آن نواحی را که بعدها به نام وی ایالت قره‌سی خوانده شد (کمال پاشا اوغلو، ۷۸/۲) و شامل شهرهای ادرمیت، برگاما، آیندینجیق و کمر (برهانیه) می‌شد (شاو، ۳۶/۱؛ اوزون چارشیلی، 97) تصرف کرد و خاندان قره‌سی، امیرنشین مستقلی در آنجا تشکیل دادند (IA, IV/128؛ شاو، همانجا).

قره‌سی با حمایت از ترکهای علوی که از مقابل مغولها گریخته، و به این منطقه پناه آورده بودند، نفوذ ترکها را در آنجا افزایش داد (اوزون چارشیلی، همانجا). دیرخان (عجلان) بعد از قره‌سی (همو، 99, 103) حکومت را به دست گرفت. بعد از درگذشت عجلان، پسر کوچکش که طورسون نام داشت و نزد اورخان پادشاه عثمانی می‌زیست، اورخان را به تصرف ایالت قره‌سی تشویق کرد. طورسون در جریان جنگ کشته (نشری، ۱۶۴، ۱۶۶)، و یا به قولی توسط برادرش اعدام شد (هامرپورگشتال، I/111) و اورخان حکومت آنجا را به پسر بزرگ خود سلیمان واگذار کرد (نشری، همانجا؛ لطفی، ۲۷-۲۹؛ سعدالدین، ۴۷-۴۸). بدین سان ادرمیت نیز به حاکمیت عثمانی درآمد (کمال پاشا اوغلو، ۸۳/۲؛ لطفی، همانجا). منابع عثمانی تسلط اورخان را بر ناحیهٔ قره‌سی، با اختلاف در ۷۳۵ (نشری، همانجا)، ۷۳۷ (سعدالدین، همانجا)، ۷۵۰ و ۷۵۵ق (اوزون چارشیلی، 101) یاد کرده‌اند. سرانجام در ۷۶۴ق/۱۳۶۳م این منطقه کلاً به حاکمیت قطعی دولت عثمانی درآمد (همانجا).

در ۸۸۱ق/۱۴۷۶م رومیهای مقیم ادرمیت ــ که اقامتشان در آنجا از سوی سلطان محمد فاتح ممنوع شده بود ــ شهر را آتش زدند (YA، همانجا). پس از استقرار حاکمیت عثمانی، ادرمیت در حدود ۵ سده بخشی از ایالت آناتولی شد و در تقسیمات جدید کشوری جزو استان خداوندگار (بورسه) و در ۱۹۲۶م جزو استان بالیکسیر شد (اوزون چارشیلی، 102). در ۱۹۱۳-۱۹۱۴م ساکنان مسلمان ادرمیت برای مبارزه با یونانیهای مقیم آنجا، مصرف کالاهای یونانی را تحریم کردند و به این ترتیب مبارزهٔ اقتصادی میان این دو گروه ادامه یافت (بایور، II(4)/493-494) و در جریان جنگهای ملی در ۱۹۲۰م ادرمیت از سوی یونانیها اشغال شد و در ۱۹۲۲م آزادی خود را به دست آورد (YA،

1. *Census*... 2. *Türk*... 3. Tzachas

همانجا) و ساکنان یونانی آنجا با مهاجران ترک ساکن یونان، مبادله شدند (IA، همانجا).

اوضاع اقتصادی: در ۱۹۹۰م از جمعیت ۶۳'۴۳۰ نفری بخش ادرمیت، ۳۵'۴۸۶ نفر در مرکز بخش و ۲۷'۹۴۴ نفر در روستاها زندگی می‌کردند («آمار»، 25). ادرمیت دارای ۲۳ روستاست (YA,II/1183؛ «دائرة‌المعارف»، XIV/362).

زیتون‌کاری و باغداری مهم‌ترین فعالیت و منبع درآمد مردم ادرمیت است. همچنین صنایع مربوط به این فعالیتها، از جمله کارخانه‌های روغن‌کشی، صابون‌سازی و جز آن رونق فراوان دارد، به طوری که ادرمیت یکی از مراکز مهم تولید روغن زیتون در ترکیه و نخستین شهر در این زمینه در استان محسوب می‌شود. همچنین تفرجگاههای آق‌چای و آلتینولوک در تابستان مسافران بسیاری را می‌پذیرد و این امر نیز یکی از منابع درآمد مردم را تشکیل می‌دهد (YA, II/1181؛ «دائرة‌المعارف»، نیز IA، همانجاها).

اگرچه ادرمیت شهری باستانی است، اما از نظر آثار تاریخی بسیار فقیر است. از دانشمندان مشهوری که از این شهر برخاسته‌اند، ادرمیدی‌زاده نجم‌الدین (سامی، ۸۰۸/۲) و اسماعیل ادرمیدی (شیخی، ۲-۳۵۶/۳) را می‌توان نام برد.

مآخذ: ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ بستانی؛ سامی، شمس الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۹۸ق؛ شاو، استانفورد، *تاریخ امپراتوری عثمانی وترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمد رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ شیخی محمد افندی، *وقایع الفضلاء*، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ کمال پاشا اوغلو (مل)؛ لطفی پاشا، *تواریخ آل عثمان*، به کوشش عالی، استانبول، ۱۳۴۱ق؛ نشری (مل)؛ نیز:

Bayur, Y. H., *Türk inkılabı tarihi*, Ankara, 1983; *Census of Population 1990*, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; Cicero, «Pro Flacco», *In Catilinam I-IV. Pro...*, tr. C. Macdonald, London, 1977; EI[2]; Hammer-Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1963; Heyd, W., *Geschichte des Levantehandels im Mittelalter*, Hildesheim, 1971; IA; Kemal Paşa-oğlu, S.A., *Tevārih-i Āl-i Osman*, Ankara, 1983; Neşri, M., *Kitāb-i Cihan-Nümâ*, Ankara, 1987; Ostrogorsky, G., *Bizans devleti tarihi*, tr. Fikret Işiltan, Ankara, 1981; *Pauly*; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1949; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1960-1966; Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1984; Xénophon, *Anabase*, tr. P. Chambry, Paris, 1954; YA.

علی‌اکبر دیانت

آدِرنه، مرکز استانی به همین نام در بخش اروپایی ترکیه در قسمت تراکیه (تراکیا) در ناحیهٔ مرمره، نخستین پایتخت اروپایی دولت عثمانی و دومین پایتخت آن دولت بعد از شهر بورسه (دارکوت، 1).

استان ادرنه: این استان در حوضهٔ رودخانهٔ مریچ میان °۴۰ و °۴۲ و ′۳۰ عرض شمالی و °۲۶ و ′۲۷ طول شرقی (YA, IV/2352) در باریکهٔ جنوب شرقی شبه جزیرهٔ بالکان واقع است. موقعیت جغرافیایی مرکز استان، °۴۱ و ′۴۰ و ″۱۵ عرض شمالی و °۲۶ و ′۲۳ و ″۵۰ طول شرقی است (دارکوت، همانجا). وسعت استان ادرنه ۶'۲۷۶ کم۲ است («آمار...[۱]»، 8) که ۰/۸٪ اراضی ترکیه را تشکیل می‌دهد. ارتفاع مرکز استان از سطح دریا ۴۱ متر است. این استان از غرب به کشور یونان، از شرق به استانهای قرکلارایلی[۲]، تِکیرداغ، چناق قلعه (داردانل)، از شمال غربی به بلغارستان، و از جنوب به دریای اژه محدود است. شهرستانهای تابع استان ادرنه عبارتند از: انز[۳]، حوصه[۴]، ایپسالا، کِشان، لالاپاشا، مریچ و اوزون کوپرو («آمار»، 27؛ YA, IV/2362).

برابر سرشماری عمومی ۱۹۹۰م، جمعیت استان ادرنه ۴۰۴'۵۹۹ نفر بوده است که از این عده ۲۱۰'۴۲۱ تن در شهرها و ۱۹۴'۱۷۸ تن در روستاها زندگی می‌کنند. نسبت افزایش جمعیت در این استان ۷/۵۴٪ بوده است. استان ادرنه از لحاظ میزان جمعیت در میان ۷۳ استان ترکیه رتبهٔ چهل و هفتم را داراست («آمار»، 7). شهر ادرنه نیز از این نظر سی و ششمین شهر ترکیه است (همانجا).

چهرهٔ طبیعی: چهرهٔ ظاهری زمین در این استان متفاوت است و شامل کوهها، جلگه‌ها و دشتهاست. کوههای آن کم ارتفاع هستند. بلندترین کوه آن کورو با ارتفاع ۷۲۵ متر در جنوب واقع است. سایر کوهها عبارتند از: اِسترانجا با ارتفاع ۵۹۰ متر در شمال و شمال شرقی، اوزون کوپرو با ۳۷۸ متر و چاندِر با ۳۸۵ متر ارتفاع که به ترتیب از شرق و جنوب شرقی آن را احاطه کرده‌اند. از جلگه‌های آن کازانوا، تونجه، ارگنه[۵] (ارکنه) و ایپسالا را می‌توان نام برد (YA, IV/2353-2354).

آب رودخانه‌های استان، عموماً از بارانهای بهاری ـ پاییزی و ذوب برفها تأمین می‌شود و به همین سبب عمق آنها از ۴ تا ۷ متر تغییر می‌یابد (همان، IV/2352-2354). مهم‌ترین رودهای استان عبارتند از: مریچ (هبروس[۶])، آردا (آریسوس)، تونجه (تونزوس) (مانسل، 27) و ارگنه. ۳ رود اخیر سرانجام به مریچ می‌پیوندند (YA, IV/2354-2355). در استان ادرنه چند دریاچهٔ کوچک از آبهای راکد، چون گالا، دالیان، توزلا، پاموک‌لو و جز آن نیز دیده می‌شوند (همان، IV/2355).

آب و هوای ادرنه تحت تأثیر آب و هوای مدیترانه‌ای و نیز قاره‌ای اروپای مرکزی است. برخی نقاط آن تحت تأثیر دریای سیاه و اژه و مرمره، آب و هوایی متفاوت و متغیر دارند. تابستانها گرم و خشک و زمستانها هنگامی که تحت تأثیر شرایط مدیترانه‌ای قرار می‌گیرد، ملایم و در غیر این صورت بسیار سرد است. دمای متوسط سالانه ۱۳/۵ درجهٔ سانتی‌گراد، و میزان متوسط باران سالیانه ۵۹۹/۳ میلی‌متر است (همان، IV/2359).

با توجه به شرایط اقلیمی و جنس خاک و ناهمواریهای زمین، ۳ نوع پوشش گیاهی ــ جنگل، استپ و بوته‌زار ــ در این استان دیده می‌شود. وسعت ناحیهٔ جنگلی بسیار اندک است (همان، IV/2360).

تاریخ استان ادرنه با تاریخ شهر ادرنه و ناحیهٔ تراکیه درهم آمیخته

1. *Census*... 2. Kırklarili 3. Enez 4. Havsa 5. Ergene 6. Hebros

است. از شهرهای آن انز که در روزگار کهن آنیوس نامیده می‌شد، بنا بر برخی روایات به وسیلهٔ آنیوس برادر گونئوس[1] که دوست اُدیسه بوده، بنا شده است. در ۵۱۳ ق‌م داریوش هخامنشی و سپس خشایارشا آنجا را تصرف کردند. این شهر در سدهٔ ۵ق‌م راه بازرگانی مهمی بوده است. تا سدهٔ ۲ق‌م به ترتیب تحت حاکمیت مقدونیه و مصر بود. در ۱۹۰ق‌م با یاری رومیها به استقلال دست یافت و بعدها مرکز ایالت رودف از توابع روم شد، آنگاه به تابعیت بیزانس درآمد و در ۸۶۱ق/ ۱۴۵۶م به متصرفات عثمانی پیوست.

حوصه (هاوسا) شهر دیگر استان در روزگار مراد اول ضمیمهٔ خاک عثمانی شد. این ناحیه که حوص محمود پاشا نیز نامیده می‌شود، به سبب آنکه از سوی سلطان محمد دوم (فاتح) به عنوان خاص به محمودپاشا واگذار شده‌بود، به‌این‌نام‌معروف‌است (همان، IV/2388). سامی آن را از توابع ادرنه و ساکنان آن را مسلمان و مسیحی (بلغار و یونانی) آورده است (۱۹۹۸/۳). امروزه در این بخش که شامل ۲۳ روستا و ۱۷ مزرعهٔ بزرگ است، ۲۵ مسجد و ۱۰ کلیسا وجود دارد (همان، IV/2389).

از دیگر شهرهای استان ادرنه کشان است که تحت ادارهٔ یونان، ایران، اودریسها[2] (از قبایل تراک)، مقدونیه و بیزانس بوده، و سپس جزو قلمرو عثمانی شده است. این شهر در جنگهای روس-عثمانی در ۱۲۴۵ق/۱۸۲۹م و نیز ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م به اشغال روسها درآمد. در اوایل سدهٔ ۲۰م به تصرف بلغارها و سپس یونان درآمد و در ۱۹۲۲م از نیروهای خارجی تخلیه شد (همانجا). در قدیم تابع بخش گلیبولی بوده، و ۸ مسجد و ۲ کلیسا داشته است. و مدفن عارف معروف شیخ سلیمان در آنجاست (سامی، ۳۸۶۳/۵).

شهر ادرنه: این شهر در ساحل رودخانهٔ مریچ در محل تلاقی رودهای تونجه و آردا با مریچ واقع شده است (*پاولی*، VII(2)/2174؛ دارکوت، 1؛ مانسل، 21). فاصلهٔ آن تا مصب مریچ در دریای اژه ۱۵۷ کمـ، و تا استانبول ۲۳۲ کمـ و از طریق راه آهن ۳۱۸ کمـ است (دارکوت، همانجا) و چون بر سر راه اروپا ـ آسیا واقع است، از نظر استراتژیک از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. طبق سرشماری عمومی ۱۹۹۰م جمعیت شهر ادرنه ۱۲۴٬۳۶۱ نفر است که در قیاس با آمار ۱۹۸۵م، ۲۷/۱۲٪ افزایش نشان می‌دهد («آمار»، 27).

نام‌گذاری: مآخذ تاریخی دربارهٔ نام این شهر آگاهیهای متفاوت به دست داده‌اند (مانسل، همانجا). آمیانوس مارسیلینوس و یوتروپیوس، مورخان رومی، کهن‌ترین نام آن را اُسکوداما، و استفانوس تاریخ نگار بیزانسی نام آن را گونیس[3] آورده (نک: *پاولی*، نیز مانسل، همانجاها)، و برخی مورخان بیزانسی از آن به صورت اورستیا[4] و اورستیاس نام برده، و بنای اولیهٔ آن را به اودریسها نسبت داده‌اند (*پاولی*، همانجا؛ مانسل، 22-21). آنچه مسلم است، یکی از قبایل تراک در جایگاه کنونی ادرنه، محل داد و ستد ایجاد کردند و مقدونیها و رومیها آن را گسترش دادند («دائرة المعارف...[5]»، X/425). این اختلاف در نام‌گذاری احتمالاً به سبب وجود قصبات و روستاهای کوچک هم نام و مشابه در این منطقه بوده است؛ مثلاً اسکوداما، احتمالاً همان روستای اسکودار است که امروزه در کشور بلغارستان قرار دارد (مانسل، 21). این ناحیه در زمان تراکها فاقد حقوق شهری بود (همو، 22). هادریانوس امپراتور روم هنگام بازدید از آن ناحیه در ۱۲۳-۱۲۴م، حقوق شهری به آنجا اعطا کرد و نام خود را بر آن نهاد و از آن زمان به بعد به هادریانوپولیس (همو، 23)، و آدریانوپولیس و آدریاناپولیس (YA,IV/2365)، معروف گردید. بعد از تسلط ترکها، به صورت اَدْرِنه، اَدیرنه (*پاولی*، VII(2)/2175)، اَدرونه (اولیا چلبی، ۴۵۶/۳)، اَدْرَنی (کاتب چلبی، 208)، اذرنابولی (ابن تغری بردی، ۶۰)، اَدْرَنَه (خوری، ۵۸) و آندرینوپله (گابریل، 82) نامیده شده است. مراد اول سلطان عثمانی نام این شهر را به ادرنه تغییر داد (فریدون‌بک، ۹۴/۱) و از این زمان است که به این نام معروف شده است. این شهر در تاریخ عثمانی، القابی چون دارالنصر، دارالقرار و دارالملک داشته است (گوک بیلگین، «دربارهٔ...[6]»، 161).

پیشینهٔ تاریخی: یافته‌های باستان شناختی در منطقهٔ ادرنه نشان می‌دهد که نخستین زیستگاه در ۵ کیلومتری شمال غربی ادرنه (کانسو، 14) در محلی که امروزه چارداق آلتی (همو، 13) گفته می‌شود، قرار داشته است. در میان طوایف تراک، علاوه بر اودریسها، از «بتگری[7]»ها نیز به عنوان نخستین ساکنان ادرنه یاد شده است (مانسل، 22-21). «آهای»ها یا «آکا»ها که در یونان می‌زیستند، در فاصلهٔ سالهای ۱۴۰۰-۱۲۰۰ق‌م فرهنگ و مدنیت خود را به این ناحیه انتقال دادند. در ۵۱۳ق‌م داریوش اول شهر ادرنه را تصرف کرد و به تابعیت دولت هخامنشی درآورد (همانجا). بعدها ادرنه جزو قلمرو دولت اودریس شد.

در سدهٔ ۴ق‌م فیلیپ مقدونی ادرنه را تصرف کرد. ناحیهٔ تراکیه در ۲۸۰-۲۷۹ق‌م به تصرف گالاتها و پس از آن در ۱۶۸ق‌م تحت حاکمیت دولت روم درآمد (همو، 23-22؛ YA, IV/2367). آنان حاکمیت خود را توسط امیران و شاهزادگان محلی بر منطقه اعمال می‌کردند. در فاصلهٔ سالهای ۴۴-۴۶م در زمان کلاودیوس یکی از ایالات امپراتوری روم گردید. رومیها تقسیمات کشوری پیشین را که توسط مقدونیها ایجاد شده بود و استراتگیا[8] نامیده می‌شد، همچنان حفظ کردند.

ترایانوس (تراژان) امپراتور روم، در تبدیل قصبات تراکیه به شهر و جایگزینی شیوه‌های زندگی روستایی ـ زراعی به شهری، به ویژه فرهنگ شهری رومی، کوشش بسیار کرد و به همین سبب چندین شهر در این دوره به وجود آمد که ادرنه نیز از جملهٔ آنها بود (مانسل، 23). در سده‌های ۲-۳م، دوران طلایی امپراتوری روم، شهرهای تراکیه و در این میان ادریانوپولیس نیز توسعه یافت (همو، 24). در زمان امپراتوری

1. Guneus 2. Odris 3. Goneis 4. Orestia 5. *Turkiye...* 6. *Edirne hakkinda...* 7. Bettegerri 8. Strategia

دیوکلتیانوس با توجه به اصلاحات اداری و کشوری وی، ادرنه مرکز ایالت هائمی مونتوس[1] ــ از توابع تراکیه ــ گردید (ایجه، 40؛ مانسل، 22). در سدۀ ۴م، ادرنه و اطراف آن صحنۀ نبردهای گوناگون از جمله جنگ میان امپراتوران روم بوده است. در ۳۱۴م جنگ ماکسیمیانوس و لیکینیوس ــ فرمانروایان روم ــ در محل سیرنوم (سیرانوم) در نزدیکی ادرنه رخ داد که به‌پیروزی لیکینیوس انجامید (همانجا؛ YA,IV/2367). در ۳۲۴م کنستانتینوس و لیکینیوس، امپراتوران روم، در این محل پیکار کردند. کنستانتینوس پس از پیروزی بر رقیب، پایتخت خود را به بیزانتیوم منتقل کرد و آن را کنستانتینوپولیس[2] نامید (همانجاها).

از نیمۀ سدۀ ۴م هونها و گوتها بر آنجا استیلا یافتند. مورخان شمار گوتهای ساکن تراکیه را ۲۰۰ هزار نفر نوشته‌اند (مانسل، همانجا). گوتها در ۳۷۷م درصدد تسخیر تراکیه برآمدند، ولی نتوانستند ادرنه را تصرف کنند. امپراتور والنس به سرکوبی آنان برخاست، اما در ۳۷۸م در نزدیکی ادرنه مغلوب گردید (ایجه، 41؛ مانسل، 28؛ YA، همانجا). آمیانوس مارسلینوس جزئیات این نبرد را شرح داده است (نک: مانسل، 37-28).

ادرنه در تمام دوران حاکمیت بیزانس بر آن سرزمین، به سبب جایگاه ویژه‌اش، در معرض تهدید بیگانگان به خصوص از جانب اقوام بالکان بوده است. در سدۀ ۵م مورد هجوم بلغارها و اسلاوها قرار گرفت (ایجه، همانجا). در ۵۸۶م، زمان فرمانروایی امپراتور ماوریکیوس (۵۸۲-۶۰۲م)، آوارها آنجا را محاصره کردند (همو، 43؛ IA, IV/109)، اما نتوانستند آن را تصرف کنند و ادرنه همچنان در حاکمیت بیزانس باقی ماند (YA, IV/2368). پس از آن بلغارها شهر را تصرف کردند که در ۸۰۷م/۱۹۱ق نیکفوروس شهر را از چنگ آنان به در آورد (ایجه، همانجا). در سپتامبر ۹۱۴م/۳۰۲ق، بار دیگر سیمون پادشاه بلغار، آنجا را ضمیمۀ خاک خود کرد (همو، 46). همچنین در سدۀ ۵ق/۱۱م صحنۀ جنگهای میان پچنکها و بیزانس بود. پچنکها در ۱۰۵۰م/۴۴۲ق (همو، 48) و دیگر بار در ۱۰۷۸م/۴۷۱ق ادرنه را تصرف کردند (همو، 50؛ IA، همانجا). در دوران جنگهای صلیبی نیز ادرنه گذرگاه و توقفگاه سپاهیان صلیبی بوده، و از این رهگذر آسیبهایی دیده است. در سومین لشکرکشی صلیبی فردریک بارباروس بعد از شنیدن خبر صلح صلاح الدین ایوبی با بیزانس در ۱۱۸۹م/۵۸۵ق بر سر راه خود به استانبول وارد ادرنه شد. ایساکیوس دوم، امپراتور بیزانس، در همین شهر با فردریک پیمان صلح و دوستی امضا کرد (ایجه، 52). در چهارمین لشکرکشی صلیبی و محاصرۀ استانبول در ۱۲۰۴م/۶۰۱ق و در بحران حکومت بیزانس (همو، 53) و تقسیم آن، ادرنه به ونیزیها واگذار شد (استروگرسکی، 391؛ ایجه، همانجا). اعمال ناشایست ونیزیها و لاتینها (همو، 53) مردم را که حاکمیت آنان را با اکراه پذیرفته بودند، به شورش و قیام وادار ساخت (نک: همو، 55-54). این قیام به سرعت گسترش یافت؛ پادگانهای تابع امپراتور در شهرهای مختلف از جمله ادرنه که از آن ونیزیها بود، تصرف شد و به این ترتیب امپراتوری لاتین یک سال بعد از تصرف استانبول سقوط کرد و با خروج بیگانگان ادرنه نیز آزاد شد (استروگرسکی، 395-394). ادرنه مدتی نیز به تصرف دولت ازنیق درآمد (همو، 402) و سرانجام در ۱۲۲۴م/۶۲۱ق به بیزانس پیوست (ایجه، 56).

در جریان مبارزه برای به دست آوردن سلطنت میان آندرنیکوس دوم و سوم، ادرنه اهمیت یافت. در ۱۳۵۲م/۷۵۳ق یوآنس پنجم با کمک ونیزیان به ادرنه آمد. مدتی بعد ترکان به یاری کانتاکوزنوس شهر ادرنه را غارت کردند (همو، 61-60). یوآنس پنجم از بلغارها تقاضای کمک کرد (همو، 61). کانتاکوزنوس یک بار دیگر از دامادش اورخان غازی (همانجا) یاری خواست. وی نیز نیرویی ۱۰ هزار نفری به فرماندهی پسر ارشدش سلیمان برای یاری او به ادرنه فرستاد (همانجا؛ اینالجیک، «ظهور...[3]»، 274). بعد از درگذشت سلیمان در ۱۳۵۷م/۷۵۸ق، برادرش مراد، عملیات وی را در روم ایلی ادامه داد و به ادرنه حمله کرد و آن را در ۱۳۶۱م/۷۶۲ق به محاصره گرفت (همان، 275). عثمانیها ادرنه را در زمان مراد اول معروف به خداوندگار، به فرماندهی لالاشاهین‌پاشا گشودند (ایجه، 62). شاهین‌پاشا تکفور (حاکم) ادرنه را در محلی به نام «سازلی دره» در نزدیکی ادرنه شکست داد. تکفور شبانه با قایق فرار کرد و سحرگاهان مردم شهر دروازه‌ها را گشودند و شهر را به سلطان مراد تسلیم کردند (همانجا؛ نشری، ۱۹۶/۱؛ صولاق زاده، ۲۹-۳۰؛ هامرپورگشتال، *دولت...*، ۲۰۸/۱). به نوشتۀ نشری (همانجا) فتح ادرنه در ۷۶۲ق/۱۳۶۱م روی داده است. تاریخ فتح ادرنه به دست مسلمانان را منابع با اختلاف از ۷۶۲ تا ۷۶۴ق/۱۳۶۱ تا ۱۳۶۳م و حتیٰ منابع بیزانسی آن را در ۷۶۵ق/۱۳۶۴م و یا ۷۷۳ق/۱۳۷۱م نیز آورده‌اند (اوزون چارشیلی، I/163-164). اینالجیک («فتح...[4]»، 159-137) روایاتی را که غربیان در این خصوص آورده‌اند، با نوشته‌های مورخان متقدم عثمانی مانند عاشق پاشازاده، اوروج بیک و روحی مقایسه کرده، و پس از بحث وافی، تاریخ دقیق فتح ادرنه را ۷۶۲ق دانسته است. مراد بعد از این پیروزی، شاهین پاشا را به ادامۀ فتوحات در روم ایلی فرمان داد و بدین سان زغره و فیلیبه فتح شد (نشری، اوزون چارشیلی، همانجاها). مراد بعد از مدتی از ادرنه به بورسه آمد و ادارۀ ادرنه و نواحی اطراف آن را به شاهین‌پاشا واگذاشت (نشری ۱۹۸/۱). مراد پس از فتح ادرنه، فتح نامه‌هایی برای فرمانروایان آسیا فرستاد (هامر پورگشتال، همان، ۲۱۱/۱) که فتح نامۀ خطاب به سلطان اویس جلایری از آن جمله است (فریدون بک، ۹۳/۱-۹۴).

بعد از فتح ادرنه، مهاجرت ترکها از آناتولی به روم ایلی شروع گردید (اوزون چارشیلی، I/165). امپراتور بیزانس نیز با امضای

1. Haemimontus 2. Constantinopolis 3. «The Emergence...» 4. «Edirne'nin...»

قراردادی وضع موجود را به رسمیت شناخت (همانجا؛ هامر پورگشتال، همان، ۲۱۲/۱) و آنگاه مراد با پرداخت ۶۰ هزار سکهٔ طلا به جنواییها شمار بسیاری از ترکها را از آناتولی به ناحیهٔ تراکیه منتقل ساخت(اوزون‌چارشیلی، I/166).هنگامی‌که عثمانیها در سرزمینهای جدید، به تقویت مواضع خود و سازمان‌دهی مشغول بودند، صربها و بلغارها با یاری پاپ و دول اروپایی برای بازپس گیری اراضی از دست رفته، به ادرنه حمله‌ور شدند، ولی در کنار رودخانهٔ مریچ شکست خوردند (نشری، ۲۰۲/۱؛ اوزون چارشیلی، I/168). مراد به شکرانهٔ این پیروزی مسجدی در بیره‌جیک بنیاد نهاد و نیز برای آرامگاه بابا پوستین پوش زاویه‌ای ساخت (همو، I/169) و آنگاه پایتخت را در ۷۶۷ق/۱۳۶۵م به ادرنه منتقل ساخت و این شهر تا فتح استانبول پایتخت دولت عثمانی بود (هامر پورگشتال، همان، ۲۱۷/۱؛ اوزون چارشیلی، I/170).

با کشته شدن مراد به دست یکی از صربها در جریان جنگ کوزووا[1] (هامر پورگشتال، همان، ۲۵۱/۱؛ اینالجیک، «ظهور»، 277)، پسرش بایزید، معروف به یلدرم (صاعقه) در ادرنه به جایش نشست (هامر پورگشتال، همان، ۲۵۹/۱). وی مقدمات محاصرهٔ اول استانبول را از همین شهر فراهم ساخت (همان، ۲۶۶/۱). بعد از درگذشت بایزید در ۸۰۵ق/۱۴۰۳م (همان، ۸۵/۲؛ IA, IV/110)، فرزندان او ــ سلیمان در ادرنه، محمد در اماسیه و عیسیٰ در بورسه ــ فرمانروایی تیمور گورکانی را به رسمیت شناختند. پس از درگذشت تیمور در ۸۰۷ق جنگ داخلی میان پسران بایزید برای تسخیر پایتخت ــ ادرنه ــ و رسیدن به سلطنت درگرفت (ایناالجیک، همان، 279). سلیمان در ادرنه به تخت نشست. پسر دیگر بایزید موسیٰ چلبی ادرنه را محاصره کرد (IA، همانجا؛ هامرپورگشتال، همان، ۱۰۴/۲) و بعد از کشته شدن برادرش سلیمان (همان، ۱۰۵/۲) به سلطنت دست یافت (همان، ۱۰۶/۲) و در ادرنه به نام خود سکه زد (IA، همانجا)، اما سرانجام محمد اول بر رقیبان پیروز شد (ایناالجیک، همانجا). وی بخش اعظم سلطنت ۸ ساله‌اش را در ادرنه گذراند و در همانجا نیز درگذشت (IA، همانجا). مدتی نیز مصطفیٰ فرزند دیگر بایزید ادرنه را در تصرف داشت (ایناالجیک، همان، 280) و به نام خود سکه زد (IA, IV/110-111). سرانجام وی توسط نیروهای مراد دوم دستگیر شد (ایناالجیک، همان، 281-279) و اعدام گردید (هامر پورگشتال، دولت، ۱۶۷/۲).

مراد دوم در ۸۲۴ق/۱۴۲۱م به سلطنت رسید (ایناالجیک، همان، 280). در عهد او ادرنه روبه آبادی نهاد و آثاری از او در این شهر برجا مانده است (هامر پورگشتال، همان، ۲۵۰/۲؛ IA، همانجا). پس از کناره‌گیری و درگذشت مراد دوم، پسرش محمد دوم به ادرنه آمد و بر تخت نشست (هامر پورگشتال، همان، ۲۵۷/۲ـ۲۵۸) و استانبول را فتح کرد (همان، ۲۷۸/۲. دربارهٔ فتح استانبول، نک: ۲۷۸/۲ـ۳۰۷). فتح استانبول نقطهٔ عطفی در تاریخ ادرنه محسوب می‌شود، زیرا از این زمان به بعد، این شهر مرکز عملیات نظامی دولت عثمانی به منظور فتح شبه جزیرهٔ بالکان شد (IA, IV/111). بعد از دورهٔ محمد دوم ــ فاتح ــ در زمان بایزید دوم (هامر پورگشتال، همان، ۲۴۱/۳) و پسرش سلیم و سپس در زمان سلطنت سلیمان قانونی، ادرنه به عنوان دومین شهر قلمرو عثمانی مورد توجه بوده است. این سلاطین و فرمانروایان بعد از آنان علاقهٔ مخصوص به ادرنه داشتند، چنانکه محمد چهارم امور سیاسی کشور خود را از این‌شهر اداره می‌کرد(IA, IV/112؛ YA, IV/2373).

حادثهٔ بزرگی که در ۱۱۱۵ق/۱۷۰۳م به برکناری مصطفای دوم، به تخت نشستن سلطان احمد سوم و کشته شدن شیخ الاسلام فیض الله افندی منجر شد (نک: هامر پورگشتال، *تاریخ*...، ۲۹۱۳/۴ـ۲۹۲۴)، در تاریخ عثمانی به واقعهٔ ادرنه معروف است (IA، همانجا؛ «دائرة المعارف»، X/445-446). آتش سوزی سال ۱۱۵۸ق/۱۷۴۵م و زلزلهٔ ۱۱۶۴ق/۱۷۵۱م خسارات فراوانی به این شهر وارد ساخت، چنانکه ۶۰ محله ویران شد (EI^2). اواخر سدهٔ ۱۸ و اوایل سدهٔ ۱۹م ادرنه مرکزیت بازرگانی پیدا کرد، چندانکه رابط میان سواحل دریای مدیترانه و رودخانهٔ دانوب بود (YA, IV/2373-2374).

سدهٔ ۱۹ و اوایل سدهٔ ۲۰م در تاریخ سیاسی شهر ادرنه اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا در طول این مدت ۴ بار مورد تجاوز و اشغال قرار گرفته است: در جنگ روس ـ عثمانی، روسها ادرنه را در ۱۸۲۹م/۱۲۴۵ق تصرف کردند (بایکال، 183). سرانجام با صلح میان طرفین عهدنامه‌ای با نام «پیمان ادرنه» به امضا رسید که طبق آن روسها ادرنه را تخلیه کردند و در مقابل، حاکمیت روسها بر ایروان و نخجوان به رسمیت شناخته شد (برای متن عهد نامه، نک: راسم، ۱۷۷۰/۴ـ۱۸۰۱؛ «دائرة المعارف»، X/442-443؛ YA, IV/2375). بار دیگر روسها در ۱۸۷۸م/۱۲۹۵ق‌ادرنه‌را اشغال‌کردند که‌با عهدنامهٔ‌صلح‌سن‌استفانوس تخلیه شد و در نتیجه ادرنه به شهری مرزی بدل گشت (بایکال، 186-184؛ YA، همانجا؛ لیتل فیلد، ۱۴۵). در ۱۹۱۳م/۱۳۳۲ق ادرنه توسط بلغارها اشغال شد (بایکال، 192؛ چاغان، 202) و برابر مفاد معاهدهٔ لندن که در ۳۰ مهٔ ۱۹۱۳ امضا شد، ادرنه به بلغارستان واگذار گردید (بایکال، همانجا)؛ اما اختلاف میان دول غالب منجر به امضای عهدنامهٔ دیگری در استانبول شد (۲۹ سپتامبر ۱۹۱۳) و ادرنه به موجب این پیمان مجدداً به عثمانی واگذار گردید (همو، 193). بعد از جنگ جهانی اول و آغاز فروپاشی دولت عثمانی در ۱۹۲۰م/۱۳۳۸ق، یونان ادرنه را اشغال کرد. سرانجام در ۲۵ نوامبر ۱۹۲۲ ادرنه از تصرف یونان خارج شد و به خاک ترکیه پیوست (همو، 194؛ YA, IV/2383).

ادرنه از دیدگاه جهانگردان: از آنجا که این شهر بر سر راه ارتباطی آسیا ـ اروپا قرار دارد، در طول تاریخ خود، به ویژه در سده‌های میانه و جدید، سیاحان بسیاری از آن گذر کرده، و هر یک از دیدگاه خود، به وصف آن پرداخته‌اند. فیلیپ دوفرنه کانه[2] در ۱۵۷۳م/۹۸۱ق از تجارت

1. Kosova 2. Philippe du Fresne-canay

و ترکیب قومی آن که شامل مسلمانان (ترکها)، مسیحیان و یهودیان بود، یاد می‌کند (همان، IV/2385)؛ سیمون لهستانی در سدهٔ ۱۷م، مساجد، کاروان‌سراها، مسافرخانه‌ها و بیمارستانهای آن (همان، IV/2386)، و شوالیه آرویو[1] در ۱۶۷۳م مسجد سلیمیه، بقایای ادرنهٔ قدیم و قصر پادشاه را وصف نموده (همانجا)، و هلموت فُن مولتکه[2] در ۱۸۳۵م زیباییهای آن را ستوده است (همان، IV/2387).

اولیا چلبی قلعهٔ ادرنه، مساجد و تکایا، چشمه‌ها، کاخها و محلات آن را به تفصیل شرح می‌دهد (۳/۴۲۵-۴۵۴ به بعد). کاتب چلبی نیز ضمن وصف ادرنه، شمار محلات آن را ۱۶۰ نوشته، و آن شهر را هم‌تراز با استانبول دانسته، و بازارها، کاخها و مساجد آن را ستوده است (ص 215-209؛ برای محلات و بنیان‌گذاران آن، نک: گوک بیلگین، «بنیان گذاران...[3]»، 178-161).

چهرهٔ اقتصادی: ادرنه از نظر اقتصادی یکی از استانهای نیمه توسعه یافتهٔ ترکیه است. کشاورزی بزرگ‌ترین بخش فعالیت اقتصادی است، چنانکه ۴۲٪ درآمد ناخالص را تشکیل می‌دهد. با توجه به سیر صنعتی شدن که از ۱۹۷۰م آغاز شده است، این شهر به مرکز صنایع استان تبدیل گردیده است (YA, IV/2390). ادرنه در روزگار عثمانی یکی از مراکز مهم تولید غلات بود، اما بحرانهای سدهٔ ۱۹م سبب مهاجرت نیروی انسانی و جمعیت فعال آن شده است (همانجا). مهاجرانی که از کشورهای بالکان به ترکیه آمدند، کشت تخم آفتابگردان را رواج دادند، چنانکه هم اکنون ۲۰٪ کل تولید آفتابگردان ترکیه مربوط به این استان است (همان، IV/2390, 2431). صنایع غذایی و نساجی در ادرنه رونق دارد. تجارت این استان نیز به داد و ستد فرآورده‌های کشاورزی مانند چغندرقند، تخم آفتابگردان، پنبه، شیر و صنایع شیری اختصاص دارد. قرار گرفتن بر سر راه اروپا و نیز ارتباط به وسیلهٔ راه آهن، موجب تسریع و گسترش مناسبات تجاری ادرنه گردیده است (همانجا). لینییت از ذخایر زیرزمینی ادرنه است که نیازهای استان را تأمین می‌کند (همانجا).

آثار تاریخی و فرهنگی: ادرنه به سبب سابقهٔ کهن تاریخی و با توجه به اینکه یکی از ۳ پایتخت دولت عثمانی بوده است، دربردارندهٔ مجموعه‌ای از آثار هنری به ویژه معماری بیزانسی و اسلامی است (اصلان آپا، «پیشرفت...[4]»، 223). از آثار دورهٔ بیزانس غیر از خرابه‌های دژ ادرنه و نام چند کلیسا که بعدها به مسجد تبدیل شده (نک: ایجه، 76-64)، چیزی برجای نمانده است. آثار تاریخی ادرنه عبارتند از:

قلعهٔ ادرنه که در ساحل رود تونجه قرار دارد و سبک آن به سبک دژهای رومی است. بنای اولیهٔ آن را به امپراتور هادریانوس نسبت می‌دهند. در سدهٔ ۱۹م در زمان حکومت خورشید پاشا برای ساختن بیمارستان، مدرسه و ساختمانهای دولتی آن را خراب کردند (همو، 65). قلعه ۶ دِر اصلی و چند دِر فرعی داشته است (اولیاچلبی، ۳/۴۲۵-۴۲۷). کاتب چلبی شمار دروازه‌های آن را ۹ تا نوشته است (ص 209). امروزه فقط دیوارهای قلعه و برج ساعت آن باقی مانده است (YA, IV/2431, 2446).

مسجد یلدرم بایزید، قدیم‌ترین ساختمان مربوط به عثمانیهاست که در ۷۹۹ق/۱۳۹۷م یا ۸۰۲ق/۱۴۰۰م ساخته شده است (اصلان آپا، همان، 224). اصل آن بنایی مربوط به مسیحیان و احتمالاً از سده‌های ۴-۵م بوده است که بعدها این مسجد برروی خرابه‌های آن ساخته شده است (ایجه، 71-70).

اسکی جامع (مسجد قدیم)، که در ۸۰۶ق/۱۴۰۳م توسط امیر سلیمان چلبی پایه‌ریزی شد و در ۸۱۷ق/۱۴۱۴م از سوی سلطان محمد چلبی تکمیل گردید. این مسجد دارای ۹ گنبد است و نظیر آن در اکثر شهرهای امپراتوری عثمانی دیده می‌شود (اولیاچلبی، ۳/۴۳۶؛ اصلان آپا، همانجا، نیز «معماری...[5]»، 45).

مسجد مرادیه، که در ۸۳۸ق/۱۴۳۴م در محلهٔ مرادیه توسط سلطان مراد دوم ساخته شده است و محراب آن از نظر کاشی کاری یکی از شاهکارهای هنری است (همو، «پیشرفت»، 224, 225).

مسجد اوچ شرفه‌لی، در وسط شهر ادرنه در فاصلهٔ سالهای ۸۴۲-۸۵۱ق/۱۴۳۸-۱۴۴۷م، از سوی سلطان مراد دوم ساخته شده است (همانجا). به نوشتهٔ اولیاچلبی (۳/۴۳۲) بانیان اولیهٔ آن عیسیٰ و موسیٰ چلبی بوده‌اند. مسجد به سبب وجود ۳ «شرفه» برروی هر مناره «اوچ شرفه‌لی» نام گرفته است (اصلان آپا، همان، 226).

مجموعهٔ مسجد بایزید دوم، مجموعه‌ای است شامل مسجد، مدرسه، دارالشفا، عمارت و آب انبار که در سالهای ۸۸۹-۸۹۳ق/۱۴۸۴-۱۴۸۸م توسط معمار خیرالدین ساخته شده، و یکی از مهم‌ترین آثار مذهبی و عام المنفعهٔ جهان اسلام است (همانجا). منابع تاریخی، زمان خاتمهٔ کار مجموعه را به اختلاف در ۸۹۳ق/۱۴۸۸م (کاتب چلبی، 212) و ۸۹۶ق/۱۴۹۰م (اولیاچلبی، ۳/۴۳۶) آورده‌اند که با توجه به ماده تاریخ «خیرجمیل» (همانجا) به حساب ابجد ۸۹۳ق درست است. در وقف‌نامهٔ بایزید دوم که در کتابخانهٔ سلیمیه موجود است، نامهای ۱۶۷ نفر از کارمندان این مجموعه مندرج است (اصلان آپا، همان، 227). در دارالشفا که بخش مهمی از این مجموعه و شامل مدرسهٔ اطبا نیز بوده است، بیماران روانی با نوای موسیقی مداوا می‌شدند و به همین منظور ۱۰ نفر خواننده و نوازنده در آنجا خدمت می‌کردند (اولیاچلبی، ۳/۴۶۹-۴۷۰). در این دارالشفا چشم پزشک، جراح و داروساز تحت نظر حکیم‌باشی (رئیس‌الاطباء) انجام وظیفه می‌کردند (اصلان آپا، همانجا).

مسجد سلیمیه، که در مرکز شهر ادرنه در فاصلهٔ سالهای ۱۵۶۹-۱۵۷۵م به دستور سلطان سلیم دوم و به دست معمار سنان ــ مشهورترین معمار ترک (اولیاچلبی، ۳/۴۳۹؛ اصلان آپا، همان، 224؛ YA, IV/2451) ــ ساخته شده، یکی از شاهکارهای هنر معماری

1. Arvieux 2. H. von Moltke 3. *Edirne şehrinin...* 4. *Edirne'da...* 5. *Osmanlı...*

اسلامی است. منارهها که هر کدام ۷۰/۸۹ متر ارتفاع و ۳ شرفه دارند، در ۴ گوشهٔ مسجد سر برافراشته‌اند (همو، ۴۴۱/۳؛ اصلان آپا، همان، 229). درمحوطهٔ بیرونی مسجد، ساختمان دارالقراء، دارالصبیان و دارالحدیث وجود داشته که امروزه بخشی از موزهٔ ادرنه است (همان، 230).

گذشته از این مساجد مهم، از مساجد کوچک دیگری مانند بیگلربیگی، قاسم پاشا، سلیمانیه، لاری، مصطفیٰ پاشا و غیره می‌توان نام برد (YA, IV/2448-2451؛ اصلان آپا، همانجا).

از کاخهای ادرنه که روزگاری با کاخ توپکاپی در استانبول برابری می‌کرد، اثری نمانده، و زمین آنها به مزارع گندم تبدیل شده است (همان، 232). از این کاخها، کاخ قدیم (اسکی سرای) که مراد اول آن را ساخت (اولیاچلبی، ۴۵۵/۳-۴۵۶) و نیز کاخ جدید که مراد دوم در ۱۴۵۰م آن را بنا نهاد، می‌توان نام برد.

از دانشمندان مشهور این شهر از عبدالرحمان حبری مؤلف کتاب *انیس المسامرین* (بروسه لی، ۹۷/۳؛ برای آگاهی بیشتر دربارهٔ *انیس المسامرین*، نک: حاجی خلیفه، ۱۹۸/۱-۱۹۹) و آلی حسین افندی مورخ و ادیب (بروسه لی، ۴/۳) می‌توان نام برد. همچنین نظمی ادرنوی شاعر دیوانی سدهٔ ۱۰ق/۱۶م از این شهر بوده است (YA, IV/2462).

مآخذ: ابن تغری بردی، یوسف، *منتخبات من حوادث الدهور*، ۱۹۳۰م؛ اولیاچلبی، محمد، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بروسه‌لی، محمدطاهر، *عثمانلی مؤلفلری*، استانبول، ۱۳۴۲ق؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خوری، سلیم جبرائیل، *آثار الادهار*، بیروت، ۱۸۷۵م/۱۲۹۱ق؛ راسم، احمد، *عثمانلی تاریخی*، استانبول، ۱۳۲۷-۱۳۲۹ق؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ صولاق زاده، محمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۹۷ق؛ فریدون بک، احمد، *منشآت السلاطین*، استانبول، ۱۲۷۴ق؛ لیتل فیلد، هنری، *تاریخ اروپا از ۱۸۱۵ م به بعد*، ترجمهٔ فریده قرجه‌داغی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نشری، محمد، *جهان نما*، به کوشش فایق رشید اونات و محمد کویمن، آنکارا، ۱۹۸۷م؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، *دولت عثمانیه تاریخی*، ترجمهٔ محمدعطا، استانبول، ۱۳۲۹-۱۳۳۰ق؛ نیز:

Aslanapa, O., «Edirne'de türk mimarisinin gelişmesi», *Edirne* (vide: ibid); id, *Osmanlı devri mimarisi*, Istanbul, 1986; Baykal, B. S., «Edirne'nin uğramiş olduğu istilâlar», *Edirne* (vide: ibid); Çağan, N., «Balkan harbinde Edirne», *Edirne* (vide: ibid); *Census of Population 1990*, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; Darkot, B., «Edirne coğrafi giriş», *Edirne* (vide: ibid); *Edirne*, Ankara, 1965; EI^2; Eyice, S., «Bizans devrinde Edirne ve bu devire ait eserler», *Edirne* (vide: ibid); Gabriel, A., *La Turquie terre d'histoire et d'art*, Istanbul, 1956; Gökbilgin, T., «Edirne hakkinda yazilmiş tarihler ve Enis-ül Müsâmirîn», *Edirne* (vide: ibid); id «Edirne şehrinin kurucuları», *Edirne* (vide: ibib); IA; Inalcik, H., «Edirne'nin fethi», *Edirne* (vide: ibid); id, «The Emergence of the Ottomans», *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt, Cambridge, 1970, vol. I; Kansu, Ş.A., «Edirne'nin tarihöncesine ait araştirmalar», *Edirne* (vide: ibid); Katip Çelebi, «Cihannümâ», *Katip Çelebi, hayatı, kişiliği ve eserlerinden seçmeler*, ed. Orhan şaik Gökyay, Ankara; Mansel, A. M., «Ilkçagda Edirne», *Edirne* (vide: ibid); Ostrogorsky, G., *Bizans devleti* tarihi, tr. F. Işıltan, Ankara, 1981; *Pauly*; *Türkiye diyanet vakfi İslam ansiklopedisi*, Istanbul, 1994; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982; YA.

علی‌اکبر دیانت

اِدْریس، از پیامبران الٰهی یاد شده در قرآن مجید که بر پایهٔ روایات از تبار شیث بن آدم بود و در روزگاری میان آدم و نوح برای دعوت به یکتاپرستی برانگیخته شد. وی با اَخنوخ (خِنوخ) یاد شده در عهدین یکی پنداشته شده است. در اشارات کوتاه قرآن، ادریس «صِدّیقی» از انبیا شمرده شده (مریم/۱۹/۵۶) و نام او در کنار دو تن دیگر از پیامبران به عنوان اسوه‌هایی از «صابران» و «صالحان» آمده است (انبیاء/۸۵/۲۱-۸۶). نیز آمده است که او مشمول رحمت خداوندی شده (همان/۸۶/۲۱) و پروردگار، وی را جایگاهی بلند داده است (مریم/۵۷/۱۹). فراسوی این اوصاف کوتاه قرآنی، شخصیت ادریس در فرهنگ اسلامی بر پایهٔ روایات و داستانهایی شکل گرفته است که گاه سند آنها به بزرگان دین می‌رسد و بسا نیز با داستانها و اسطوره‌های ملل گوناگون پیوند می‌یابد.

واژهٔ ادریس: اسطورهٔ دانشوری ادریس (نک: بخشهای بعدی مقاله) و به ویژه خویشاوندی واژهٔ ادریس با دَرْس، بسیاری از لغویان، مفسران و مورخان اسلامی را بر آن داشته است تا نامیده شدن این پیامبر به ادریس را بسیاریِ تدریس و تدرّس او بدانند (مثلاً نک: ابن قتیبه، ۱۳؛ بلاذری، ۳/۱؛ جوهری، ۹۲۷/۲؛ ابن بابویه، *معانی...*، ۴۵/۱؛ ابن منظور، مادهٔ درس)؛ اما جمعی دیگر با تمسک به استدلالی نحوی، بر غیر عربی بودن واژهٔ ادریس حکم کرده‌اند. چه این واژه بر وزن «اِفعیل» در صورت عربی بودن، تنها یک سبب از اسباب عدم انصراف، یعنی علمیت را داراست و سبب دوم جز عجمی بودن این نام نمی‌تواند باشد (زمخشری، *الکشاف*، ۵۱۳/۲؛ *قاموس*، نیز *تاج العروس*، مادهٔ درس؛ طریحی، ۷۰/۴). جوالیقی نیز در *المعرّب* (ص ۱۳) ادریس را در شمار پیامبرانی آورده که نامشان در زبان عربی بیگانه است؛ اما برخی بر این نظرند که اساساً ادریس نامی عربی برای شخصیت اخنوخ است (مثلاً نک: ثعلبی، ۴۹). در حالی که مصدر حِنِخ در عبری به مفهوم «آموختن» آمده (قس: مصدر «درس») و اخنوخ نزد یهودیان و مسیحیان، آموزگاری با دانش بسیار است (نک: جفری، 51).

به هر روی، بسیاری از پژوهشگران برای یافتن ریشهٔ واژهٔ ادریس که برای آن در زبان عربی کاربردی لغوی نیافته‌اند، نظریاتی ابراز داشته‌اند: کازانوا (ص 358) ریشهٔ این نام را با واژهٔ «اسدراس[1]» که از اصل «ازراس[2]» (عزرا) گرفته شده، یکی می‌داند. نولدکه در جایی با ذکر عربی نبودن این واژه، «تئودُروس» را منشأ این نام شمرده (ص 706-707)، و در جایی دیگر ادریس را شکل عربی آندرئاس دانسته است (نک: جفری، 52). همچنین با جست و جو در زبان سریانی و کاربرد لفظ انریس از سوی مسیحیان فلسطین، احتمال جابه جایی حرف «د» و «ن» قابل تأمل است (همانجا).

برخی گزارشها که به نوعی با حبشه و در عین حال با شام مربوط می‌شوند، به عنوان راهنمایی برای یافتن اصل و ریشهٔ کلمهٔ ادریس هستند: یکی از این گزارشها روایت مقاتل، مفسر کهن، دربارهٔ هجرت

1. Sdras 2. Isras

برخی تازه مسلمانان از حبشه به مدینه است که بر پایهٔ آن در سال ۶ق گروهی تازه مسلمان به همراه جعفر و یارانش از حبشه به مدینه آمدند؛ از آن میان ۸ تن شامی الاصل بوده‌اند که ۴ تن از آنان بحیرا، ابرهه، تمام و ادریس نام داشته‌اند (نک: ابن اثیر، *اسدالغابة*، ۴۴/۱؛ ابن حجر، *الاصابة*، ۱۷/۱؛ نیز نک: نولدکه، 706).

نیز باید به روایتی از ابن اسحاق (چ قاهره، ۱۱۸/۱) اشاره کرد که در سخن از سفر پیامبر (ص) به روزگار کودکی به شام، از ملاقات ۴ راهب مسیحی به نامهای بحیرا، زُریر، تمام و ادریس، و بشارت آنان به بعثت آن حضرت اشاره کرده است (نیز نک: نولدکه، همانجا). ۳ نام مشترک در هر دو روایت، سخن از مسیحیانی گرویده به پیامبر (ص) دارد که گردش سخن به مدار شام در هر دو روایت، ما را از کنار هم آوردن آنها ناگزیر می‌سازد (همو، 707).

از سوی دیگر، تبارنامهٔ شامی ابوادریس خولانی قاضی دمشق (د ۸۰ق)، از آن جهت که نام نیای او ادریس ضبط شده، حائز اهمیت است (نک: ذهبی، ۲۷۲/۴: عائذ الله بن عبدالله (عَیِّذالله) بن ادریس)؛ البته خولان که ابوادریس خولانی از میان ایشان برخاسته، قبیله‌ای از حمیر یمن بوده‌اند که به شام مهاجرت کرده، در آنجا ساکن شده بوده‌اند (سمعانی، ۴۱۹/۲). از این رو می‌توان پذیرفت که نام ادریس پیش از اسلام یا دست کم همزمان با ظهور اسلام در یمن به کار می‌رفته است.

به هر روی، جست و جو به دنبال پیشینهٔ نام ادریس در فرهنگ سامی جنوبی (حبشه- جنوب‌عربستان) بیراهه نیست، هرچند جفری (همانجا) در تلاش خود، نظایر یافت شدهٔ حبشی را هنوز نمی‌پذیرفته است. گفتنی است که هیچ یک از نمونه‌های یاد شده به صورتی مجرد در فضای حبشه و بریده از محیط شام مطرح نشده‌اند.

این نام غیر عربی اندک اندک در میان مسلمانان رواج یافت، ولی هرگز مانند اسامی پیامبران دیگر همچون اسحاق و یعقوب شهرت نیافت. نکتهٔ در خور توجه دربارهٔ انتخاب نام ادریس آن است که گویا گرایش علویان و هواداران ایشان بدین نام بیش از دیگر مسلمانان بوده است (برای نمونه، نک: ابن حجر، *لسان...*، ۳۳۲/۱-۳۳۵؛ اردبیلی، ۷۶/۱-۷۷).

ادریس در تفاسیر و روایات: سرگذشت ادریس همچون دیگر شخصیتهای قرآنی، در منابع روایی و تفسیری بسط و تفصیل یافته، و به قصص انبیای پیش و پس از خود پیوند خورده است. گذرا بودن اشارات قرآن و کم شناخته بودن این پیامبر، در کنار ساختار لغوی واژهٔ ادریس، این احتمال را که این نام لقبی برای پیامبری با نامی دیگر بوده، به میان آورده، و محققان را به سوی شخصیت پردازی و رفع کاستیهای داستان زندگی او با یاری جستن از منابع گوناگون و پیوند زدن آن با داستان زندگی برخی دیگر از شخصیتهای دینی چون اخنوخ، الیاس و هرمس سوق داده است.

آنچه در منابع مختلف دربارهٔ سرگذشت ادریس آمده، بیشتر از روایتهایی تأثیر پذیرفته است که مفسران در تفسیر آیهٔ «وَرَفَعْناهُ مَکاناً عَلیّاً» (مریم، ۵۷/۱۹) آورده‌اند. در برخی از این روایات، نامی از دیگر شخصیتها آورده نشده، و تنها دربارهٔ شخصیت ادریس پرداخته شده است. بر پایهٔ یکی از همین روایات که به همنشینی فرشتگان با آدمیان اشاره دارد (زمخشری، *ربیع...*، ۳۶۹/۱-۳۷۰)، ادریس که به پایمردی فرشتهٔ نگهبان خورشید در آسمان چهارم نزد ملک الموت راه می‌یابد، از او برای عبادت بیشتر خداوند، طلب عمری دراز می‌کند، ولی فرشتهٔ مرگ به فرمان خدا جانش را در میان آسمان چهارم و پنجم می‌ستاند (قمی، ۵۱/۲-۵۲؛ نک: کلینی، ۲۵۷/۳، که با اختلافی در آغاز و شکل داستان، از همان مضمون برخوردار است؛ نیز نک: طبری، *تفسیر*، ۷۲/۸؛ ابوالفتوح، ۴۲۲/۷؛ ابن کثیر، *تفسیر...*، ۴۶۵/۴-۴۶۶). در روایتی دیگر، پس از آنکه ملک الموت جان ادریس را می‌گیرد، خدای تعالیٰ بار دیگر او را زنده می‌کند؛ فرشتهٔ مرگ نخست او را به دوزخ و سپس به بهشت می‌برد، ولی ادریس دیگر هرگز از بهشت خارج نمی‌شود (ابوالفتوح، ۴۲۲/۷-۴۲۳؛ برای برخی روایات دیگر، نک: بخش مربوط به اخنوخ در همین مقاله). مفسران بر آنند که آیهٔ «وَ رَفَعْناهُ...» در سورهٔ مریم اشاره بدین داستان دارد، اما در تفسیر آیهٔ «وَ إِسْمٰعِیلَ وَ إِدْرِیسَ وَ ذَا الْکِفْلِ کُلٌّ مِنَ الصّابِرِینَ» (انبیاء، ۸۵/۲۱)، به مطلبی ویژه دربارهٔ ادریس بر نمی‌خوریم. شاید سبب آن باشد که نام وی در سایهٔ نام ذوالکفل از نظر دور مانده است. واکر (ص 260-259) بر پایهٔ مقایسه‌ای بین این آیه و آیهٔ ۴۸ از سورهٔ ص، و ترتیب قرار گرفتن اسامی ادریس و الیسع در میان نام اسماعیل و ذوالکفل و همانندی شکل ظاهری آیات با شیوهٔ پردازش صفات برشمرده شده دربارهٔ الیسع و ذوالکفل ــ که به اعتقاد وی همان ایوب نبی است ــ و اسماعیل در عهد عتیق و با عنایت به نامشخص بودن ریشهٔ نام ادریس، او را همان الیسع می‌شمارد. در هر حال، جز این دو بار که قرآن مجید اشارهٔ صریح به نام ادریس دارد، مفسران در ذیل آیات «وَإِنَّ إِلْیاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِینَ» و «سَلامٌ عَلیٰ إِلْ‌یاسِینَ» (صافات، ۱۲۳/۳۷، ۱۳۰) و نیز آیهٔ «إِنَّ هٰذا لَفِی الصُّحُفِ الْأُولیٰ» (اعلیٰ، ۱۸/۸۷) بـه سخن دربارهٔ ادریس نبی پرداخته‌اند، چه در آیهٔ اخیر، «الصُّحُفِ الْأُولیٰ» از نظر مفسران همان صحف نازل شده بر شیث و ادریس است (مسعودی، *اثبات...*، ۱۷؛ برای توضیح دربارهٔ آیات سورهٔ صافات، نک: ادریس و الیاس در همین مقاله).

ذکر نام ادریس در حدیث مشهور اسراء نیز دارای اهمیت فراوانی است. بر پایهٔ روایت انس بن مالک از پیامبر (ص) و نیز ابوالعالیهٔ ریاحی احتمالاً از ابوهریره، رسول اکرم (ص) در شب معراج، پس از عبور از آسمانهای اول تا سوم و دیدار با آدم و یحییٰ و عیسیٰ و یوسف، در آسمان چهارم با ادریس ملاقات کرده‌اند و ادریس آن حضرت را برادر و پیامبر صالح خوانده است (احمدبن حنبل، ۱۴۸/۳، ۲۶۰؛ ترمذی، ۳۱۶/۵؛ طبری، همان، ۷۳/۸). همچنین در روایت انس از مالک بن صعصعه و روایتی از ابوذر، همین مضمون با برداشتی دیگر آمده است (احمد بن حنبل، ۲۰۷/۴، ۲۰۹؛ بخاری، ۷۷/۴؛ مسلم، ۷۴/۱؛ نیز نک: احمد بن

حنبل، ۱۴۳/۵، که در آن انس به جای ابوذر از ابی بن کعب نقل کرده است). روایت اخیر و «برادر» خوانده شدن پیامبر اسلام (ص) از سوی ادریس بحثی میان مفسران کهن دربارۀ رابطۀ نسبی بین ادریس و حضرت رسول (ص) برانگیخته است (سهیلی، ۷۹/۱ـ ۸۰؛ ابن کثیر، *البدایة...*، ۹۲/۱). به هر روی، این احادیث، به گونه‌ای گفتار مفسران را دربارۀ آیۀ ۵۷ سورۀ مریم تأیید کرده، و فراتر از آن، خود دست مایه‌ای برای پرداختن داستانهای مختلف دربارۀ حضور ادریس در برخی طبقات آسمان شده است (برای حضور وی در طبقات مختلف آسمان، نک: عرفان و فلسفه در همین مقاله).

ادریس، نخستین آموزگار: بی گمان یکی از زیباترین جلوه‌های شخصیت ادریس، دانشوری و آگاهی وی از علوم مختلف است. به کارگیری بسیاری از دانشهای بشری، نخستین بار به ادریس نسبت داده شده است. چنین شخصیت پردازی که نتیجۀ پیوند ذهنیات با واقعیات زندگی است و در بیشتر فرهنگهای بشری یافت می‌شود (نک: هوک، ۱۴)، و وجود شخصیتی چون ادریس، به ویژه نزدیکی نام وی با کلمۀ «درس»، راه را برای چهره‌ای نهان در هاله‌ای از شگفتیها هموار ساخته است. در داستانها چنین آمده که ۳۰ صحیفه توسط جبرئیل بر ادریس فرود آمده، و ادریس آنها را نوشته، و خوانده بوده است. بدین ترتیب او نخستین کسی است که با قلم کتابت کرده، و به تدریس پرداخته است (وهب، ۲۱ـ۲۲؛ ابن قتیبه، ۱۳؛ بلاذری، ۳/۱؛ ابن عبدالبر، ۳۱). این داستان از دو جنبه قابل توجه است: نخست، وجود واسطه‌ای آسمانی برای آموختن، و دیگر نام بردن از ادریس به عنوان نخستین نویسنده. این خبر یادآور اسطوره‌ای در فرهنگ ایرانی است که بر پایۀ آن، پس از آنکه تهمورث در نبردی سخت با اهریمن، دیوان را دربند کرد، آنان در برابر آزادی خویش پیمان بستند که هنر نوشتن را به وی بیاموزند (نک: فردوسی، ۳۷/۱ـ۳۸). در اساطیر بابلی نیز دربارۀ پیدایش خط آمده است که غولی با پیکری نیمی ماهی و نیمی دیگر آدمی و برخوردار از خردی برتر، از دریا برآمد و به مردم خط، هنر و دانش آموخت (همایون‌فرخ، ۷۱). گونه‌های ایرانی و بابلی اسطوره نیز همچون داستان یاد شدۀ ادریس، هم اشاره به نخستین نویسنده دارد و هم حاوی جنبۀ دیگر داستان، یعنی وجود واسطه‌ای میان انسان و فراسوی طبیعت است. فراتر از آموزش خط، ادریس را نخستین کسی دانسته‌اند که جامه پوشید و به دیگران نیز دوزندگی آموخت (ابن قتیبه، همانجا). جالب آنکه فردوسی در داستان هوشنگ آورده است که وی به جای پوشاکی که مردم از برگ درختان فراهم می‌ساختند (یاد شده در نسخه بدل *شاهنامه*)، از پوست جانوران بهره جست (فردوسی، ۳۵/۱، حاشیه).

در داستانها بر گرفتن سلاح، به کارگیری ترازو، پایه نهادن علم نجوم، حساب و رمل و ساختن شهرها و اهرام را هم به ادریس نسبت داده‌اند (نک: ابن حبیب، عبدالملک، ۳۶؛ فخرالدین رازی، ۲۳۳/۲۱؛ بغوی، ۱۹۹/۳؛ ابوحیان، ۱۹۸/۶؛ ادریسی، ۹۸) که می‌توان نظیر آنها ــ چون به کارگیری آهن از سوی هوشنگ (فردوسی، ۳۴/۱)، ساختن افزارهای جنگی (همو، ۳۹/۱)، پایه‌گذاری دانش پزشکی، ساختن خانه و کیمیاگری توسط جمشید ــ را در داستانهای ایران باستان نشان داد (همو، ۳۹/۱، ۴۰، ۴۱). بار ایفای این نقشها در داستانهای سومری بر دوش اِنْلیل نهاده شده (نک: هوک، ۳۲)، و قهرمان این میدان در اساطیر مصریان، ازیریس[1] است که کشاورزی و فلزکاری را به آنان آموخته است (همو، ۸۸). شاید به همین سبب باشد که برخی ازیریس را با ادریس یکی دانسته‌اند (نک: بخش اخبار و آراء... در همین مقاله). در این میان، بر پایۀ انطباق ادریس با اخنوخ، این نکته قابل توجه است که در شجره نامۀ اخنوخ تا آدم که در عهد عتیق و عهد جدید آمده (پیدایش، باب ۵؛ رسالۀ یهودا، بندهای ۱۴ و ۱۵)، وی هفتمین تن از این تبار است و در فرهنگ اساطیر سومری هفتمین پادشاه دارای دانایی و دانش برتر و نخستین کس از نوع بشر است که کهانت می‌کند (نک: هوک، ۱۷۷؛ دربارۀ اعتقاد به پادشاه بودن اخنوخ نزد یهودیان، نک: کلارک، I/66). چیزی شبیه این اندیشه در عرفان و فلسفۀ اسلامی نیز وارد شده و بَدَل اقلیم چهارم (= ادریس)، دارای چنین صفات و هویتی است (نک: بخش عرفان... در همین مقاله). قصۀ دانشوری و آگاهیهای ادریس می‌تواند نشان از تأثیراتی داشته باشد که فرهنگهای بیگانه بر روایات دورۀ اسلامی نهاده‌اند. در این میان ارتباط عرب با ایرانیان و تأثیرپذیری از فرهنگ اینان، حتیٰ خیلی پیش‌تر از ترجمه‌های کسانی چون ابن مقفع، می‌تواند قابل بررسی باشد و در روایات مربوط به دانشوری ادریس شاید تأثیر «ایرانیات» در کنار اسرائیلیات دور از واقعیت نباشد.

ادریس یا اخنوخ: تشابه فراوانی که میان ادریس در قصص اسلامی و اخنوخ عهدین وجود دارد، گاه تفکیک آنها را از یکدیگر ناممکن می‌سازد. تأثیر داستانها و روایات گوناگون، و ورود اسرائیلیات در این پیوستگی چندان نیرومند است که پرداختن به ادریس بدون شناخت اخنوخ مشکل به نظر می‌آید.

آنچه را که عهدین (پیدایش، ۵: ۲۲ـ۲۴؛ عبرانیان، ۱۱: ۵) دربارۀ اخنوخ آورده‌اند، می‌توان با یادکردهای *قرآن* (ناپدید شدن و انتقال او پیش از مرگ از جانب خدا) در سورۀ مریم مقایسه کرد؛ همچنین ایمان اخنوخ و رضامندی خدا از وی در عهدین (همانجا) با آنچه دربارۀ ادریس در سورۀ انبیاء آمده، شباهت دارد. در هر صورت غالباً بر این باورند که اخنوخ نامی سریانی یا عبری و ادریس نامی عربی برای شخصیتی واحد است، هر چند در عربی بودن نام ادریس نیز سخن بسیار است. به هر صورت، روایات نقل شده از کسانی چون وهب بن منبه و ابوذر که ادریس را ــ با قید یکی بودنش با اخنوخ ــ در شمار پیامبران عبرانی (یا سریانی) آورده‌اند، مؤید این سخن است (نک: طبری، *تاریخ*، ۱۷۴/۱؛ مقدسی، ۱/۳؛ ابن بابویه، *الخصال*، ۵۲۴).

در منابع عربی، سلسله نسب اخنوخ همان نسب مشهور و مذکور در

1. Osiris

سفر پیدایش (همانجا) است؛ یعنی اخنوخ بن یاردبن مهلائیل بن قینان (کلبی، نسب،... ۵۴۹/۲؛ ابن اسحاق، چ قونیه، ۱؛ ابن هشام، ۳/۱؛ برای اختلافات در نسب وی، نک: حاکم، ۵۴۹/۲) و این همان نسب نامه‌ای است که تبار رسول اکرم (ص) را نیز بدان می‌رسانند (نک: ابن اسحاق، ابن هشام، همانجاها). آنچه به وضوح تأثیر عهد عتیق را در این نسب نامه‌ها نشان می‌دهد و استوارترین دلیل بر ورود انساب یهودی در این تبارنامه می‌تواند باشد، نسبی است که ابن حبیب به دست می‌دهد. وی اخنوخ فرزند یارد را با اخنوخ دیگری در عهد عتیق، یعنی اخنوخ بن قاین اشتباه گرفته است (نک: ابن حبیب، محمد، ۴۶۶؛ قس: پیدایش، ۱۷:۴).

دربارهٔ اخنوخ سخن گوناگون است. برخی می‌گویند که در سرزمین چین می‌زیسته، سپس به سرندیپ هند رفته، و در آنجا بر گنجی از علم دست یافته است (نک: «رسالهٔ قبس...»، ۲۳۹؛ نیز قس: *مجمل التواریخ*، ۱۸۴). کسانی دیگر چنین گویند که در زمان یارد، بت پرستی بسیار رایج شده بود و بتهایی چون وَدّ، سُواع، نَسر، یَغوث و یَعوق از سوی مردم پرستش می‌شد و به همین سبب خداوند ادریس را به پیامبری برانگیخت تا مردم را به یکتاپرستی فراخواند (کلبی، *الاصنام*، ۵۱-۵۲،نسب، همانجا؛ یاقوت، ۹۱۳/۴-۹۱۴). با ولادت ادریس (نک: هروی، ۱۶، محل تولد وی را نیز آورده است) که حتیٰ برای آن تاریخهایی نیز مشخص کرده‌اند (نک: طبری، همان، ۱۷۳/۱؛ مسعودی، *اخبار*،... ۷۷؛ ابن کثیر، *البدایة*، ۹۲/۱)، بت پرستی قابیلیان روی به ضعف نهاد و برخی از بتهای آنان نیز نابود شد، بدین سبب، ابلیس با چهره‌ای نورانی بر یمحویل پادشاه وقت ظاهر شده، علت این اتفاقات را همان تولد فرزندی از مهلائیل عنوان کرد. پادشاه فرمان قتل این کودک را صادر کرد، ولی خداوند فرشتگانی را بر ادریس گماشت تا در برابر لشکر ابلیس از او حمایت کنند (مسعودی، همان، ۷۸). بدین سان، او در مسیر عبادت خداوند قرار گرفت و در نهایت به پیامبری مبعوث شد. نیز گفته‌اند که وی نخستین کسی است که پس از آدم به پیامبری رسید و در نبوت جانشین آدم بود (مقدسی، ۱۱/۳). به روایت منابع اسلامی وی در ۶۵ سالگی با هدانه (ادانه) دختر باویل بن محویل بن خنوخ بن قاین ازدواج کرد (طبری، همان، ۱۷۶/۱؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۶۲/۱) و در همان سال صاحب فرزندی به نام متوشالح شد و پس از آن ۳۰۰ سال بزیست و در ۳۶۵ سالگی به آسمان رفت (طبری، همانجا؛ یعقوبی، ۱۱/۱؛ ابن قتیبه، ۱۳؛ بلعمی، ۱۱۱/۱). این بخش از زندگی او یکسره همان است که در عهد عتیق (پیدایش، ۵: ۲۱-۲۳) آمده و کاملاً آشکار است که در آغاز اخنوخ با ادریس درآمیخته و سپس ادریس در قالب اخنوخ روی نموده است (برای دیگر جزئیات، نک: طبری، *تاریخ*، ۱۷۷/۱؛ یعقوبی، همانجا؛ یاقوت، ۹۶۸/۴؛ انصاری، ۳۳؛ نیز قس: عهد جدید، رسالهٔ یهودا، بندهای ۱۴ و ۱۵). از این پس ادریس یکی دانسته شده با اخنوخ، به دست برخی نویسندگان، قدم در راه افسانه نهاده است (سورآبادی، ۲۳۵؛ جویری، ۳۰-۳۲؛ مقدسی، ۱۲/۳؛ ثعلبی، ۴۹-۵۰؛ بغوی، ۱۹۹/۳-۲۰۰). گفتنی است که این داستانها همه یک هدف را دنبال می‌کنند و آن توضیح مضمون آیهٔ ۵۷ از سورهٔ مریم است. یکی از داستانهای قابل توجه، حکایت سفَر مکاشفه‌ای ادریس به آسمان است. در این داستان نیز آثار ارتباط مسلمانان با یهودیان و تأثیرپذیری ژرف یهودیان را از افکار ایرانی می‌توان یافت. شاید قدیم‌ترین سفَر مکاشفه‌ای که ذکر آن برجای مانده است، از آن زرتشت باشد که وی همراه بهمن (= وهومن) به سوی مینوی مینوان اورمزد شتافت و سیری در آفاق داشت (نک: «دینکرد»، ۸۶، ۸۷ به بعد؛ *زندبهمن یسن*، ۳ به بعد؛ «زراتشت‌نامه»، ۱۷۹). جز زرتشت، مکاشفهٔ ارداویراف (= ارداویراز) در سفرش به دوزخ و بهشت، یک نمونهٔ دیگر و البته متأخر ایرانی از این نوع مکاشفات است (*ارداویرافنامه*، ۴۶، ۴۸، جم).

در ادبیات آپوکریف یهود نیز چنین مضامینی به چشم می‌خورد. در سِفر اخنوخ (نک: بخش صحف ادریس ـ اخنوخ در همین مقاله) که یکی از کتابهای غیر رسمی یهودیان به شمار می‌رود، چنین مکاشفه‌ای شرح داده شده است. اخنوخ به دیدار ۷ آسمان رفته، و جهنم و بهشت و درختِ حیات... را مشاهده کرده است (برای توضیحات بیشتر، نک: اخنوخ در عهدین در همین مقاله). اسفار اخنوخ و مکاشفهٔ وی تأثیر بسزایی برروی برخی دیگر از کتابهای غیررسمی یهود برجای نهاده است که بارزترین نمونهٔ آن شاید «سِفر صعود اشعیا» باشد (نک: مراغی، ۲۴۲-۲۴۳، ۲۴۸). آنچه در سِفر صعود اشعیا بیش از هر چیز دیگر جلب توجه می‌کند، صعود او به ۷ طبقهٔ آسمان و ملاقات وی با برخی از بزرگان دین همچون هابیل و اخنوخ در چهارمین طبقه است (همو، ۲۴۴-۲۴۵). این امر، در مقایسه با حضور ادریس در طبقهٔ چهارم آسمان در روایات اسلامی قابل مقایسه است. افزون بر سفَری که از آن یاد شد، در داستانهای مربوط به ادریس مطلب دیگری نیز جلب نظر می‌کند و آن ۷ طبقهٔ دوزخ است. گفتنی است که اعتقاد به وجود ۷ طبقهٔ دوزخ، خود از اعتقادات پسینِ یهودیان در دورهٔ ادبیات تلمودی است (نک: کوهن، 380) که میان مسلمانان نیز دیده می‌شود (مثلاً نک: غزالی، ۵۳۱/۴).

ادریس و هرمس: از دیگر نکات قابل بحث دربارهٔ شخصیت ادریس، یکی شمرده شدن وی با هرمسِ حکیم است که احتمالاً ریشه در عصر هلنی و سیطرهٔ اندیشه‌های یونانی بر سرزمینهای کنارهٔ دجله، فرات و نیل دارد. یکی از قدیم‌ترین موارد ذکر نام هرمس در کنار ادریس در کتابهای برجای ماندهٔ اسلامی، کتاب *التربیع* جاحظ است (ص ۲۶) و پس از آن در آثار کسانی چون ابومعشر بلخی (نک: ابن جلجل، ۵-۶)، ابوسلیمان سجستانی (ص ۱۸۴-۱۸۹)، *رسائل اخوان الصفا* (۱۳۸/۱، ۲۹۷، جم) و در دیگر آثار به تفصیل دربارهٔ هرمس سخن گفته شده، و به بیان اندیشه‌های منسوب به او (هرمسی) پرداخته شده است. برپایهٔ برخی از منابع، ایرانیان نیز هرمس را ابنجهد (؟) نامیده، و از آنِ خویش شمرده‌اند و گیومرث را نیای وی دانسته، و حتیٰ برخی او را همان بوذاسف پنداشته‌اند. صابئان نیز وی را پیامبر خود می‌دانستند

(نک: مسعودی، *التنبیه...*، ۱۶۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۱/۱۷، ۲۹).

برخی برای تفکیک هرمسِ قابل تطبیق با ادریس از دیگر هرامسه، وی را هرمس اول یا هرمس الهرامسه خوانده، و گفته‌اند که او پیش از طوفان در شهر منف، در مصر تولد یافته (ابن فاتک، ۷)، نزد آغاثوذیمون یا شیث دانش آموخته است (نیز نک: انصاری، ۴۴). آغاثوذیمون که شهرستانی (۴/۲) نیز او را با شیث یکی دانسته، نزد صابئان از جایگاه والایی برخوردار است و نخستین کسی بوده که دربارهٔ حرکات ستارگان و اجرام علوی سخن به میان آورده، پزشکی را بنیاد نهاده، و شهرهای بسیاری بنا کرده است. این افسانه پردازیها تا بدانجاست که برخی گفته‌اند وی به فلک زحل صعود کرده، از تمامی امور افلاک آگاه شده، سپس به زمین آمده، و علم نجوم را به مردم آموخته است. در خور توجه است که داستانها یکسره در توضیح صعود ادریس به آسمان است (نک: *رسائل...*، ۱/۱۳۸). همانند ادریس (نک: طبری، *تاریخ*، ۱/۱۷۷؛ یعقوبی، ۱/۱۱؛ یاقوت، ۴/۹۶۸؛ قس: *عهد جدید*، رسالهٔ یهودا، بندهای ۱۴ و ۱۵) دربارهٔ هرمس نیز گفته شده که وی از بلایایی (=طوفان) که پس از مرگش، زمین را دربر خواهد گرفت، آگاه بود و مردم را نیز از آنها آگاه ساخت. وی برای حفظ علوم به هنگام نزول بلا، اهرام را در مصر بنیان نهاد و تصاویری نقش کرد که ابزارها و دانشهای گوناگون را باز نماید تا آدمیان پس از طوفان بتوانند بر آن دانشها و آگاهیها دست یابند (ابن فاتک، ۱۱-۲۶؛ ابوسلیمان، ۹۸، ۱۸۴؛ ابن بطوطه، ۱/۵۹-۶۰؛ ابوعبید، ۱/۳۴۵). با آنکه گفته شده، ادریس به آسمان صعود کرده، و از آنجا به بهشت راه جسته، در آنجا مقیم شده است (نک: سطور پیشین)، برخی بر این عقیده‌اند که اهرام، آرامگاه ادریس (= هرمس) و استادش آغاثوذیمون است و حتیٰ از شاهدی عینی حکایت شده که به همین جهت صابئان در پیرامون آنها گرد آمده، حج می‌گزارده‌اند (مسعودی، همان، ۱۹؛ ادریسی، ۲۱-۲۲، ۹۴، ۹۸؛ جم: مقریزی، ۱/۱۱۴؛ نیز نک: بلوشه، 717 به بعد).

به هر حال، در طی قرون متمادی، تألیفات بسیاری به شخصیت هرمس- ادریس نسبت داده شده است که برای نمونه می‌توان به آنچه ابن ندیم (ص ۳۷۳، ۴۱۷-۴۱۸) معرفی کرده، اشاره کرد (نیز نک: اشتاین اشنایدر، 197-184؛ ماسینیون، 656 به بعد). همچنین برخی سخنان پندآموز را به وی نسبت داده‌اند (مثلاً نک: شهرزوری، ۳۹-۶۳).

ادریس و الیاس: در منابع شیعی، روایاتی یافت می‌شوند که آشکارا با مسألهٔ غیبت، پیوند دارند و در آنها ادریس نخستین برگزیدهٔ الٰهی است که از میان امت خویش غایب شده، و پس از ظهور به پیروانش امید فرج و آمدن نوح (ع) را داده بوده است (نک: ابن بابویه، *کمال...*، ۱۲۵). بر پایهٔ این روایات که در آنها داستان ادریس بر داستان الیاسِ نبی انطباق یافته است، ادریس که مأمور هدایت قوم خود بود، در پی نافرمانی آنان از اوامر الٰهی، از نظرها پنهان می‌شود (همان، ۱۲۵-۱۳۰؛ ابن طاووس، ۱۲۴-۱۲۶؛ راوندی، ۲/۹۲۴-۹۲۵؛ مسعودی، *اثبات*، ۱۷-۱۹؛ نیز نک: هـ د، الیاس). شاید تطبیق شخصیت الیاس با ادریس، سرچشمه در تفسیر آیات ۱۲۳ و ۱۳۰ سورهٔ صافات داشته باشد، زیرا این آیات در قرائت شاذّ کسانی چون ابن مسعود، اعمش و حکم بن عیینه به ترتیب «اِنَّ اِدْریسَ» و «سلامٌ عَلیٰ اِدْراسین» خوانده شده، و حتیٰ از ابن مسعود، قتاده و ضحاک به روایات مختلف آمده که الیاس همان ادریس است (نک: طبری، *تفسیر*، ۲۳/۵۸؛ طوسی، ۴/۱۹۴؛ ابن خالویه، ۱۲۸؛ زمخشری، *الکشاف*، ۳/۳۵۲؛ ابن کثیر، *البدایة*، ۱/۳۱۶). در مقایسه، شایستهٔ درنگ است که دربارهٔ الیاس نیز آمده که وی چون ادریس به آسمان صعود کرده است (نک: سورآبادی، ۳۶۰).

آراء و اخبار پراکنده: جز آنچه بیان شد، گفتنی است که در روایتی ــ همچون داستان ابراهیم (ع) ــ ادریس به آسمان و زمین، ماه و خورشید و ستارگان می‌نگرد و به آفریدگار آنها پی می‌برد. در ادامهٔ این روایت آمده است که ادریس با نشر عقیدهٔ خود ۷ تن را به توحید فرا می‌خواند که با گذشت زمان شمار آنان رو به فزونی می‌نهد و ادریس در مراحلی چند، ۷ تن از میان مؤمنان بر می‌گزیند و با ایشان دست به دعا بر می‌دارد و بدین سان از سوی خداوند به پیامبری مبعوث می‌شود (ابن بابویه، *علل...*، ۲۷-۲۸).

انطباق ادریس با ازیریس نیز در آثار معاصران دیده می‌شود (نک: سید قطب، ۲۳۱۴، ۲۳۹۲؛ نیز نک: سطور پیشین) و این همسان شماری از آنجاست که ازیریس اول بار کشاورزی و فلزکاری را به مصریان آموخته بوده است. نیز گویا تابوت حاوی جسد ازیریس توسط امواج دریا به سواحل بیبلوس برده شده، بر تنهٔ درختی جای گرفته، و بر اثر رشد درخت در ارتفاعی بالاتر از سطح زمین قرار گرفته بوده است (گریمال، ۲/۶۱۲) که احتمالاً آن را با صعود ادریس یکی پنداشته‌اند!

در روایات مربوط به جایگاه عیسیٰ (ع) در آسمان هم غالباً از ادریس همراه آن حضرت سخن رفته است (نک: طبری، همان، ۱۱/۷۲؛ ابن عساکر، ۳/۸۲). همچنین در برخی آثار شیعهٔ امامی، بهره‌مند شدن ادریس از نعمتهای بهشتی در آسمان با بهره‌مند شدن رسول اکرم (ص) از این نعمتها در دنیا مقایسه شده است (راوندی، ۲/۹۰۴؛ طبرسی، احمد، ۳۱۵). در تفکر اسماعیلیه نیز ادریس از جایگاهی ویژه برخوردار است و افزون بر اینکه وی را وصی شیث بن آدم و امام پس از او می‌شمارند، نزول آیهٔ ۵۷ از سورهٔ مریم را نشان خشنودی خداوند از او می‌دانند (قاضی نعمان، ۷۳، ۱۰۸). برخی از نویسندگان مسلمان هم، بخشی از مسجد کوفه را مقام ادریس دانسته (نک: هروی، علی، ۷۸؛ حمیری، ۵۰۲؛ مجلسی، ۹۷/۴۳۴)، و بر پایهٔ نقلی از رسول اکرم (ص)، صعود ادریس به آسمان را در روز عاشورا آورده‌اند (وزیرسراج، ۳/۱۷۲).

عرفان و فلسفه: دربارهٔ «بالا رفتن» ادریس، پرسشهایی چند مطرح گردیده که یکی از آنها این است که آیا مراد از آیهٔ «وَرَفَعْناهُ مَکاناً عَلیّاً» (مریم، ۱۹/۵۷)، تعالی معنوی و دستیابی به جایگاهی روحانی است، یا مقصود صعود به آسمان است (مثلاً نک: وهب، ۲۲؛ فخرالدین رازی، ۲۱/۲۳۳). گروهی چون زمخشری (*الکشاف*، ۲/۵۱۳) و

طباطبایی (۶۴/۱۴)، آن را کسب مقامات نبوی و الٰهی دانسته، و گروه بسیار دیگری آن را مادی و جسمانی شمرده، و غالباً آسمان چهارم و برخی آسمان ششم یا هفتم را جایگاه ادریس ذکر کرده‌اند (مثلاً نک: طبری، تفسیر، ۷۲/۸ـ۷۳؛ وهب، همانجا). اما این معانی در عرفان و فلسفهٔ اسلامی به گونه‌ای دیگر دیده می‌شود. عرفا و فلاسفه نیز به ادریس به سان یکی از بزرگان انبیا می‌نگرند و غالباً او را در کنار آدم، ابراهیم (ع) و حتیٰ رسول اکرم (ص) جای می‌دهند (مثلاً نک: سهروردی، ۷۶/۳؛ عین القضات، ۴۶) و دیدگاه کلی دربارهٔ وی حاکی از حضور او در افلاک است (نک: شبستری، ۷۳۹). به رغم نظر شایع که حکایت از حضور ادریس در آسمان چهارم دارد، برخی چون عین القضات (همانجا) که آسمان چهارم را مکان حضرت عیسیٰ (ع) می‌دانند، برآنند که ادریس همراه آدم (ع) در بهشت است. به هر حال، بر پایهٔ پندار عرفا و فلاسفه، نیل به این جایگاه و آگاهی از حقایقی که بر همگان آشکار نیست، بی ارشاد استاد و شیخی صورت پذیرفته (نک: سهروردی، همانجا) و این همه به برکت پشت کردن به امیال و آمال، گسستن بندهای نفسانی، پاک ساختن تن و روان و مبالغه در ریاضتها فراهم آمده است (مثلاً نک: هروی، احمد، ۱۸۶؛ لاهیجی، ۲۵۹ـ۲۶۰؛ جامی، ۱۳۷، ۱۳۹).

حضور پایدار ادریس در عرفان و فلسفهٔ اسلامی مرهون ابن عربی است که چهارمین فص از *فصوص الحکم* خود را که ویژهٔ حکمت قدوسی است، به ادریس اختصاص داده است. صدرالدین قونوی (ص ۲۸) در اتصاف ادریس به صفت قدوسی آورده است که وی به سبب تقدیس روحانی شده، به کمالات رسیده، و از نقایص مزاج عنصری منسلخ شده است. در دیدگاه ابن عربی که افلاک دارای ۱۵ طبقه است (۷ فلک در بالا، ۷ فلک در پایین و یک فلک در میان آنها)، فلک میانی که در واقع هشتمین افلاک و «اعلی الامکنة» است و ابن عربی آن را فلک الافلاک یا فلک شمس می‌نامد، جایگاه روحانی ادریس است (*فصوص*...، ۷۵). جندی برآن است که تعبیر «اعلی الامکنة» حکایت از جامعیت منزل و منزلت فلک خورشید دارد و از آن رو که دو «هفت فلک» آن را دربر گرفته، دارای علو مکان است و از آنجا که چون نگینی برگزیده در میان دیگر افلاک جای دارد و منور به انوار رحمانی شده، دارای علو منزلت است (ص ۳۱۷ـ۳۱۸، ۳۲۶). ابن عربی که در بخشی دیگر از کتاب خود ادریس را با الیاس یکی دانسته است و در رمزگونه‌ای، وی را نمونهٔ عقل انسانی در حالت تجرد تام از تمامی علایق جسمانی به تصویر می‌کشد (همان، ۱۸۱)، نشان می‌دهد که کشف و تجلی سرانجام سبب می‌شود تا حجابها به یک سوی رود و تیرگیهای طبیعی و ناپاکیها و کاستیها زدوده شود و سیر و سلوک روحانی آغاز گردد. چنین است که ادریس با دستیابی به دو جنبهٔ روحانی و جسمانی قادر می‌شود که هم با فرشتگان انس گیرد، هم با آدمیان همنشین گردد و عقلاً و نفساً منزه شمرده شود (نک: همانجا؛ صدرالدین قونوی، ۱۵۰؛ جندی، ۵۹۳ ـ۵۹۴؛ جامی، ۱۳۷ـ ۱۳۸)، و چنین است که ادریس پذیرای عروج می‌گردد، با فرشتگان و ارواح مجرد همگام، و با ستارگان هم سخن می‌شود و در قلب افلاک آرام می‌گیرد (ابن عربی، همانجا؛ سهروردی، ۳۰۸/۳ـ۳۰۹؛ شبستری، ۲۵۹).

از دیگر آراء ابن عربی که در آن به جایگاه ادریس نیز پرداخته، نظریهٔ ابدال هفتگانه است. وی معتقد به ۷ بَدَل برای ۷ اقلیم است که به ترتیب قدم عبارتند از ابراهیم، موسیٰ، هارون، ادریس، یوسف، عیسیٰ و آدم. چنانکه دیده می‌شود، وی ادریس را در ردیف چهارم نهاده است. ابن عربی بر آن است که تمامی آثار علوی، عناصر چهارگانه، حرکات افلاک، علم اسرار روحانیات و جز اینها مربوط به اقلیم چهارم است و بدل این اقلیم ادریس (نک: *الفتوحات*...، ۳۷۶/۲ـ۳۷۷؛ هروی، احمد، ۱۴ـ۱۵).

ادریس و فرهنگ ایرانی: نام ادریس در نظم و نثر فارسی حضوری چشمگیر دارد و افزون بر آن، حتیٰ در آثار برخی از تازی نویسان نیز وی را هم روزگار پادشاهان ایران باستان دانسته‌اند. به مَثَل، گاه پادشاه زمان ادریس را بیوراسب دانسته، و حتیٰ در داستانی، بیوراسب و ادریس را در قالب شخصیتهای داستان آحاب و الیاس گنجانده‌اند (نک: طبری، *تاریخ*، ۱۷۴/۱؛ مسعودی، *اثبات*، ۱۷ به بعد). زمانی گیومرث را نیای او گفته‌اند، حال آنکه در جایی دیگر گیومرث از ادریس جامه دوختن می‌آموزد (بلعمی، ۱۲۸/۱). صاحب *مجمل التواریخ* (ص ۸۹) ادریس را همزمان با هوشنگ و تهمورث دانسته، و در جایی دیگر (ص ۳۹) بیان می‌دارد که پس از ادریس، هوشنگ به علم نجوم پرداخته است.

نام ادریس در شعر و ادب فارسی آشکارا نشان دهندهٔ جایگاه وی در فرهنگ ایرانی است و آنچه در این آثار آمده، غالباً از *قرآن*، حدیث و آراء مفسران سرچشمه می‌گیرد. برای نمونه، ناصر خسرو (ص ۱۸۶) با آگاهی از آنچه دربارهٔ زمان نبوت وی در آثار اسلامی آمده، به بیان ترتیب نبوت شیث، ادریس و نوح اشاره می‌کند. بیشتر فارسی نویسان در آثار خود، تلویحاً مفاهیمی آکنده از پند و اندرزهای ادریس را گنجانده‌اند. برخی از آنان به دانش ادریس نظر داشته، در آثار خود به حکمت وی پرداخته، و با اشاراتی دربارهٔ ارزش نهادن به دانش و ادب آموزی، مال پرستی و زراندوزی را نکوهیده‌اند (ابن یمین، ۴۵۱؛ رشید وطواط، ۲۵؛ سلمان ساوجی، ۵۸۳) و برخی نیز به صعود او به آسمان و رفتن وی به بهشت توجه کرده‌اند (سنایی، ۲۶۳). در این میان آنچه قابل توجه می‌نماید، جایگاه آسمانی ادریس در این آثار است. با آنکه در آثار مفسران و راویان اسلامی، ادریس در آسمان چهارم جای دارد، ولی خاقانی (ص ۲۳، ۸۳، ۱۵۳، جم) و ابرقوهی (ص ۱۴۷) «بهشت هشتم» را جایگاه ادریس معرفی می‌کنند.

مولوی (دفتر ۴، بیت ۲۶۷۲، دفتر ۶، بیت ۲۹۸۵ به بعد) افزون بر اشاره به پایگاه ادریس در علم نجوم از «همسانی» او با ستارگان سخن گفته است. عطار نیز به بیان تقابل ابلیس و ادریس پرداخته است (ص ۵۶۹).

اخنوخ در عهدین: در ادبیات یهودی و مسیحی جز آنچه در سطور پیشین به طور پراکنده ذکر شد، بیشتر به انتقال و حضور ادریس در بهشت و «بهشتی گشتن» او توجه شده است. این برداشت که از یادکردهای سفر پیدایش (۵:۲۲-۲۴)، رساله به عبرانیان (۱۱: ۵) و رسالهٔ یهودا (بندهای ۱۴ و ۱۵) در عهدین سرچشمه گرفته، با تألیف آثار آپوکریفی اخنوخ (نک: بخش بعدی مقاله)، شکلی کاملاً جدید یافته است. بنابر آنچه در عهدین آمده است، اخنوخ ۳۰۰ سال با خدا همگام بود و روی هم رفته ۳۶۵ سال در زمین زیست و از داوری الٰهی در آینده خبر داد. او از چنان ایمانی برخوردار بود که خشنودی خداوند را کسب کرد و از همین روی، خدا او را به بهشت برد، تا مرگ را نبیند (همانجاها).

برخی از مفسران کتاب مقدس برآنند که اختلاط اولاد شیث و قاین (قابیل) و فزونی گرفتن ناپاکیها، سبب برانگیخته شدن اخنوخ گشت (الیکات، I/34). وی قدیم‌ترین آموزگاری بود که خود را وقف پرستش خداوند کرد و به حمایت روح الٰهی که پیوسته همراه او بود، با سیر و سلوک از تمامی ناپاکیها پاک شد و توفیق حضور در بهشتی را یافت که آدم (ع) از آن هبوط کرده بود (کلارک، I/66-67, II/763؛ الیکات، همانجا). کلارک (I/67) با نگاهی به ۳۶۵ سال عمر وی، آن را تمثیلی از روزهای یک سال خورشیدی (۳۶۵ روز) می‌داند و آن را نشان از صفت روشنگری اخنوخ می‌شمارد. بنابر آنچه در ادبیات آپوکریفی وارد شده، او پس از انتقال به آسمان، برای تطهیر کامل، توسط فرشته‌ای به صورت کودکی درآمده، دوباره برای مدتی به زمین گسیل شده است (ERE, II/152, IV/599) و سپس فرشتگان وی را به بهشت اعلیٰ رهنمون شده‌اند. در آغاز فرشتهٔ صلح، او را به بهشت اول برده، و پس از آن، جبرئیل مأمور شده است تا اخنوخ را به بهشت برین برساند (همانجاها). گویند اخنوخ عهده‌دار امور آسمانی و بهشتی است و از میان فرشتگان برای انجام دادن این امور، همدستانی بر می‌گزیند (همان، I/457). نیز آمده است که اخنوخ، معلم بهشت و زمین و نگارندهٔ خوبیهاست و همراه با دو فرشته که دستیاران او به شمار می‌آیند، اعمال نیک و بد آدمیان را رسیدگی می‌کنند (همان، X/606). به هر روی، اسفار اخنوخ، به ویژه روایت ترجمه شده به حبشی، تأثیرات عمیقی بر کتابهای یهودی و مسیحی برجای نهاد؛ این تأثیرات را می‌توان بر آثاری چون صعود موسیٰ، باروخ دوم و عزرای چهارم به روشنی مشاهده کرد. همچنین این تأثیر بر آثار عهد جدید (آثار رسمی و آپوکریفی) نیز فراوان دیده می‌شود که نمونهٔ بارز آن *رسالهٔ یهودا* ست. شاید مهم‌ترین این تأثیرها که به آثار مسیحیان منتقل شده است، مفاهیم و تعابیری باشد چون طبیعت روحانی مسیحا، مسألهٔ تدهین، به کارگیری القابی برای مسیحا همچون ممسوح، مسیح و فرزند انسان (نک: «کتاب اخنوخ[1]»، 214, 277، جم ؛ نیز نک: حبیب، ۱/۱۳۰؛ ریچاردسن، 130). این مطلب اخیر بسیار مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته، و سبب تألیف مقالاتی در این باره شده است، همچون مقالات گری[2] با عنوانهای «مسیحای پادشاه...»؛ «اعتقاد به مسیحا در کتاب اخنوخ» و «اعتقاد به مسیحا... و کلام یهودی». در این میان حتیٰ مسألهٔ حائز اهمیتی چون مبانی اعتقادی مردم در روزگار حضرت عیسیٰ (ع) دربارهٔ مسیحا و تأثیرپذیری آن از اسفار اخنوخ، مورد اختلاف کسانی نیز قرار گرفته است (نک: ریچاردسن، همانجا). سرانجام باید یادآور شد که اخنوخ در کنار ایلیا به عنوان یکی از مخالفان «ضد مسیحا» مطرح شده که در برابر وی ایستادگی می‌کند (ERE, I/580). نیز گفته می‌شود که داستان انتقال اخنوخ، همتایی در داستانهای مذهبی بابلی دارد که ممکن است یکی از دیگری تأثیر پذیرفته، یا از ریشه‌ای یکسان بوده باشند (همان، I/444؛ جاکوبس، 212).

صحف ادریس ـ اخنوخ در فرهنگ اسلامی و غیراسلامی: بر پایهٔ منابع اسلامی، صحفی چند بر ادریس نازل شده است و غالباً آنها را ۳۰ «صحیفه» گفته‌اند (مثلاً نک: ابن قتیبه، ۱۳؛ مسعودی، *اثبات*، ۱۷؛ ابن بابویه، *الخصال*، ۵۲۴). برخی از مفسران کهن چون وهب بن منبه در بیان مفهوم ۳۰ صحیفه، آن را یک کتاب مشتمل بر ۳۰ جزء پنداشته‌اند. گاه سخن از ۵۰ صحیفه هم به میان آمده است (نک: مقدسی، ۳/۲؛ *الاختصاص*، ۲۶۴). اگرچه در *قرآن* به صحف ادریس تصریح نشده، ولی صحف وی را یکی از مصادیق «الصحف الاولی» (اعلیٰ/۸۷/۱۸) دانسته‌اند (نک: مسعودی، همانجا). آنچه دربارهٔ فراوانی آموزش نوشته‌های الٰهی از ادریس در منابع به چشم می‌خورد (جوهری، ۲/۹۲۷؛ ابن قتیبه، همانجا)، می‌تواند به آموختن صحف خود او نیز بازگردد. قطعاتی از نوشته‌هایی که صحف ادریس خوانده شده‌اند، در خلال برخی از کتابهای اسلامی آمده است. از دیگر سو، صحایفی نیز به اخنوخ عهدین نسبت داده شده که از اسفار آپوکریفی عهد عتیق شمرده می‌شود. کتابهای منتسب به ادریس-اخنوخ بنابر تخمین تاریخیِ تألیفشان اینهاست:

۱. «صحیفهٔ حبشی اخنوخ»: این سِفر که «اخنوخ اول» و گاه به طور مطلق سِفر اخنوخ نامیده می‌شود، یکی از مهم‌ترین آپوکریفهای *کتاب مقدس* به شمار می‌رود. نخستین بار نسخهٔ این متن توسط جیمز بروس در ۱۷۷۳م کشف شد و در ۱۸۳۸م ریچارد لارنس آن را منتشر ساخت. در ۱۸۸۶-۱۸۸۷م قسمتهایی از آن به زبان یونانی در یک گور مسیحی در اخمیم مصر به دست آمد و بوریان در ۱۸۹۲م آنها را به چاپ رسانید. با مقایسه‌ای بین این متون مشخص شد که متن حبشی در واقع ترجمه‌ای از متن یونانی است. گفتنی است که متنی لاتین نیز از این نسخه موجود است که احتمالاً از همان اصل یونانی گرفته شده است.

1. «The Book of...»
2. Gry, L.,«Le Roi-Messie dans *Hénoch*», *Le Muséon*, Paris, 1905, VI/129; «Le messianisme des paraboles d' *Hénoch*», ibid, 1908, IX/319; « Le messianisme des paraboles d' *Hénoch* et la théologie juive contemporaine», ibid,1909, X/143-154.

دیلمان و هالوی معتقد بودند که متن اصلی «اخنوخ اول» به عبری بوده است (نک: توری، 53-52؛ حبیب، ۱۲۹/۱). هالوی با مقایسه‌ای بین کلمات و جمله‌های حبشی با عبری آنها، برای مدعای خود دلیلهایی نیز اقامه کرد (ص 353، نیز 355 به بعد). در نهایت با پژوهشهایی در طومارهای قُمرانی بحرالمیت، قطعاتی آرامی از سفر اخنوخ به دست آمد و اساس سامی بودن متن اصلی آن تأیید شد. اشمیت در بررسیهای خود برروی این مسأله، در اثری با عنوان «زبان اصلی کتاب اخنوخ[1]»، متن اصلی ترجمهٔ حبشی را آرامی تشخیص داد و توری در مقاله‌ای دربارهٔ متن یونانی «اخنوخ حبشی»، در پی نظر اشمیت برای آرامی بودن زبان متن اصلی به اقامهٔ ادله پرداخت (توری، 53-52 به بعد؛ اشمیت، «نشانی...[2]»، 44؛ جودائیکا، VI/796؛ حبیب، ۱۲۹/۱-۱۳۰).

پس از مدتی که اساس سامی بودن متن اصلی تأیید شد، برخی پژوهشگران همچون چارلز متقاعد شدند که مسلماً برخی از اجزاء آن آرامی و برخی عبری است. به نظر پژوهشگران، تألیف این کتاب که متشکل از یک مقدمه، ۵ بخش و یک خاتمه است، نمی‌تواند در زمانی واحد انجام یافته باشد، بلکه هر بخش در زمانی خاص تألیف شده است. بیشتر محققان، قدیم‌ترین تواریخ را مربوط به دورهٔ مکابیان (سدهٔ ۲ق‌م) و جدیدترین آنها را از آثار سدهٔ ۱م دانسته‌اند (برای برخی نظریات، نک: همانجا؛ بستانی، ۴۵۳/۷؛ ویزر، 428-427).

به طور کلی این متن حاوی مطالبی دربارهٔ سفر اخنوخ به آسمان، بهشت و جهنم، مطالبی مربوط به درخت حیات، عِقاب ملائک و نهایتِ جهان و نیز انتظار جهان برای دیدار مسیحا و مواردی از این قبیل است (برای نمونه، نک: «کتاب اخنوخ»، 188، جم). به هر روی، این اثر ارزشمند که مورد توجه بسیاری از پژوهشگران قرار گرفته، نه تنها به چاپ رسیده، بلکه دربارهٔ آن مقالات و آثار بسیاری نیز تألیف شده است. رادرماخر در ۱۹۰۱م به همراه فلمینگ متن یونانی را با عنوان «کتاب اخنوخ[3]» منتشر کرد و متن حبشی آن در ۱۸۵۱م توسط دیلمان با عنوان «کتاب اخنوخ حبشی[4]» به چاپ رسید. پس از وی فلمینگ و چارلز هر کدام کتابهای خود را با عنوانهای «کتاب اخنوخ، متن حبشی[5]» و «ترجمهٔ حبشی کتاب اخنوخ[6]» همراه متن یونانی و لاتین به ترتیب در ۱۹۰۲م و ۱۹۰۶م انتشار دادند. در ۱۹۰۶م مارتن نیز «کتاب اخنوخ[7]» را به فرانسه منتشر ساخت (برای برخی نسخه‌های خطی، نک: دیلمان، 53؛ کُنتی رُسینی، 34؛ بروکلمان، 181-180). افزون بر این در نیمهٔ اول سدهٔ ۲۰م تحقیقات بسیاری به صورت مقالات مختلف دربارهٔ سفر اخنوخ انجام گرفته است: در ۱۹۲۱م کوهن مقاله‌ای با عنوان «تعلیقه‌ای بر شرح کتاب اخنوخ[8]» منتشر ساخت و یک سال بعد در ۱۹۲۲م مِسِل، پژوهش خود را دربارهٔ به کارگیری ترکیب فرزند انسان در مقاله‌ای با نام «فرزند انسان در تصویر اخنوخ[9]» به چاپ رساند. از سوی دیگر پدرسن در ۱۹۲۶م در مقالهٔ «شرح مکاشفات اخنوخ دربارهٔ معادشناسی[10]» به این موضوع مهم در ادبیات یهودی ـ مسیحی پرداخت و در همان سال اشمیت در مقالهٔ «مکاشفهٔ نوح و کتاب اخنوخ[11]» مقایسهٔ این دو متن آپوکریفی را بررسی کرد. ویتی نیز در ۱۹۳۱م به تألیف مقاله‌ای با عنوان «آخرین نقد دربارهٔ اخنوخ حبشی[12]» همت گماشت. مُوینکل[13] هم در سالهای ۱۹۴۰ و ۱۹۴۵م به ترتیب مقالاتی با عنوانهای «سیمای اخنوخ در ادبیات مکاشفه‌ای سینودی» و «اخنوخ و فرزند انسان» تألیف و چاپ کرد. شوبرگ نیز در ۱۹۴۶م اثری با عنوان «فرزند انسان در کتاب اخنوخ حبشی[14]» منتشر ساخت. همچنین وان آندل اثر خود را با عنوان «ساختار روایت اخنوخ در عهد جدید[15]» انتشار داد.

۲. «کتاب اخنوخ اسلاوی»: ترجمهٔ اسلاوی از سفر اخنوخ در اصل بازتابی است از آنچه در متن حبشی ذکر شده، و شکلی مسیحی به خود گرفته است. این ترجمه دارای دو متن اصلی است. یکی از آنها که نسخهٔ آن در ۱۶۷۹م بازنویسی شده، توسط پوپُف در ۱۸۸۰م به چاپ رسیده است و آن را نسخهٔ الف از متن اسلاوی به شمار می‌آورند. همچنین سوکولُف در ۱۸۸۰م متن دیگری از همان اثر را مربوط به سدهٔ ۱۶م معرفی کرد و در ۱۸۹۹م و ۱۹۱۰م نیز تحقیق پوپف را با ویرایش جدیدی انتشار داد. نسخهٔ دیگر که به نسخهٔ ب مشهور است ونسبت به نسخهٔ الف کم حجم‌تر و کوتاه‌تر است، در ۱۸۸۴م توسط نواکوویچ منتشر شد (اشمیت، «دو متن...[16]»، 307). اشمیت معتقد است که نسخهٔ اسلاوی در واقع ترجمه گونه‌ای از اصل یونانی و همان متنی است که از آرامی و عبری برگردانده شده، و این نظریه به رأی چارلز نزدیک است که برخی اجزاء نسخهٔ اسلاوی را ترجمه از عبری دانسته است (نک: «نشانی»، 44، «دومتن»، 311). پژوهشگران معتقدند که تألیف این اثر در مصر یا اسکندریه انجام گرفته است و زمان آن را میان ۳۰ق‌م تا ۷۰م دانسته‌اند (نک: همو، «نشانی»، 45-44؛ حبیب، ۱۳۱/۱). این متن حاوی برخی مطالب دربارهٔ مسافرت اخنوخ به آسمانهای هفتگانه، داستان آفرینش، داستان طوفان، وصایا، مواعظ و آموزشهای اخنوخ به فرزندان خویش است (نک: همو، ۱۳۰/۱؛ ویزر، 430؛

1. *The Original Language of the Parables of Enoch.* 2. «*Traces of...*» 3. *Das Buch Henoch*, ed. Radermacher and Fleming. 4. *Liber Henoch aethiopice.* 5. *Das Buch Henoch, äthiopischer Text.* 6. Charles, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch.* 7. Martin, *Le livre d'Hénoch.* 8. Kuhn, «Beiträge zur Erklärung des Buches Henoch», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.* 9. Messel, «Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch», *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen. 10. Pedersen, «Zur Erklärung der eschatologischen Visionen Henochs», *Islamica*. 11. Schmidt, «The Apocalypse of Noah and the Parables of Enoch», *Oriental Studies for Paul Haupt.* 12. Vitti, «Ultime critiche su Enoc etiopico», *Biblica*. 13. Mowinckel, «Henokskikkelsen i Senjödisk apokalyptikk», *Norske Teologisk Tidsskrift*; «Henok og menneskesønnen», ibid. 14. Sjöberg, *Der Menschensohn in äthiopischen Henochbuch.* 15. Van Andel, *De structur van de Henoch-traditie en het Nieuwe Testament.* 16. «The Two...»

جودائیکا، VI/797-798). این متن نیز همچون نسخهٔ حبشی بارها بررسی شده، و به برخی زبانها انتشار یافته است؛ از آن جمله ترجمهٔ فرانسه از نسخهٔ الف توسط ویان[1] در ۱۹۵۲م به چاپ رسید و ترجمهٔ انگلیسی همان نسخه به وسیلهٔ مُرفیل همراه با مقدمه‌ای از چارلز با عنوان «کتاب اسرار اخنوخ[2]» در آکسفرد (۱۸۹۶م) منتشر شد. چاپ هر دو نسخه توسط بنوچ با عنوان «کتاب اسلاوی اخنوخ[3]» در برلین (۱۸۹۶م) و نیز ترجمهٔ فُربس از هر دو نسخه در مجموعهٔ «آپوکریفها و کتابهای الحاقی عهد عتیق[4]» از چارلز در آکسفرد (۱۹۱۳م) به چاپ رسید (اشمیت، «دو متن»، 307). افزون بر این، مقالهٔ فُرستر با عنوان «آفرینش آدم و نامگذاری او، یک بخش لاتینی از اخنوخ اسلاوی[5]» (۱۹۰۸م) و مقالهٔ لیک با نام «زمان کتاب اسلاوی اخنوخ[6]» (۱۹۲۳م) شایان ذکرند.

۳. «نسخهٔ عبری کتاب اخنوخ»: این متن شامل مفاهیمی مشترک با نسخه‌های حبشی و اسلاوی است که در محیطی یهودی تألیف یافته است. این متن که به ویژه با متن اسلاوی مشابهت بسیار دارد، منسوب به رَبّی سموئیل و دارای مضامینی عرفانی است (اشمیت، «نشانی»، 45؛ بروکهاوس، VIII/374؛ حبیب، ۱۳۱/۱).

۴. «صحیفه‌های عربی ادریس»: متن این صحف که آقابزرگ تهرانی (۱۳/۱۵) به نسخه‌ای از آن اشاره دارد، در *بحارالانوار* (مجلسی، ۴۵۴/۹۲) درج شده است. این متن که گفته‌اند در اصل سریانی بوده، و توسط ابن متویه به عربی ترجمه شده است، علاوه بر چاپ در *بحار الانوار* مجلسی، مستقلاً نیز در تبریز (۱۳۱۵ق) منتشر شده است. نسخه‌ای که آقابزرگ (همانجا) اشاره کرده، دارای ۳۰ صحیفه بوده است، ولی آنچه مجلسی (۴۵۳/۹۲-۴۷۲) آورده، تنها مشتمل بر ۲۹ صحیفه است که انتهای صحیفهٔ ۲۵ و ابتدای صحیفهٔ ۲۶ آن نیز افتادگی دارد (نک: همو، ۴۶۹/۹۲). این صحیفه دارای نثری با تکلف، ادیبانه و مسجع و نمونهٔ اثری پندآموز با شالوده‌های مذهبی است. در این متن شخصی، اخنوخ را مخاطب قرار می‌دهد و برخی از صحایف با خطاب «یا اخنوخ» آغاز می‌شود (مثلاً نک: صحایفِ ۵، ۶، ۷، ۱۳، جم) و به هیچ روی نامی از ادریس در میان نیست، هر چند در مقدمه از نزول آنها بر ادریس سخن رفته است (مجلسی، ۴۵۳/۹۲). گاه نیز عباراتی دعاگونه، از زبان انسانی زمینی آمده است (مثلاً صحیفهٔ ۹). این متن در برخی موارد حاوی مطالبی کلامی و فلسفی نیز هست (مثلاً صحایفِ ۱۲ و ۲۳).

۵. «صحف منسوب به ادریس»: ابن طاووس قطعاتی از متن این صحف را در *سعد السعود* گرد آورده است. در این متن به مسائلی چون آفرینش جهان در ۷ روز، سخن از آفرینش آدم، سجدهٔ ملائک و نافرمانی ابلیس، یادکردهایی از قیامت و آنچه در آن زمان واقع خواهد شد، نبوت آدم و شیث و وصف مرگ پرداخته شده است (ابن طاووس، ۳۲-۳۹). آنچه در این متن جالب توجه می‌نماید، نحوهٔ پرداختن به موضوع «آفرینش خداوند آدم را بر صورتش» و مقایسهٔ آن با حدیث مشهور «خلق الله آدم علی صورته» است (نک: همو، ۳۳؛ نیز پاکتچی، ۱۵۸-۱۵۹).

۶. «سنن ادریس»: این کتاب که به گفتهٔ ابن طاووس از سریانی به عربی ترجمه شده است (ص ۳۹)، متضمن برخی پندها و اندرزها دربارهٔ چگونگی نزدیک شدن به پروردگار از راه خلوص در عبادات است و نیز به نوعی دارای جنبهٔ عرفانی است (همو، ۳۹-۴۰). عنوانِ «سنن ادریس» با آنچه مسعودی (*اثبات*، ۱۷) با عنوان «تعلیم سنن» توسط ادریس آورده، قابل مقایسه است.

همچنین در میان ادعیهٔ منسوب به انبیا، دعایی نیز به ادریس نبی نسبت داده‌اند که مجلسی متن آن را آورده است (۹۸/۹۵-۱۰۰). این «دعای سحر» شکلی کاملاً اسلامی دارد و در آن از نبوت و صفات حضرت رسول (ص) یاد شده است.

یکی شمردن ادریس و اخنوخ و وجود صحفی منسوب به هر کدام از ایشان، کنار هم نهادن و مقایسهٔ آنها را دارای ارزشی ویژه می‌سازد. متون صحف ادریس در منابع عربی کاملاً جنبهٔ اسلامی داشته، در برخی اجزاء آنها، آشکارا ذکر نام و صفاتی از حضرت رسول (ص) به عناوین مختلف آمده است (برای نمونه در «صحف ادریس»، نک: ابن طاووس، ۳۵ و در «دعای ادریس»، نک: مجلسی، ۹۹/۹۵). شباهتهایی از حیث محتوا میان «صحف ادریس» و منابع دینی یهود در برخی موارد همچون شیوهٔ پرداختن به مسألهٔ آفرینش، آفریدن حوا از دندهٔ آدم و ترتیب انبیا کاملاً مشهود است، ولی جز این موارد به کارگیری لفظ «ابن آدم» در این اثر در مقایسه با «ابن الانسان» که در «اخنوخ حبشی» به کار رفته، بسیار اهمیت دارد (نک: ابن طاووس، ۳۸). همچنین بخش «انذار» در «صحیفهٔ ادریس» (ترجمهٔ ابن متویه) که در آن از طوفان الٰهی سخن به میان آمده (نک: مجلسی، ۴۶۶/۹۲)، با داستان طوفان مذکور در نسخهٔ اسلاوی اخنوخ قابل مقایسه است. علاوه بر اینها با عنایت به مفهوم «انتقال» که در عهدین برای اخنوخ ذکر شده، نام «صحیفهٔ انتقال» برای صحیفهٔ شمارهٔ ۹ در متن ابن متویه جالب توجه است (نک: همو، ۴۶۱/۹۲). نیز می‌توان «سنن ادریس» را که آکنده از وصایا و مواعظ است، با نسخهٔ اسلاوی کتاب اخنوخ مقایسه کرد.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابرقوهی، ابراهیم، تحریر *معراج نامهٔ* ابوعلی سینا، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، بیروت، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ ابن اثیر، علی، *اسد الغابة*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ همو، *الکامل*؛ ابن اسحاق، محمد، *سیرة النبی*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبة محمد علی صبیح؛ همو، همان، به کوشش محمد حمیدالله، قونیه، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن بابویه، محمد، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، *علل الشرائع*،

1. Vaillant, *Le livre des secrets d' Enoch.* 2. Morfill, *The Book of the Secrets of Enoch.* 3. Bonwetsch, *Das slavische Henochbuch.* 4. Forbes, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* . 5. Forster, «Adams Erschaffung und Namengebung, ein lateinisches Fragment des sogenannte slavischen Henoch.», *Archiv für Religionswissenschaft.* 6. Lake, «The Date of the Slavonic Enoch».

نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ همو، کمال الدین، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ همو، معانی الاخبار، قم، مکتبة المفید؛ ابن بطوطه، رحلة، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن جلجل، سلیمان، طبقات الاطباء و الحکماء، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن حبیب، عبدالملک، التاریخ، به کوشش خورخی اغوادی، مادرید، ۱۹۹۱م؛ ابن حبیب، محمد، المحبر، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابة، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ق؛ همو، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق؛ ابن خالویه، حسین، مختصر فی شواذ القرآن، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۹۳۴م؛ ابن طاووس، علی، سعد السعود، نجف، ۱۳۶۹ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، القصد و الامم، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ همو، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلا عفیفی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینة دمشق، [عمان]، دارالبشیر؛ ابن فاتک، مبشر، مختار الحکم و محاسن الکلم، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، تفسیر القرآن، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابن منظور، لسان؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابن یمین، دیوان، به کوشش حسینعلی باستانی راد، تهران، کتابخانهٔ سنایی؛ ابوحیان غرناطی، محمد، البحر المحیط، قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوسلیمان سجستانی، محمد، صوان الحکمة، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۹۷۴م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی سقا، قاهره، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م؛ ابوالفتوح رازی، روح الجنان، به کوشش ابوالحسن شعرانی و علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۵ق؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ الاختصاص، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین؛ ادریسی، محمد، انوار علو الاجرام فی الکشف عن اسرار الاهرام، به کوشش اورزولا سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ارداویرافنامه، به کوشش فیلیپ ژینیو، ترجمهٔ ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۲ش؛ اردبیلی، محمد، جامع الرواة، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ انصاری دمشقی، محمد، نخبة الدهر، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۹۸۱م؛ بستانی؛ بغوی، حسین، تفسیر، به کوشش خالد عبدالرحمان عک و مروان سوار، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ بلعمی، محمد، تاریخ، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۵۳ش؛ پاکتچی، احمد، پانوشتها بر بهج الصباغة تستری، تهران، ۱۴۰۹ق؛ تاج العروس؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش، احمد محمد شاکر و دیگران، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ثعلبی، احمد، قصص الانبیاء، بیروت، دارالرائد العربی؛ جاحظ، عمرو، التربیع و التدویر، به کوشش شارل پلا، دمشق، ۱۹۵۵م؛ جامی، عبدالرحمان، نقد النصوص، به کوشش ویلیام چیتیک، تهران، ۱۳۹۸ق؛ جندی، مؤید الدین، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۶۱ش؛ جوالیقی، موهوب، المعرب، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۶۰ق/۱۹۴۲م؛ جوهری، اسماعیل، الصحاح، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ جویری، محمد، تاریخ الانبیاء، تهران، انتشارات علمی؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ حبیب، صموئل و دیگران، دائرة المعارف الکتابیة، بیروت، ۱۹۸۸م؛ حمیری، محمد، الروض المعطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ خاقانی، بدیل، منشآت، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۴۹ش؛ «دینکرد»، همراه اسطورهٔ زندگی زردشت، ترجمه و تحقیق احمد تفضلی و ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و مأمون صاغرجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ راوندی، سعید، الخرائج و الجرائح، قم، ۱۴۰۹ق؛ «رسالة قبس القابس فی تدبیر هرمس الهرامس» (نک: مل، زیگل)؛ رسائل اخوان الصفا، تهران، ۱۴۰۵ق؛ رشید وطواط، دیوان، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ «زراتشت نامه»، همراه اسطورهٔ زندگی زردشت (نک: هم، «دینکرد»)؛ زمخشری، محمود، ربیع الابرار، به کوشش سلیم نعیمی، قم، ۱۴۱۰ق؛ همو، الکشاف، بیروت، دارالمعرفة؛ زند بهمن یسن، ترجمه و تحقیق محمدتقی راشد محصل، تهران، ۱۳۷۰ش؛ سلمان ساوجی، دیوان، به کوشش تقی تفضلی و منصور مشفق، تهران، ۱۳۳۶ش؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سنایی، دیوان، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ سورآبادی، عتیق، قصص قرآن، تهران، ۱۳۴۷ش؛ سهروردی، یحیی، مجموعهٔ مصنفات، به کوشش حسین نصر، تهران، ۱۳۵۵ش؛ سهیلی، عبدالرحمان، الروض الانف، به کوشش عبدالرحمان وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ سید قطب، فی ظلال القرآن، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ شبستری، محمود، «گلشن راز»، همراه شرح گلشن راز (نک: هم، لاهیجی)؛ شهرزوری، محمد، نزهة الارواح، ترجمهٔ مقصود علی تبریزی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد بن فتح الله بدران، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ صدرالدین قونوی، محمد، کتاب الفکوک، به کوشش محمد خواجوی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ طباطبایی، محمد حسین، المیزان، قم، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ طبرسی، احمد، الاحتجاج، به کوشش محمدباقر خرسان، نجف، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، تاریخ، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۴م؛ همو، تفسیر، بولاق، ۱۳۲۹ق؛ طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، به کوشش احمد حسینی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ طوسی، محمد، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ عهد جدید؛ عهد عتیق؛ عین القضات همدانی، تمهیدات، به کوشش عفیف عسیران، تهران، کتابخانهٔ منوچهری؛ غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، قاهره، ۱۹۳۳م؛ فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش ی. ا. برتلس، مسکو، ۱۹۶۶م؛ قاموس؛ قاضی نعمان، اساس التأویل، به کوشش عارف تامر، بیروت، دارالثقافه؛ قرآن کریم؛ قمی، علی، تفسیر، نجف، ۱۳۸۷ق؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۳۸۸ق؛ کلبی، هشام، الاصنام، به کوشش احمد زکی پاشا، قاهره، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ همو، نسب معدوالیمن الکبیر، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ گریمال، پیر، فرهنگ اساطیر یونان و روم، ترجمهٔ احمد بهمنش، تهران، ۱۳۵۶ش؛ لاهیجی، محمد، شرح گلشن راز، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، انتشارات کلالهٔ خاور؛ مراغی، محمد احمد، اشعیاء، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ مسعودی، علی، اثبات الوصیة، نجف، المکتبة الحیدریه؛ همو، اخبار الزمان، بیروت، دارالاندلس؛ همو، التنبیه و الاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ مقدسی، مطهر، البدء و التاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳م؛ مقریزی، احمد، الخطط، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ مولوی، مثنوی، به کوشش نیکلسون، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ناصرخسرو، دیوان، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ وزیر سراج، محمد، الحلل السندسیة، به کوشش محمد حبیب هیله، بیروت، ۱۹۸۴م؛ وهب بن مُنبه، التیجان، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۷ق؛ هروی، احمد، انواریه، به کوشش حسین ضیایی و آستیم، تهران، ۱۳۵۸ش؛ هروی، علی، الزیارات، به کوشش سوردل، دمشق، ۱۹۵۳م؛ همایون فرخ، رکن الدین، سهم ایرانیان در پیدایش خط در جهان، تهران، ۱۳۵۰ش؛ هوک، ساموئل هنری، اساطیر خاورمیانه، ترجمهٔ علی اصغر بهرامی و فرنگیس مزداپور، تهران، انتشارات روشنگران؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Blochet, E., «Etudes sur le gnosticisme musulman», RSO, 1908 - 1909; « The Book of Enoch», *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, ed. R. H. Charles, London, 1973; Brockelmann, C., *Katalog der orientalischen Handschriften...zu Hamburg*, Hamburg, 1969; *Brockhaus;* Casanova, P.,«Idris et 'Ouzaïr» , JA, 1924, vol. CCV; Clarke, A., *The Holy Bible... with a Commentary and Critical Notes*, New York, 1823; Cohen, A., *Everyman's Talmud*, London, 1949; Conti Rossini, M. C.,«Notice sur les manuscrits éthiopions... d' Abbadie», JA, 1912, vol. XX; Dillmann, A., *Catalogus codicum manuscriptorum...in Museo Britannico*, London, 1838; Ellicott, Ch. J., *Ellicott's Commentary on the Whole Bible*, Michigan, 1959; ERE; Hallévi, M. J.,«Recherches sur la langue de la rédaction primitive du livre d'Énoch», JA, 1867, vol. IX ; Jacobus., W., *Bible Dictionary*, New York, 1925; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* ,

Baroda, 1938; *Judaica;* Massignon, L.,«Inventaire de la littérature hermétique arabe», *Opera Minora*, Beirut, 1963, vol.I; Nöldeke, Th., «Hatte Muḥammad christliche Lehrer ?», ZDMG,1858, vol. XII; Richardson, A., *An Introduction to the Theolgy of the New Testament*, London, 1958; Schmidt, N.,«Traces of Early Acquaintance in Europe with the Book of Enoch», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1922, vol. XLII; id,«The Two Recensions of Slavonic Enoch», ibid, 1921, vol. XLI; Siggel, A.,«Das Sendschreiben das Licht über das Verfahren des Hermes», *Der Islam*, Berlin/Leipzig, 1937; Steinschneider, M.,«Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen», ZDMG, 1896, vol. L; Torrey, Ch.,«Notes on the Greek Texts of Enoch», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1942, vol. LXII; Walker, J.,«Who is Idris ?», *Muslem World*, New York, 1966, vol. XVII; Weiser, A., *Introduction to the Old Testament*, London, 1961.

فرامرز حاج منوچهری

اِدْریس، بَنی، نک: آل ادریس.

اِدْریسِ بْنِ اِدْریس، نک: آل ادریس.

اِدْریسِ بْنِ حَسَن، عمادالدین (۷۹۴-۸۷۲ق/۱۳۹۲-۱۴۶۸م)، نوزدهمین داعی مطلق و پیشوای شاخهٔ مستعلوی اسماعیلیه در یمن و از برجسته‌ترین متفکران و نویسندگان اسماعیلی مذهب. دربارهٔ ادریس همچون دیگر امامان مستعلوی یمن آگاهی چندانی در دست نیست و او تقریباً شهرت خویش را مدیون آثاری است که از خود بر جای گذاشته است.

ادریس در قلعهٔ شِبام واقع بر یکی از قله‌های بلند کوهستان حراز در یمن که یکی از دژهای مستحکم اسماعیلیان بود، به دنیا آمد (پونا والا، 169؛ همدانی، «خلاصه...[1]»، 210). نسب او به قریش می‌رسید و از خانوادهٔ ولید بن عتبه بود که از اوایل سدهٔ ۷ق حدود ۳۰۰ سال، ریاست دعوت مستعلوی ـ طیبی را در یمن بر عهده داشتند (دفتری، 258؛ EI², S). نیای ادریس، علی بن محمد بن احمد، معروف به «والد الجمیع» نخستین حکمران قریشی نژاد، پس از انقراض صلیحیها و همدانیها در آن منطقه از یمن بود که در قلمرو دعوت اسماعیلی قرار داشت (همدانی، همانجا).

ادریس پس از عمویش علی بن عبدالله از ۸۳۲ق/۱۴۲۸م پیشوایی اسماعیلیان را بر عهده گرفت و عنوان داعی مطلق یافت (پونا والا، همانجا؛ دفتری، 290). او نه تنها نویسنده و متفکر، بلکه مرد جنگ و سیاست نیز بود گفته‌اند که او به حملاتی بر ضد زیدیان صعده دست زد و توانست چند دژ از دست رفتهٔ اسماعیلی را باز پس گیرد. ادریس که سیاست سلف خود را دنبال می‌کرد، با بنی رسول در زبید متحد شد و به جنگ و دشمنی با زیدیان صنعا و دیگر نقاط یمن پرداخت. پس از بنی‌رسول هم از حمایت و دوستی برادران طاهری، علی و عامر که پس از بنی‌رسول بر یمن سفلیٰ مسلط شدند و حدود سال ۸۵۸ق/۱۴۵۴م عدن و زبید را تصرف کردند، برخوردار بود (همانجا).

ادریس به گسترش دعوت اسماعیلی در هند توجه خاصی نشان داد و زمینه را برای انتقال تدریجی مرکز دعوت مستعلوی ـ طیبی از یمن به هند آماده کرد. در دوران پیشوایی نسبتاً طولانی ادریس، تلاشهای او به عنوان داعی مطلق، وی را در موفقیت دعوت طیبی در ناحیهٔ گجرات سهیم گردانید (پوناوالا، همانجا؛ ایوانف، «ادبیات...[2]»، 78-77؛ دفتری، 291-290).

شاید بتوان گفت آنچه توجه ادریس را به هند جلب کرد حوادثی بود که در زمان عموی او علی بن عبدالله، هجدهمین داعی مطلق، روی داد. زیرا در این زمان به سبب تک رویهای شخصی به نام جعفر و نیز به رهبری او، گروه کثیری از پیروان آنان، از جماعت بُهره (یا بحره، شاخه‌ای از مستعلویه) در گجرات جدا شدند و به اهل تسنن پیوستند (برای آگاهی از تفصیل این وقایع، نک: میسرا، 23-21).

برخی آثار ادریس که واکنشی در برابر تحولات جامعهٔ اسماعیلیان هند در این دوره به شمار می‌رود، از وجود گرایشهای غیر اسماعیلی و بروز انشعاب در جامعهٔ بهره خبر می‌دهد (نک: ایوانف، همان، 82). پونا والا به معرفی آثاری از ادریس دربارهٔ روزه و ماه رمضان پرداخته، متذکر می‌شود که ادریس زمانی به تألیف این آثار دست یازید که جمعی از اسماعیلیان هند، بر خلاف سنت فقهی عموم اسماعیلیان به جای محاسبه و تقویم، رؤیت هلال را در تعیین ایام ماه صیام حجت دانستند (ص 174).

ادریس را باید آخرین نمایندهٔ برجستهٔ دعوت اسماعیلی در یمن به شمار آورد، زیرا پس از مرگ او سازمان دعوت اسماعیلیه، دیگر نقش مؤثری در زندگی مردم این سرزمین نداشت (همدانی، «خلاصه»، 211). وی در شبام درگذشت و تنی چند از پسران و نوادگانش، به ترتیب، به جانشینی او منصوب شدند (دفتری، همانجا).

آثار: ادریس را بزرگ‌ترین تاریخ نویس اسماعیلی دانسته‌اند که توانست تاریخ دعوت را از آغاز تا زمان خود تدوین کند. ۳ اثر بزرگ تاریخی او از مهم‌ترین منابع تاریخ اسماعیلیان از سدهٔ ۵ تا ۹ ق به شمار می‌روند (EI², S؛ همدانی، «تاریخ...[3]»، 136). اما نباید از او فقط به عنوان یک مورخ یاد کرد. اثر برجستهٔ او در مابعدالطبیعه و علم باطن، یعنی *زهر المعانی* چکیده‌ای از آراء و نظریات اسماعیلی در سده‌های متأخر را ارائه داده است. ادریس اگر چه در زمینهٔ فقه اثری خاص پدید نیاورد، اما در لابه‌لای آثارش توانایی خود را برای پاسخ گویی به مسائل فقهی آشکار ساخت (همدانی، «تاریخ»، «خلاصه»، همانجاها).

از ادریس آثار متعددی در تاریخ و عقاید، شناخته شده که تقریباً همهٔ آنها تا به امروز در کتابخانه‌های اسماعیلیان در هند و یمن حفظ شده، و بیشتر آنها هنوز به چاپ نرسیده است.

الف ـ چاپی: *عیون الاخبار و فنون الآثار*، جامع‌ترین اثر در تاریخ امامان اسماعیلیه و سلسلهٔ خلفای فاطمی و همچنین حاوی اطلاعات ارزشمندی دربارهٔ شروع دعوت اسماعیلی در یمن و نیز

1. «A Compendium...» 2. *Ismaili*... 3. «The History...»

دربارۀ صلیحیون است (EI², S). اهمیت عدد ۷ نزد اسماعیلیان، نویسنده را بر آن داشته تا کتاب را به ۷ بخش تقسیم کند: جلد اول در سیرۀ پیامبر (ص) و جلدهای دوم و سوم دربارۀ زندگانی علی بن ابی طالب (ع) و جنگهای آن حضرت است. در جلد چهارم به ذکر ائمه پس از حضرت علی (ع) پرداخته، و از امام حسن مجتبیٰ (ع) آغاز، و به حسین بن احمد، آخرین امام اسماعیلی در دورۀ ستر، خاتمه داده است. جلدهای پنجم و ششم تاریخ خلافت فاطمیان از زمان فعالیتهای ابوعبدالله شیعی و خلافت عبیدالله مهدی تا نخستین سالهای خلافت مستنصر را در بر می‌گیرد و سرانجام جلد هفتم حاوی تاریخ فاطمیان تا الآمر باحکام الله و سپس دعوت مستعلوی در یمن و نیز اطلاعات مفیدی دربارۀ قیام علی بن محمد صلیحی و جنبش صلیحیون در یمن است (مجدوع، ۷۳-۷۷؛ پونا والا، 171-170).

ادریس نسبت به دوره‌ای که تاریخ آن را نوشته، متأخر بوده و به همین سبب مستقیم یا غیر مستقیم بر منابع متقدم عصر فاطمی تکیه کرده است. او بیشتر منابع خود را معرفی کرده، و بسیاری از آنها کتب و رسالاتی است که امروزه در دسترس است. از آن جمله می‌توان به کتابهای قاضی نعمان همچون *افتتاح الدعوه*، *المجالس و المسایرات* و نیز رساله‌ها و کتب معروفی مانند *سیرة الاستاذ جوذر*، *سیرة جعفر الحاجب* و *استتار الامام* اشاره کرد (نک: ادریس، *تاریخ*...، ۱۴۷، ۱۶۱، ۲۵۱-۲۵۳، ۵۶۴، ۵۶۶، ۵۶۸). نقل از منابعی که اکنون مفقود است، همچون برخی تواریخ مغربی که به ابن رقیق، ابن جزار و ابن شداد صنهاجی منسوب است، بر ارزش کار ادریس می‌افزاید (یعلاوی، ۱۵؛ نیز نک: ادریس، همان، جم). او حتیٰ از منابعی نقل می‌کند که نه فقط امروزه در دسترس نیست، بلکه شناخته شده هم نیست، همچون *السیرة الکتامیه* از حیدرة بن محمد بن ابراهیم کتامی، *کنز الاخبار فی السیر و الاخبار* از ادریس بن علی حسنی، سیرۀ جوهر از حسن بن زولاق و *تاریخ* ابوبکر جهور بن علی بن جهور همدانی (یعلاوی، ۱۵؛ پونا والا، 171؛ نیز نک: ادریس، همان، ۲۱۰-۲۱۱، ۲۴۸، ۵۶۸، ۶۶۶، ۷۲۶، ۷۲۷).

از ویژگیهای مهم این کتاب آن است که نویسنده تاریخ و افسانه را درهم آمیخته، و میان واقعیت تاریخی با آنچه صرفاً از یک باور فرقه‌ای ناشی می‌شود، فرق نگذاشته است و از این جهت، کتاب او از خطاهای فاحش تاریخی خالی نیست (حسین، ۱۸-۱۹؛ همدانی، ۵). از دیدگاه برخی محققان، ادریس تصوری صحیح و کافی از تاریخ واقعی اسماعیلیه نداشته، و همین امر سبب شده که بسیاری از روایتهای ضد اسماعیلی در کتاب او راه یابند (ایوانف، «ادبیات»، 78-77). از طرفی می‌توان گفت که فقط در مواردی که هیچ منبع تاریخی دیگری در دسترس نباشد، گزارشهای آن اهمیت می‌یابد. هر چند که همین فقدان منابع، ما را دربارۀ ارزش این گزارشها و اعتماد به آنها به تردید می‌افکند. این امر در آن بخش از *عیون الاخبار* که به معرفی امامان دورۀ ستر می‌پردازد، بیش از همه جلب نظر می‌کند (نک: ادریس، *عیون*...، ۳۵۱/۴-۴۰۴؛ نیز نک: غالب، ۹/۴-۱۳).

جلدهای چهارم و پنجم و ششم این اثر را مصطفیٰ غالب در بیروت (۱۹۷۳-۱۹۷۸م) به چاپ رسانید و محمد یعلاوی در ۱۹۸۵م جلدهای پنجم و ششم را یکجا با عنوان *تاریخ الخلفاء الفاطمیین بالمغرب* منتشر کرد. نسخه‌های خطی متعددی از متن کامل *عیون الاخبار* در آصفیه و همچنین در دانشگاه دهلی موجود است (نک: پونا والا، 172).

ب. خطی:

۱. *نزهة الافکار و روضة الاخبار*، در ۲ جلد، گزارشی است از تاریخ سیاسی یمن پس از انقراض صلیحیون تا ۸۵۳ق/۱۴۴۹م که از منابع مهم ۳۰۰ سال تاریخ دعوت اسماعیلی در یمن محسوب می‌شود. ادریس برخی از منابع خود را در کتاب ذکر کرده، و افزون بر آن از روایات شفاهی و مکاتبات رسمی نیز بهره جسته است، اما از آثار داعیان اسماعیلی به ندرت ذکری به میان آورده، و کمتر به آنها ارجاع داده است. گزارشهای سودمندی هم دربارۀ روابط جامعۀ مستعلوی یمن و هند در کتاب یافت می‌شود. پرداختن مؤلف به بیان انساب خیالی برای اشخاص و یا ذکر اشعار ستایش آمیز، از غنای اطلاعات تاریخی کتاب کاسته است. نسخه‌های متعددی از این کتاب در دست است (پونا والا، همانجا؛ ایوانف، همان، 80-79؛ ششن، ۲۴۷/۲-۲۴۸).

۲. *روضة الاخبار و بهجة الاسمار*، در تاریخ یمن که ادامۀ *نزهة الافکار* بوده، و به بیان وقایع میان سالهای ۸۵۳-۸۷۰ق پرداخته است (پونا والا، 173؛ لندبرگ، 78).

۳. *زهر المعانی*. این کتاب که جامع‌ترین اثر از نوع خود در ادبیات اسماعیلی یمن به شمار می‌رود، حاوی چکیده‌ای از فلسفه و کلام اسماعیلیه است. مجدوع فهرست مفصلی از محتویات آن را در اثر خود آورده است (ص ۲۷۵-۲۷۷؛ نیز نک: ایوانف، همان، 81). موضوعات این کتاب را می‌توان به ۴ بخش اصلی تقسیم کرد: کلام و الٰهیات، جهان شناسی، انسان شناسی و معاد شناسی. ادریس که به آثاری همچون *رسائل اخوان الصفا* و کتابهای ابوحاتم رازی، ابویعقوب سجستانی، حمیدالدین کرمانی و کتب داعیان یمنی همچون ابراهیم بن حسین حامدی و علی بن محمد الولید دسترس داشته، خلاصه‌ای از آراء و اندیشه‌های اسماعیلی را در موضوعات یاد شده یکجا گرد آورده است (همدانی، «خلاصه»، 212-211). این کتاب مضامین تاریخی را نیز در بردارد (نک: ص ۴۷-۵۰). نسخه‌هایی از *زهر المعانی* در کتابخانۀ انستیتو پژوهشهای اسماعیلی در بمبئی و همچنین در مجموعۀ نسخ خطی کتابخانۀ فیضی در هند یافت می‌شود (گوریاوالا، 110-109؛ گاسک، I/142؛ نیز نک: پوناوالا، همانجا). قسمتهایی از بخش هفدهم کتاب را ایوانف در کتاب «ظهور فاطمیان[1]» به چاپ رسانیده است. حسین همدانی خلاصه‌ای از آن را به زبان انگلیسی در کتاب «نظریات و تاریخ[2]» (نک: دفتری، 665) آورده، و نیز در مقالۀ «خلاصه‌ای از فلسفۀ باطنی اسماعیلیه» (نک: ص 220-210) دربارۀ آن بحث کرده است.

1. *Rise of*... 2. *Doctrines and History.*

۴ و ۵. *رسالة ایضاح الاعلام* و *رسالة مدحضة البهتان*. این دو رساله دربارهٔ ماه رمضان و محاسبه و تعیین ایام آن است.

۶. *رسالة عاصمة نفوس المهتدین و قاصمة ظهور المعتدین*.

۷. *رسالة موضحة التلبیس و داحضة التدلیس*، در رد زندیقی به نام جمل.

۸. *رسالة فی الرد علی عالم من علماء الزیدیة*.

۹. *هدایة الطالبین... فی جواب المارقین من اهل الهند*.

۱۰. *دیوان*.

۱۱. *رسالة ضیاء الابصار و جلاء الافکار*.

۱۲. *رسالة البیان لما وجب من معرفة الصلاة فی نصف شهر رجب*.

۱۳. *ضیاء البصائر و زبدة السرائر* (نک: پوناوالا، 175-173؛ مجدوع، جم؛ ایوانف، «ادبیات»، 82-81؛ گوریاوالا، 109-106؛ گاسک، I/7, 15, 16, 29).

۱۴. *فی هلال الصوم*.

۱۵. *تأویل امثال القرآن* (کراوس، 489).

مآخذ: ادریس بن حسن، *تاریخ الخلفاء الفاطمیین بالمغرب*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ همو، *زهرالمعانی* (نک: مل، ایوانف، «ظهور فاطمیان»)؛ همو، *عیون الاخبار و فنون الآثار*، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ حسین، محمد کامل، *طائفة الاسماعیلیة*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ششن، رمضان، *نوادر المخطوطات العربیة*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ غالب، مصطفی، مقدمه بر *عیون الاخبار* (نک: هم، ادریس)؛ مجدوع، اسماعیل، *فهرسة الکتب و الرسائل*، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۴۴ش/۱۹۶۶م؛ همدانی، حسین، *الصلیحیون*، قاهره، مکتبة مصر؛ یعلاوی، محمد، مقدمه بر *تاریخ الخلفاء* (نک: هم، ادریس)؛ نیز:

Daftary, Farhad, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990; EI^2, S; Gacek, Adam, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies*, London, 1984; Goriawala, M., *A Descriptive Catalogue of the Fyzee Collection of Ismaili Manuscripts*, Bombay, 1965; Hamdani, H. F., «A Compendium of Ismā'īlī Esoterics», *Islamic Culture*, Hydarabad Deccan, 1937. vol. XI; id, «The History of the Ismā'*īlī Da*ʿ*wat and its Literature during the Last Phase of the Fāṭimid Empire*», JRAS, 1932; Ivanow, W., *Ismā'īlī Literature, A Bibliographical Survey*, Tehran, 1963; id, *Rise of the Fatimids*, London, 1942; Kraus, P., «La bibliographie ismaëlienne de W. Ivanow», *Revue des études islamiques*, Paris, 1932; Landberg, Carlo, *Catalogue de manuscrits arabes*, Leiden, 1883; Misra, S. C., *Muslim Communities in Gujarat*, New Delhi, Munshiram M. Publishers; Poonawala, I. k., *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*, California, Undena Publications.

مسعود حبیبی مظاهری

اِدْریسِ بْنِ حُسَیْن، نک: شریفان مکه.

اِدْریسِ بْنِ عَبْدُالله، نک: آل ادریس.

اِدْریسی، ابوعبدالله (یا ابوجعفر یا ابوالقاسم) محمد بن عبدالعزیز ابن عبدالرحیم فاوی (۵۶۸-۶۴۹ق/۱۱۷۳-۱۲۵۱م)، محدث، مورخ و نسب شناس. پدر او که اهل مغرب بود، به مصر رفت و در منطقهٔ فاویعیش در شمال مصر اقامت گزید و در این شهر بود که محمد متولد شد و به همین سبب او را فاوی خوانده‌اند (ادفوی، ۵۳۴-۵۳۵؛ ابن حجر، ۲۶۲/۵؛ نیز نک: زرکلی، ۲۰۸/۶).

ادریسی در اسکندریه و دیگر شهرهای مصر به سماع حدیث پرداخت، سپس در مدرسهٔ عمریهٔ قاهره به تدریس مشغول شد و تا پایان عمر در این شهر به سر برد (ابن حجر، همانجا). نام بسیاری از مشایخ او در تنها اثر برجای ماندهٔ وی *انوار علو الاجرام* آمده است که از میان آنان ابوطاهر احمد بن محمد سلفی، ابو محمد عبداللطیف بن یوسف بغدادی، یوسف بن عبدالرحمان ابن جوزی، ابوعبدالله محمد بن حسن حسینی ارموی و فاطمه بنت سعدالخیر اندلسی را می‌توان نام برد (نک: ص ۹، ۱۵، ۴۲، ۵۰، ۶۶؛ نیز نک: ابن حجر، همانجا)، اما دربارهٔ شاگردان او تنها به ابو صادق ابن رشیدالدین عطار، دمیاطی و احمد بن یوسف اربلی اشاره شده است (ادفوی، ابن حجر، همانجاها).

ادریسی بیشتر به حدیث اشتغال داشت و از برجسته‌ترین محدثان روزگار خود به شمار می‌رفت (ادفوی، ۵۳۵)، اما از آثاری که احتمالاً در این باره داشته است، اطلاعی در دست نیست و چون تنها اثر برجای مانده از او دربارهٔ تاریخ اهرام مصر است، بعدها جنبهٔ مورخ بودن او بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. کتاب او با عنوان *انوار علو الاجرام فی الکشف عن اسرار الاهرام*، علاوه بر تاریخ، تا حدی دربارهٔ جغرافیای مصر است. او کتاب خود را پس از ۶۲۳ق/۱۲۲۶م به درخواست یوسف بن عبدالرحمان ابن جوزی نوشته است. یوسف از مشاهیر زمان خود بود که همراه هیأتی از سوی خلیفه الظاهر، به قاهره آمد. وی از مشاهدهٔ اهرام شگفت‌زده شد و در پی یافتن اطلاعات بیشتری دربارهٔ این آثار برآمد. ادریسی به عنوان یکی از دانشمندان نامور آن عصر، تألیفات خود را در اختیار وی گذاشت؛ اما یوسف از او خواست تا کتابی مستقل در این باره بنویسد (نک: ادریسی، ۳-۵). از گفته‌های ادریسی چنین برمی‌آید که او برای کسب اطلاعات به سیاحت پرداخته بود. او همراه پدرش به منطقهٔ الاُقْصُر رفته، و در سفری دیگر به همراه استادش محمد بن ابی القاسم حلبی از عین شمس بازدید کرده بود (ص ۴۷-۴۸).

از مضامین کتاب *انوار علو الاجرام*، بر می‌آید که مؤلف گونه‌ای گرایش ملی به فرهنگ باستان مصر و افتخار به آثار مصریان کهن داشته است (نک: EI^2, S). او در آغاز کتاب احساس غروری که نسبت به عظمت ساختمان و دقت مهندسی اهرام و عجایب این آثار داشته، بیان کرده، و ابیاتی از سروده‌های شاعران متقدم در این باره آورده است. وی به بزرگانی از صحابه نیز اشاره دارد که از اهرام دیدن کرده بودند (نک: ص ۱۷-۱۸، ۲۳-۲۵). او صراحتاً نظریات خود را مبنی بر ضرورت محافظت اینگونه آثار ابراز می‌دارد و شاید اشارهٔ او به بازدید صحابه و بزرگان از این آثار، به هدف موجه ساختن این نظر خود بوده است (EI^2, S). این کتاب شاید یکی از بهترین آثاری است که به وصف دقیق اهرام، تاریخچه و دیگر مسائل مربوط به آن پرداخته، و حتیٰ جنبهٔ تقدس این آثار را نزد اقوام مختلف موردتوجه قرار داده است (نک: ص ۲۱-۲۳، ۳۰-۳۱، ۶۸-۷۹). به عقیدهٔ هارمان می‌توان ادریسی را یکی از دانشمندان روشنفکر مسلمان در سده‌های ۱۳ و ۱۴م تلقی کرد (نک: EI^2, S).

ادریسی در تألیف این کتاب از منابع مشهور بسیاری استفاده کرده است: *المسالک و الممالک* محمد بن حسن مهلبی؛ *الاستذکار*، *ذخائر العلوم و التنبیه و الاشراف* مسعودی؛ *رسالهٔ* ابواسحاق صابی؛ *رسالهٔ* ابن مماتی که در ۲۰ برگ بوده است؛ *تاریخ امراء مصر* ابن زولاق؛ *صنعة الارض و الاقالیم* ابوزید بلخی؛ *رسالهٔ* ابوالصلت اندلسی؛ *المسالک و الممالک* ابوعبید بکری و کتاب *الالوف* ابومعشر بلخی (ادریسی، ۲۲، ۲۳، ۲۹، ۳۰، ۳۴، ۳۵، ۶۰، ۶۱، ۷۶، ۹۱، ۹۳؛ سزگین، ۷). کتاب *انوار علو الاجرام* به کوشش و با مقدمه‌ای از اورزولا سزگین در فرانکفورت (۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م) چاپ تصویری شده است.

افزون بر *انوار علو الاجرام*، ادریسی ۳ اثر دیگر نیز دربارهٔ تاریخ مصر داشته است: *الادوار و الفترات*، *الجوهرة الیتیمة فی اخبار مصر القدیمة* و *مطلع الطالع السعید فی اخبار الصعید* (نک: ادریسی، ۴، ۵) که از آنها اثری در دست نیست.

مآخذ: ابن حجر، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ق؛ ادریسی، محمد، *انوار علو الاجرام*، به کوشش اورزولا سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ادفوی، جعفر، *الطالع السعید*، به‌کوشش سعد محمد حسن، قاهره، ۱۹۶۶م؛ زرکلی، *اعلام*؛ سزگین، اورزولا، مقدمه بر *انوار علو الاجرام* (نک: هم، ادریسی)؛ نیز: EI^2,S.

مهدی سلماسی

اِدْریسی، ابوعبدالله محمد بن محمد بن عبدالله بن ادریس، معروف به شریف ادریسی، جغرافی‌نگار، مورخ، گیاه‌شناس، شاعر و ادیب اندلسی سدهٔ ۶ق. در بعضی نوشته‌ها او را محمد بن احمد نیز نامیده‌اند (نک: عنان، ۳۰۵). چون نسب وی به حضرت فاطمه(ع) می‌رسد، با عنوان «شریف» شهرت یافته است (صفدی، ۱۶۳/۱؛ نیز نک: عنان، ۳۰۵-۳۰۶؛ سارتن، ۲(۱)/۱۵۳۵). ظاهراً به سبب اقامت طولانی در جزیرهٔ سیسیل (صقلیه)، او را «ادریسی صقلی» نیز نامیده‌اند (مقری، ۴۴۳/۳؛ *بستانی*). نیای بزرگ او ادریس عالی بامرالله بود، از این رو دودمان او را با عنوان ادریسی می‌شناختند (EI^2؛ کراچکوفسکی، IV/281). سر دودمان ادریسیان، ادریس اول بود که از سرزمینهای شرقی خلافت به مراکش رفت و در حدود سبته در ۱۷۲ق/۷۸۸م دولتی مستقل تأسیس کرد. پس از مرگ وی در ۱۷۷ق، پسرش ادریس دوم به پادشاهی رسید که بنای شهر فاس در مراکش را به او نسبت داده‌اند. این دودمان تا ۳۷۵ق/۹۸۵م حکومت کرد (همانجا).

تولد ادریسی را ۴۹۳ق/۱۱۰۰م در شهر سبتهٔ مراکش نوشته‌اند (صعیدی، ۲۲۹؛ حمیده، ۳۸۸). گمان می‌رود رابطهٔ خانوادهٔ او با اندلس همچنان برقرار بود و ادریسی در قرطبه که مرکز فرهنگی عمده‌ای به شمار می‌رفت، به تحصیل ریاضیات، تاریخ و جغرافیا پرداخت. مطالب مشروحی که ادریسی در کتاب خود دربارهٔ قرطبه آورده، مؤید آشنایی وسیع وی با آنجا بوده است. ادریسی از دوران جوانی بسیار سفر کرد و به سرزمینهایی رفت که سفر بدان نواحی چندان رایج و معمول نبود. اینکه او مراکش و اسپانیا را می‌شناخت، چندان مایهٔ شگفتی نیست، ولی از سطور مختلف کتاب او می‌توان دریافت که به سواحل فرانسه و انگلستان نیز سفر کرده است. در ۵۱۰ق/۱۱۱۶م که ادریسی بیش از ۱۷ سال نداشت، به آسیای صغیر سفر کرد (همانجا). در کتاب او خاطراتی از دیگر نواحی آسیا و افریقا مشهود نیست. چنین به‌نظر می‌رسد که وی خود آن نواحی را ندیده بود (کراچکوفسکی، IV/282). ظاهراً در حدود سال ۱۱۳۸م (۵۳۲ق) به پالرمو رفت و به دربار روجر دوم پادشاه سیسیل راه یافت و تا پایان عمر آن فرمانروا (۲۶ فوریهٔ ۱۱۵۴) از نزدیکان او بود (همانجا؛ حمیده، ۳۸۹). دوران اقامت ادریسی در سیسیل چندان روشن نیست. شاید وی در روزگار جانشین روجر نیز مدتی در سیسیل اقامت داشته است.

اطلاعات دربارهٔ سرگذشت ادریسی بسیار اندک است. شاید سبب این بی‌توجهی آن بوده است که تذکره‌نویسان عرب، او را مرتد می‌شمردند، زیرا که در دربار پادشاهی مسیحی می‌زیسته، و در کتاب خود او را ستوده است (EI^2). ادریسی احتمالاً در دوران پیری به سبته بازگشته، و هرگاه روایتها پذیرفته آیند، در ۵۶۰ق/۱۱۶۵م در آنجا درگذشته است (کراچکوفسکی، همانجا).

بهترین دورهٔ زندگی ادریسی و نیز دوران نگارش اثر عمدهٔ او *نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق* با شهر پالرمو، تختگاه سیسیل مرتبط است. این اثر در عصر شکوفایی فرهنگی سیسیل، به هنگام فرمانروایی نورمانها که حاصل ابتکار روجر دوم بود، نوشته شد. مؤلف خود در مقدمهٔ آن، این نکته را یادآور شده، و مقدم بر هر چیز از نقش پادشاه نورمانها در خلق آن اثر یاد کرده است. او چگونگی تألیف کتاب را ضمن ستایش از ولی‌نعمت خویش به شرح آورده، و متذکر شده است که چون قلمرو پادشاه وسعت گرفت و بلاد روم و مردم آن به فرمان او در آمدند، «خواست تا کیفیت سرزمین خویش را از روی حقیقت و بصیرت بشناسد و حدود راههای آن را به خشکی و دریا بداند که در کدام اقلیم است و دریاها و خلیجهای خاص آن نیز کدامند» (۵/۱). وی انگیزهٔ دیگر نگارش کتاب را شناسایی ۷ اقلیم دانسته، و به آثار مؤلفانی چون مسعودی، ابونصر جیهانی، ابن خردادبه، احمد بن عمر عذری، ابن حوقل، ابن خاقان کیماکی، موسی بن قاسم قردی، احمد بن [ابی] یعقوب یعقوبی، اسحاق بن حسن منجم، قدامهٔ بصری، بطلمیوس اقلودی و ارسیوس انطاکی اشاره کرده است. ادریسی در ادامهٔ سخن می‌نویسد که روجر دوم مطالب این اثر را مشروح و کامل نیافت. از این رو اهل فن و آگاهان را فرا خواند و چون اطلاعات آنان را فزون‌تر از پیشینیان ندید، آگاهان سفر کرده را دعوت کرد و مطالب موردنیاز را چه جمعی و چه فردی از آنان جویا شد. هرچه را مورد اتفاق بود، در ثبت نگاه داشت و هرچه را مورد اختلاف بود، نادیده انگاشت. وی سپس می‌افزاید که ۱۵ سال بر اینگونه سپری گشت، پس آنگاه روجر دوم بر آن شد تا صحت گفتار را دربارهٔ طول و عرض بلاد از روی یقین بداند. پس لوح نقشه‌ای را به وی ارائه کردند. اجزاء آن را با مقیاس آهنین آزمود و به مقایسهٔ نظر مؤلفان پرداخت، تا به واقعیت دست یافت. سپس فرمود تا کره‌ای ضخیم

و بزرگ از نقرهٔ خالص برای او به وزن ۴۰۰ رطل رومی (هر رطل ۱۱۲ درم است) بسازند. و چون آماده شد، صورت ۷ اقلیم با همهٔ اجزاء، سواحل، جلگه‌ها، خلیجها، دریاها، رودها و جز آن را بر آن نقش کردند. پس آنگاه فرمان داد تا کتابی مطابق شکلها تألیف شود، با ذکر جزئیات، از جمله اخلاق، مذهب، پوشاک، زینت و زبان و آن را *نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق* بنامند و این در دههٔ اول ژانویهٔ ۱۱۵۴ مطابق با شوال ۵۴۸ بود (۱/۵ـ۷). با مقایسهٔ تاریخ پایان نگارش کتاب و تاریخ مرگ روجر دوم، می‌توان دریافت که زمان اتمام کتاب میان ۶ تا ۷ هفته پیش از درگذشت فرمانروای سیسیل بوده است. پادشاه نورمان در اواخر زندگی به بیماری سختی دچار شد که امید شفای آن نمی‌رفت. از شتابی که در بعضی فصول به ویژه از فصل دوم کتاب ادریسی مشهود است، چنین می‌نماید که فرمانروای سیسیل آرزو داشته تا پیش از پایان عمر، کتابی را که اندیشهٔ تألیفش از او بوده است، مشاهده کند (کراچکوفسکی، IV/284).

پیرامون نقش ادریسی در تألیف کتاب، در نسخه‌های مختلف، اندک تناقضی مشهود است. نگارش کتاب گاه به او، و زمانی به روجر دوم نسبت داده می‌شود، ولی با این وصف تردید نیست که مؤلف کتاب، ادریسی بوده است (همو، IV/285). صفدی در شرح احوال روجر فرمانروای سیسیل می‌نویسد که وی از شریف ادریسی صاحب کتاب *نزهة المشتاق* دعوت کرد تا صورتی از نقشهٔ جهان را برای او تألیف کند. چون ادریسی نزد او شد، وی را محترم داشت و از او خواست تا در سیسیل بماند و اخبار سرزمینها را تحقیق کند. روجر کسانی خردمند را به سرزمینهای شرق و غرب و جنوب و شمال فرستاد و مصوّرانی همراه آنان کرد. هر زمان که صورتی ارائه می‌شد، ادریسی آن را ثبت می‌کرد و چون خواستهای او در این زمینه برآورده شد، کتابی گرد آمد که همان *نزهة المشتاق* شریف ادریسی است (۱۴/۱۰۵ـ۱۰۶).

صفدی دربارهٔ سبب اقامت ادریسی در سیسیل می‌نویسد که روجر به ادریسی گفت: چون تو از دودمان خلافت هستی، اگر میان مسلمانان باشی، قصد کشتن تو را خواهند کرد و اگر نزد من بمانی در امان خواهی بود. ادریسی نیز این پیشنهاد را پذیرفت (۱۴/۱۰۶).

روجر بر سیسیل که سرزمینی نیمه شرقی و مرز میان دو تمدن جهانی آن روزگار بود، فرمانروایی داشت و چنین می‌نماید که هر دو جهان را نیک می‌شناخت. اینکه وی دانشمندی مسلمان را به تألیف کتابی در وصف جهان عصر خویش واداشته، خود نموداری از برتری تمدن اسلامی بوده است. اشتیاق روجر به اینکه نقشه‌ای خاص او از جهان تصویر شود، خود نشانه‌ای از گونه‌ای گرایش شرقی است، چنانکه اندیشهٔ اسکندر و شاهان ایران و علاقهٔ مأمون خلیفهٔ عباسی و نیز اشتیاق امیران سامانی به اینکه نقشه‌ای از نقاط زیر سلطهٔ خود داشته باشند، نموداری از این تمایل است (کرامرز، 89-90). در این هنگام مسیر تازه‌ای در دانش جغرافیا پدید آمد که هدف آن پیوند دادن جغرافیای توصیفی به جغرافیای نجومی بود. این مسیر در اثر ادریسی روشن و آشکار است. گمان می‌رود تقسیم جهان به ۷ اقلیم از اندیشه‌های کهن ایرانی دربارهٔ ۷ کشور مایه گرفته باشد. کتاب ادریسی کوششی به منظور نزدیکی جغرافیای نجومی و توصیفی بوده که با توفیق کامل همراه نشده است.

ادریسی را نمی‌توان سالار جغرافی‌نگاران عرب و اسلامی نامید. با این وصف، کتاب او در اروپا بیش از دیگر تألیفات جغرافیایی عربی شهرت یافته است. حضور او در محیط نیمه عربی و نیمه اروپایی سیسیل سبب شد که از شهرت فراوان برخوردار گردد. با اینهمه، اطلاعات مربوط به زندگی و شرح احوال وی اندک است (کراچکوفسکی، IV/281؛ کرامرز، 89). در برخی نوشته‌ها، ادریسی را «استرابُن عرب» نامیده‌اند (نک: گنثالث پالنثیا، ۳۱۴). چنین به‌نظر می‌رسد که این لقب را اروپاییان به وی داده باشند.

از مقدمهٔ ادریسی و نوشتهٔ صفدی معلوم می‌شود که تألیف *نزهة المشتاق* در ۳ مرحله انجام گرفته، و ۳ نتیجه داشته است: نخست نمونه‌ای بی‌نظیر از جهان به صورت کره‌ای از نقره شامل نقشهٔ جهان؛ دوم نقشهٔ سرزمینها، کشورها، دریاها، رودها، کوهها، فاصله‌ها و جز آن؛ سوم نام کتاب است که بدان اشاره شد (ادریسی، ۱/۶ـ۷؛ صفدی، همانجا). کرهٔ نقره در ۱۱۶۰م (۵۵۵ق) به سبب حملهٔ شورشیان درهم شکست و به غارت رفت، ولی نسخه‌های متعددی از کتاب و نقشه‌ها برجای مانده است که ناقصند و رونویسهای آن نیز همگون نیستند (کراچکوفسکی، IV/286-287).

کتاب ادریسی نام دیگری نیز دارد و آن *کتاب روجار* یا *کتاب روجاری* است که منتسب به روجر دوم است (همو، IV/288؛ *بریتانیکا*؛ *آمریکانا*). از میان نسخه‌های متعدد کتاب، نسخهٔ پاریس، اکسفرد، استانبول و قاهره در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۹م شناخته شد (کراچکوفسکی، IV/287-289). نسخهٔ دیگری در ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م از ایران به کتابخانهٔ امپراتوری روسیه در سن پترزبورگ برده شد که تنها قسمت دوم کتاب است و نخستین بار زایبولد[1] آن را معرفی کرده است (همو، IV/287).

بجز متن کامل *نزهة المشتاق*، متن کوتاه‌تری نیز هست که در ۱۵۹۲م (۱۰۰۰ق) در چاپخانهٔ مدیچی رم با عنوان طویل *نزهة المشتاق فی ذکر الامصار و الاقطار و البلدان و الجزر و المدائن و الآفاق* به چاپ رسیده است (همانجا؛ سرکیس، ۴۱۵؛ GAL, I/628) و در ۱۶۱۹م (۱۰۲۸ق) دو دانشمند مارونی به نامهای جبرئیل صهیونی و یوحنای حصرونی که معلمان زبانهای شرقی در پاریس بودند، آن را به لاتینی ترجمه کردند (بستانی). عنوان ترجمه «جغرافیای نوبی، وصف کامل جهان بنابر ۷ اقلیم آن ...» است. همین عنوان سبب بروز خطایی دربارهٔ ادریسی شد که حدود دو سده در محافل علمی اروپا دوام داشت. چون مترجمان نام مؤلف را نمی‌دانستند، گمان کردند که اصل وی از نوبه بوده است. آنان در جایی که از رود نیل و عبور آن از سرزمین نوبه یاد شده

---

1. Seybold

است، واژهٔ ارضها (سرزمین آن) را ارضنا (سرزمین ما) خواندند و همین خطا سبب شد که مؤلف کتاب (ادریسی) را از مردم نوبه بدانند (کراچکوفسکی، 288-IV/287؛ EI2).

گرچه کتاب ادریسی تا اندازه‌ای آمیخته به تصنع است، با این وصف ترتیب آن ساده می‌نماید (کراچکوفسکی، IV/290). وی نخست وصف کوتاهی از زمین به دست داده، و آن را به شکل کره‌ای تصویر کرده که چون زردهٔ تخم مرغ در فضا معلق است (ادریسی، ۷/۱). او طول محیط زمین را ۲۲٬۹۰۰ میل نوشته است، میل از دیدگاه ادریسی برابر ۱٬۵۵۵ متر، و کمتر از میل عربی است که آن را معادل ۱٬۸۷۸ متر نوشته‌اند. ادریسی در کتاب خود به یک روز راه یا منزل اشاره دارد که مسافت آن ۲۴ میل برابر ۳۷/۵ کم و با حرکت سریع حدود ۳۰ میل معادل ۴۶ کم است. او یک روز راه یا یک منزل دریایی را حدود ۱۰۰ میل دانسته که برابر ۱۵۵ کم است. نوشتهٔ ادریسی دربارهٔ مسافتها چندان قابل اعتماد نیست، زیرا وقتی از میل سخن می‌گوید، معلوم نیست که مقصود او میل فرنگی است، یا عربی. همین آشفتگی دربارهٔ منزل نیز به عنوان واحد طول و مسافت مشهود است (کراچکوفسکی، IV/288,290).

ادریسی ضمن گزارش کوتاهی دربارهٔ اقلیمها، دریاها و خلیجها، پدیده‌های سطح زمین را مورد شرح و بررسی قرار می‌دهد. در این زمینه او پیرو دانشمندان پیشین، از جمله مکتب بطلمیوس است که زمین را به ۷ اقلیم بخش کرده‌اند که هریک چون کمربندی عریض از مغرب به مشرق از خط استوا می‌گذرد (۸/۱-۱۴). ادریسی هر اقلیم را به ۱۰ قسمت منقسم کرده، و گزارش هر قست را از شرق به غرب به ترتیب آورده، و هر یک از گزارشها را با نقشه همراه کرده است که جمعاً ۷۰ نقشهٔ کوچک می‌شود. در نسخه‌های خطی بنابر معمول یک یا دو نقشه افتاده است. ضمناً در آغاز کتاب یک نقشهٔ مدور جهان وجود دارد که تنها می‌توان آن را با «اطلس اسلام» مکتب کلاسیک ارتباط داد، زیرا اندیشهٔ خاص آن، وجود دو دریای بزرگ، آشکارا در نقشهٔ ادریسی نمایان است. اما کرانه‌های دریای مدیترانه در نقشهٔ او ضمن مقایسه با نقشه‌های سابق به واقعیت نزدیک‌تر است. اگر این ۷۰ نقشهٔ کوچک به یکدیگر متصل شوند، یک نقشهٔ بزرگ جهان به صورت مستطیل پدید می‌آید. همهٔ نقشه‌های ادریسی، از جمله نقشهٔ مدور او با دقت رسم شده‌اند و در آنها از وجود خطوط مستقیم و دوایر هندسی چشم‌پوشی شده است. این نیز نسبت به مرحلهٔ دوم نقشه‌کشی عربی، یعنی «اطلس اسلام» دارای امتیاز است (کرامرز، 90 و نقشهٔ بعد از ص 86؛ حمیده، ۳۹۰؛ کراچکوفسکی، IV/288-289,293).

از آغاز سدهٔ ۲۰م با مطالعهٔ اثر ادریسی معلوم شد که بررسی کتاب او جز با تحلیل پا به پای نقشه و متن میسر نیست. این نظر را میلر با انتشار همهٔ مطالب مربوط به نقشه‌شناسی متون عربی و فارسی مشخص کرده است، ولی ارتباط متن و نقشه در کتاب ادریسی دشوار می‌نماید. از این‌رو بیشتر پژوهندگان، کتاب را شرح نقشه‌ها دانسته‌اند (کرامرز، 90). در مقدمهٔ کتاب جز برخی دیدگاههای کلی دربارهٔ جغرافیای نجومی، مطالبی از روشهای نجومی ترسیم نقشه مشهود نیست. با این وصف، باید افزود که نقشه‌های ادریسی از عمده‌ترین آثار نقشه‌شناسی اسلامی موجود تا زمان اوست.

در کتاب ادریسی بخش مربوط به افریقای شمالی، اسپانیا، سیسیل و نواحی ایتالیا از همه مهم‌تر است، زیرا به خلاف دیگر بخشها، مبتنی بر مشاهدات اوست. بحث دربارهٔ رومانی و شبه جزیرهٔ بالکان تا اندازه‌ای مبسوط است. ادریسی از طریق بازرگانان عرب، یهود، یونانی و اروپایی توانسته بود با مهم‌ترین مراکز و راههای بازرگانی رومانی آشنا شود. مطالب کتاب او دربارهٔ جغرافیای طبیعی بالکان اندک است، ولی دربارهٔ اوضاع اقتصادی امپراتوری بیزانس و بلغارستان در سدهٔ ۶ق/۱۲م مطالب قابل توجهی دارد (کراچکوفسکی، 290-IV/289). ادریسی بجز افریقای شمالی، هیچ‌یک از سرزمینهای غیراروپایی را به صورتی مستقل و بی‌واسطه نمی‌شناخته است، از این‌رو بسیاری از محققان، مطالب او را در این زمینه‌ها چندان ارزشمند نمی‌شمارند. به عقیدهٔ نالینو، نوشتهٔ ادریسی دربارهٔ بخشهای غیرمسلمان آسیا و افریقا ملهم از ترجمهٔ عربی و متنهای دستکاری شدهٔ اثر بطلمیوس است (نک: همو، IV/290).

اطلاعات ادریسی دربارهٔ هند و جنوب شرقی آسیا آشفته است. نیمی از نامهای جغرافیای کتاب او برگرفته از مؤلفان معروف اسلامی است، ولی مؤلف دیگری که ادریسی از او نام برده، جاناخ (خاناخ) بن خاقان کیماکی است که شناخته نشده است (همو، IV/291؛ ادریسی، ۵/۱-۶؛ حمیده، ۳۹۱-۳۹۲).

شهرت ادریسی با کتاب *نزهة المشتاق* پیوند دارد، ولی معلوم شده که وی کتاب جغرافیایی دیگری نیز با عنوان *روض الانس و نزهة النفس* برای گیوم (ویلیام) اول (حک ۱۱۵۴-۱۱۶۶م) فرزند و جانشین روجر دوم پادشاه سیسیل تألیف کرده است (سارتن، ۲(۱)/۱۵۳۵). سال تألیف این کتاب را ۱۱۶۱م (همانجا) و نام آن را *الممالک و المسالک* نیز نوشته‌اند (بستانی؛ کراچکوفسکی، IV/294). نسخه‌ای خطی در استانبول با عنوان *روض الفرج و نزهة المهج* به دست آمده که ظاهراً قسمتی از این کتاب است و ۷۳ نقشه دارد. تاریخ آن نیز مربوط به ۵۸۸ق/۱۱۹۲م است. این کتاب در محافل علمی با عنوان *الادریسی الصغیر* معروف شده است تا با کتاب *نزهة المشتاق* اشتباه نشود (همانجا). در کتاب *الادریسی الصغیر* اقلیم هشتمی بر ۷ اقلیم افزوده شد که وصف آن در کتاب آمده و در واقع همان خط استواست (همو، IV/295). نام مؤلف کتاب مشخص نیست؛ ممکن است این کتاب نسخهٔ ناقصی از کتاب *روض الانس و نزهة النفس* باشد (سارتن، ۲(۱)/۱۵۳۶).

ادریسی چون بیشتر دانشمندان زمان خود صاحب فنون و کمالات بود. از او جز آثار جغرافیایی، آثار دیگری نیز بر جای مانده است. از جمله رساله‌ای است در ادویهٔ مفرده. سارتن از کشف رسالهٔ گم شده‌ای منسوب به ادریسی دربارهٔ ادویهٔ مفرده یاد کرده است. وی می‌نویسد:

مقدمهٔ کتاب حاوی کلیاتی دربارهٔ گیاه‌شناسی بنابر مشرب ارسطوست (همانجا). این رساله را به ۳ نام *الجامع لاشتات النبات*، *المفردات* و *الادویة المفرده* نامیده‌اند. نسخهٔ خطی این رساله در ۱۹۲۸م توسط ریتر[1] در کتابخانهٔ فاتح استانبول کشف شد که ناقص است و افتادگیهایی نیز دارد. این نسخهٔ خطی رساله‌ای دربارهٔ داروسازی است که با کتاب *تئوفراستوس* و کتاب *النبات* متفاوت است (همانجا؛ EI^2). در مقدمهٔ کتاب وصف ۳۶۰ گیاه و ادویهٔ مفرده آمده که نخستین آن افسنطین است (سارتن، همانجا). این گزارش خالی از ارزش و اعتبار نیست. ادریسی در این کتاب کوشیده است نام گیاهان را به زبانهای مختلف بیاورد و نامهای یونانی و رومی آنها را از یکدیگر جدا کند. گاه شمار نام داروها و مترادفهای آنها در زبانهای مختلف به ۱۲ می‌رسد که درخور توجه است (EI^2؛ کراچکوفسکی، همانجا). بسیاری از نامهای مترادف گیاهانی که ادریسی ذکر کرده، در زبان یونانی جدید موجود است (سارتن، همانجا). کتاب *المفردات* ادریسی مورد استفادهٔ کسانی چون ابن بیطار نیز بوده است (مقری، ۴۴۳/۳؛ بستانی). از ادریسی اشعاری نیز برجا مانده است (کراچکوفسکی، همانجا).

بسیاری از جغرافی نگاران اسلامی از نوشته‌های ادریسی بهره جسته‌اند. از میان این گروه می‌توان به ابن سعید مغربی، جغرافی‌نگار نیمهٔ دوم سدهٔ ۷ق/۱۳م و ابوالفدا، جغرافی‌نگار اوایل سدهٔ ۸ق/۱۴م اشاره کرد که بدون واسطه‌ای از آثار ادریسی بهره گرفته‌اند (همو، IV/296؛ ابوالفدا، ۹۱، ۹۳، ۱۱۱، جم).

مآخذ: ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به‌کوشش م. رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ بستانی؛ حمیده، عبدالرحمان، *اعلام الجغرافیین العرب*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سارتن، جورج، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمهٔ غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۵ش؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة و المعربة*، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ صعیدی، عبدالمتعال، *المجددون فی الاسلام*، مصر، مکتبة الآداب؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، ج ۱، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م، ج ۱۴، به کوشش ددرینگ، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ عنان، محمدعبدالله، *تراجم اسلامیة* (شرقیة و اندلسیة)، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ گنثالث پالنثیا، آنخل، *تاریخ الفکر الاندلسی*، ترجمهٔ حسین مونس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نیز:

Americana; Britannica; EI^2; GAL; Krachkovskiĭ, I. Yu., *Izbrannye sochineniya*, Moscow/Leningrad, 1957; Kramers, J.H.,«Geography and Commerce», *The Legacy of Islam*, ed. Thomas Arnold and Alfred Guillaume, Oxford, 1931.

عنایت‌الله رضا

اِدْریسیّه، نک‍: آل ادریس.

اِدْریسیّه، یا احمدیه از شاخه‌های طریقت شاذلیه که در اوایل سدهٔ ۱۳ق توسط احمد بن ادریس (نک‍: ه‍ د، ابن ادریس) بنیاد نهاده شد و در مکه، یمن، سودان، مصر و لیبی انتشار یافت.

ابن ادریس طریقهٔ شاذلیه و خُضرویه (یا خُضیریه) ــ از شاخه‌های طریقهٔ شاذلیه ــ را از عبدالوهاب تازی و ابوالقاسم وزیر غازی اخذ کرد و سپس خود از مشایخ بزرگ این طریقه گردید (نبهانی، ۵۶۷/۱؛ زباره، ۲۲۳/۱؛ ظافر، ۶۵؛ تریمینگام، *اسلام...*، 229، «طریقه‌های...[2]»، 114). وی سعی داشت طریقه‌ای بنا نهد که جامع میان تمامی سلسله های صوفیه باشد (کرار، ۳۹).

ابن ادریس در ۱۲۱۳ق به مکهٔ مکرمه سفر کرد و در آنجا طریقهٔ ادریسیه را بنیان گذارد و شروع به تبلیغ و ترویج تعالیم و آداب این طریقه کرد و مریدان بسیار گرد آورد.

در مدت اقامت خود در مکه سفری نیز در ۱۲۲۸ق/۱۸۱۳م به صعید مصر رفت و در آنجا یکی از مریدان خود به نام محمد عثمان میرغنی را برای تبلیغ و گسترش این طریقه به سودان فرستاد. سپس در ۱۲۳۲ق/۱۸۱۷م به مکهٔ مکرمه بازگشت و تا ۱۲۴۴ق/۱۸۲۹م در آنجا ساکن شد و به تدریس و تربیت مریدان پرداخت. در همان سال یکی دیگر از مریدان خود به‌نام محمد بن علی سنوسی را به‌عنوان خلیفهٔ خود در مکه تعیین کرد و خود رهسپار یمن شد و در صبیا اقامت گزید و روزگار خود را تا پایان عمر در آنجا سپری کرد (نبهانی، ۵۶۹/۱ـ۵۷۱؛ زباره، ۲۲۳/۱ـ۲۲۴؛ صدیق حسن، ۴۳۳ ـ ۴۳۵؛ کرار، ۱۷ـ۲۰؛ نیز نک‍: تریمینگام، *اسلام*، 229-228).

هرچند میان برخی تعالیم ابن ادریس و برخی از آراء و عقاید وهابیها تشابهاتی بود، لیکن برخلاف نظر برخی محققان، طریقهٔ او را نباید با فرقهٔ وهابیت مربوط دانست. ابن ادریس محمد بن عبدالوهاب را به عنوان یک مجدد و احیاگر ستایش می‌کرد، ولی تعصبها و زیاده‌رویهای وهابیت را ــ از جمله کافر شمردن مسلمانانی که با آنان هم عقیده نبودند ــ مورد انتقاد قرار می‌داد. وهابیان نیز برخی از اعمال صوفیانه، از جمله بوسه زدن مریدان بر دست و زانوی شیخ را، مردود، و آن را نوعی اظهار خواری و ذلّت در برابر مخلوق می‌دانستند (کرار، ۳۹ـ۴۱؛ نیز نک‍: هالت، ۵۳؛ تریمینگام، «طریقه‌های»، 115).

تعالیم و آداب طریقهٔ ادریسیه: تعلیمات و نیز اوراد و احزاب این طریقه بیشتر در دو اثر معروف ابن ادریس یعنی *العقد النفیس* (بولاق، ۱۳۱۵ق) و *مجموعة احزاب و اوراد و رسائل* (قاهره، ۱۹۴۰م) مندرج است.

ابن ادریس در تعالیم خود بیشتر به‌ذکر، توکل و تقوا اهمیت می‌داد. تقوا را «مفتاح الولایة» و ذکر را افضل عبادات می‌دانست و بر آن بود که تنها با مداومت در ذکر است که سالک به‌حق می‌رسد (کرار، ۳۲ـ ۳۶،۳۴).

در این طریقه جلسات ذکر به‌صورت دسته‌جمعی و در شبهای دوشنبه و جمعه برگذار می‌شود و لفظ جلالهٔ «الله» ذکر مهم سالکان این طریقت است (همو، ۳۶). ابن ادریس مانند بسیاری دیگر از صوفیه خلوت گزینی و حفظ لوازم و شرایط خاص آن را به مریدان خود سفارش می‌کرد (همو، ۳۵) و آنان را از اینکه علم را وسیلهٔ تجارت و کسب مال و منال دنیایی قرار دهند، بر حذر می‌داشت (همو، ۳۷)، اما

1. Ritter 2. *The Sufi...*

برخلاف بسیاری از متصوفه که ترک دنیا را توصیه می‌کردند، وی بهره بردن از نعمتهای دنیا را بر مریدان خود مجاز و مباح می‌شمرد (همو، ۳۴)، با اینهمه، برخلاف بسیاری از طریقه‌های تصوف، با سماع و غنای صوفیانه مخالف بود (تریمینگام، همانجا).

آداب خانقاه: شخص طالب در بدو ورود به این طریقه، باید پس از نماز، اوراد و ادعیه‌ای را که شیخ به او تلقین کرده است، بخواند و پس از درود و صلوات بر پیامبر(ص)، سرسپردگی خود را به سیداحمد بن ادریس اعلام کند و سپس شعار طریقهٔ ادریسیه را که به ذکر تهلیل («لااله الاالله، محمد رسول‌الله فی کل لمحة و نفس عدد ما وسعه علم‌الله») معروف است، ۳ بار بخواند. پس از خواندن این ذکر است که شخص از سالکان این طریقه به‌شمار خواهد آمد (کرار، ۲۸-۲۹).

در طریقت ادریسیه برای مریدان درجات و مراتب خاصی تعیین نشده، لیکن با توجه به رسائل و خطابه‌های ابن ادریس، به افراد مبتدی و کسانی که تازه به این طریقه می‌پیوستند، «منتسبین» می‌گفته‌اند و کسانی که به عنوان مبلغ از طرف شیخ به نقاط مختلف فرستاده می‌شدند، به «خلفا» یا «نواب» موسوم بوده، و بزرگان و افراد شاخص این طریقه، «خلفای بزرگ» نامیده می‌شده‌اند (همو، ۳۸).

در این طریقه لباس خاصی وجود ندارد و تنها نشانهٔ آنان بیرق سبزی است که شعار طریقه ــ که همان ذکر تهلیل است ــ با رنگ سپید بر روی آن نوشته شده است (همو، ۳۹). مرید مبتدی باید بعد از هر نماز، ۳ بار ذکر تهلیل، یک بار ذکر «صلاة عظیمه» ــ که دعای کوتاهی است و در طی آن مرید از خداوند دیدار حضرت رسول اکرم را طلب می‌کند ــ و نیز یک‌بار دعای کوتاه دیگری به نام «الاستغفار الکبیر» را بخواند (همو، ۲۹، نیز برای متن صلاة عظیمه و الاستغفار الکبیر، نک: ۱۳۳). اوراد و احزاب خاص این طبقه در مجموعه‌ای با عنوان مجموعة *احزاب و اوراد و رسائل* جمع آمده است. مرید و سالک باید این اوراد را در اوقات معین و با طهارت و نیت بخواند (همو، ۲۹-۳۱).

گسترش طریقهٔ ادریسیه و انشعابهای آن: در دوران حیات ابن ادریس، این طریقه توسط خود او و نیز برخی از مریدانش، در مکه، صعید مصر، سودان و یمن انتشار یافت. بعد از مرگ ابن ادریس میان مریدان او اختلاف افتاد، چنانکه برخی از آنان طریقه‌های جداگانه تشکیل دادند (تریمینگام، *اسلام*، 229، «طریقه‌های»، 115). معروف‌ترین مریدان او که مؤسس طریقه‌ای مستقل بوده‌اند و یا طریقه‌ای به آنان نسبت داده شده است، اینانند:

۱. محمدبن علی سنوسی (د ۱۲۷۶ق/۱۸۵۹م)، که در مکهٔ مکرمه با ابن ادریس ملاقات کرد و در سلک مریدان او درآمد و با توجه به تأکید ابن ادریس به محمدعثمان میرغنی، مبنی بر پیوستن به محمد بن علی سنوسی به‌نظر می‌رسد که سنوسی برجسته‌ترین مرید او بوده است (کرار، ۵۶).

محمد بن علی سنوسی پس از مرگ ابن ادریس در ۱۲۵۳ق، با گروهی از مریدان از صبیا به مکه بازگشت و خانقاهی بر روی کوه ابوقبیس تأسیس کرد و طریقهٔ سنوسیه (ﻫ م) را بنیاد نهاد. ظاهراً بیشتر مریدان او از عوام و تودهٔ مردم بودند. وی از مکه رهسپار شمال افریقا شد و در لیبی، به‌ویژه در برقه (سیرنائیک[1]) به نشر و گسترش طریقهٔ سنوسیه پرداخت (استودارد، ۱(۱)/۲۹۵-۳۰۰؛ مخلوف، ۳۹۹-۴۰۰؛ شکری، ۱۱، جم؛ تریمینگام، همان، 120-118؛ اوانس‌پریچارد، 1، جم).

سنوسی کتابی با عنوان *الدرر السنیة فی اخبار السلالة الادریسیة*، در طریقت ادریسیه نوشته که به گفتهٔ زرکلی (۶/۲۹۹) چاپ شده است.

۲. محمدعثمان میرغنی (د ۱۲۶۸ق/۱۸۵۲م)، صاحب تفسیر *تاج التفاسیر*. وی پیش از اینکه ابن ادریس را ملاقات کند، در برخی از طریقتهای صوفیه از جمله، نقشبندیه، قادریه و شاذلیه، وارد شد. سپس در مکه با ابن ادریس آشنایی یافت و به طریقهٔ ادریسیه درآمد و پس از چندی به دستور استادش به نشر این طریقه در سودان، به‌ویژه در نوبه کُردفان و دنقله مشغول شد، ولی بعد از مرگ ابن ادریس، خود طریقهٔ مستقلی را در مکه به‌نام میرغنیه یاختمیه (نک: ﻫ د، میرغنیه) بنیان گذارد که بیشتر بزرگان از علما و شرفای مکه بدان پیوستند. محمدعثمان طریقهٔ میرغنیه را به‌کوشش مریدان خود در نقاط مختلف گسترش داد (نبهانی، ۱/۳۶۵-۳۶۶؛ هالت، ۵۳؛ محمود، ۵۵؛ نیز نک: تریمینگام، *اسلام*، 235-231، 229، «طریقه‌های»، 118-116). وی کتابی نیز با عنوان *مناقب السید احمد بن ادریس* در مقامات شیخ خود نوشته که چاپ شده است (کرار، ۱۶۱).

۳. ابراهیم رشید (د ۱۲۹۱ق/۱۸۷۴م)، که نخست در سودان با محمدعثمان میرغنی آشنا شد و در ۱۲۴۷ق به قصد حج رهسپار مکهٔ مکرمه گردید و از آنجا به صبیا رفت و به گروه مریدان ابن ادریس پیوست و تا وفات شیخ، نزد او اقامت داشت. بعد از وفات ابن ادریس به سبب اختلافاتی که رخ داد، یمن را ترک کرد و به صعید مصر و از آنجا به شمال سودان سفر کرد، ولی پس از مدتی اقامت در آنجا به مکه بازگشت. در مکه مدعی جانشینی ابن ادریس شد و در نشر تعالیم استاد خود کوشید. ابراهیم رشید طریقهٔ مستقلی تشکیل نداد، لیکن شاخهٔ رشیدیهٔ این طریقه منسوب به اوست و با وجود مخالفتهایی که با وی شد، خانقاههایی در مکه بنا کرد (تریمینگام، *اسلام*، 231-230، «طریقه‌های»، 121؛ کرار، ۶۱-۶۵).

ابراهیم رشید صاحب اورادی است که از ابن ادریس فرا گرفته بود. مجموعه‌ای از آنها در ۱۳۰۸ق در دمشق طبع شده است. آثار دیگری که وی دربارهٔ ابن ادریس و طریقهٔ ادریسیه نوشته، اینهاست: *عقد الدر النفیس*، که در شرح احوال ابن ادریس است (نبهانی، ۱/۵۷۳)؛ *رسالة توثیق العری لمن اراد هدی خیر الوری فی تعالیم الطریق الاحمدی الادریسی*، که در اسوان به چاپ رسیده است. و نیز *اعطار ازهار اغصان حظیرة التقدیس فی کرامات السید احمد بن ادریس*، که به تصحیح و کوشش صالح محمدجعفری در ۱۹۷۴م در قاهره به چاپ

1. Cyrenaica

رسیده است (کرار، ۱۵۹).

این طریقه در سوریه، سومالی، حجاز، سودان، مصر و هند انتشار یافته است (همو، ۶۵). طریقهٔ دندراویه که محمد دندراوی بنیان‌گذار آن بود، از طریقه‌های منشعب از شاخهٔ رشیدیه است (همو، ۶۷-۶۹؛ نیز برای شرح حال ابراهیم رشید، نک: مخلوف، ۳۸۴؛ ظافر، ۹۴-۹۵).

۴. محمد مجذوب صغیر (د ۱۲۴۸ق/۱۸۳۲م)، از دیگر مریدان ابن ادریس بود که به خاندان مجذوبیه تعلق داشت. او نیز نخست طریقهٔ ادریسیه را از محمدعثمان میرغنی فرا گرفت، سپس رهسپار مکه شد و در آنجا با ابن ادریس ملاقات، و طریقهٔ ادریسیه را به‌کمال از او اخذ کرد. محمد مجذوب در عرفان به درجات عالی نایل آمد، تا آنجا که ابن ادریس او را بسیار بزرگ شمرده، و در حق او گفته است: «فهو من الذین یأخذون بلاوساطة من علام الغیوب». سپس از مکه به سواکن رفت و در آنجا براساس تعالیم ادریسیه به ترویج طریقهٔ مجذوبیه پرداخت (کرار، ۵۳-۵۴؛ نیز نک: هـ د، مجذوبیه).

۵. اسماعیل بن عبدالله بن عبدالرحیم (د ۱۲۸۰ق/۱۸۶۳م)، ملقب به اسماعیل ولی. او نیز نخست طریقهٔ ادریسیه را از محمدعثمان میرغنی در سودان فرا گرفت و سپس ابن ادریس را در صبیا ملاقات کرد و از او اجازهٔ تبلیغ و ارشاد گرفت. سپس از یمن به سودان رفت و طریقهٔ مستقلی به‌نام اسماعیلیه بنا نهاد. این طریقه نخستین شاخهٔ ادریسیه است که به سودان وارد شد (کرار، ۵۱-۵۳؛ تریمینگام، *اسلام*، 235-236).

یکی دیگر از بزرگان منتسب به طریقهٔ ادریسیه، عبدالرحمان بن سلیمان اهدل (د ۱۲۵۰ق/۱۸۳۴م) فقیه، محدث و مفسر یمنی است که نخست ابن ادریس را در مکه ملاقات کرد و او نیز در سفر به یمن مدتی در زبید نزد عبدالرحمان اقامت گزید. عبدالرحمان در کتاب خود *النفس الیمانی و الروح الریحانی* شرح حال ابن ادریس را آورده است (زباره، ۲۲۳/۱، ۳۰/۲-۳۱؛ صدیق حسن، ۴۳۳-۴۳۴، ۴۸۴-۴۸۹؛ ریحانی، ۳۰۱/۱-۳۰۲؛ نیز نک: کتانی، عبدالحی، ۲۵۰/۱-۲۵۱).

حسن بن احمد عاکش (د ۱۲۸۹ق/۱۸۷۲م)، عالم و مورخ یمنی نیز یکی دیگر از مشاهیر این طریقه است که در زبید ابن ادریس را ملاقات کرد، از او معرفت آموخت و اوراد و احزاب و کتاب حکم *عطائیه* و *رسالهٔ قشیریه* را نزد او فرا گرفت. او نیز در کتاب *الدیباج الخسروانی* به شرح احوال ابن ادریس پرداخته است (زباره، ۲۲۳/۱، ۳۱۴-۳۱۸؛ صدیق حسن، ۴۳۲؛ کحاله، ۲۰۱/۳-۲۰۲). کتاب دیگری نیز با عنوان *مناظرة سیدی احمد بن ادریس و فقهاء النجدیة* تألیف کرده که در ۱۹۳۷م چاپ شده است (کرار، ۱۶۳).

از دیگر مریدان ابن ادریس می‌توان به اینان اشاره کرد: محمد عابد ابن احمدعلی سندی (د ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م)، فقیه حنفی و محدث؛ محمدحسن ظافر مدنی، از فقهای مالکی و از بزرگان مدینه؛ حاج حسن سنی و عبدالله ابوالمعالی (نبهانی، ۵۷۱/۱؛ کتانی، محمد، ۸۵؛ کتانی، عبدالحی، ۷۲۰/۲-۷۲۲؛ زباره، ۲۷۹/۲-۲۸۰؛ ظافر، ۶۶؛ کرار، ۵۹-۶۱).

تجدید و احیای طریقهٔ ادریسیه: بعد از وفات ابن ادریس، دو فرزند به نامهای محمد و عبدالمتعال (عبدالعال) از او باقی ماند. عبدالمتعال در صبیا در ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م به‌دنیا آمد. وی که هنگام مرگ پدر ۷ ساله بود، تحت تربیت و مراقبت مریدان پدرش واقع شد، قرآن و برخی از متون دینی را حفظ کرد و سپس در ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م به قصد ادای فریضهٔ حج به مکهٔ مکرمه سفر کرد. در آنجا محمد بن علی سنوسی را که از جبل الاخضر به مکه آمده بود، ملاقات کرد و به حلقهٔ مریدان او پیوست (کرار، ۶۹-۷۰؛ تریمینگام، *اسلام*، 229، «طریقه‌های»، 120) و در ۱۲۶۹ق/۱۸۵۲م همراه محمد بن علی سنوسی به برقه (در لیبی) رفت. علاوه بر کسب علم طریقت، علوم ظاهر را نیز نزد محمد بن علی سنوسی فرا گرفت و تا وفات وی (در ۱۲۷۶ق) در جغبوب نزد او ماند. عبدالمتعال پس از وفات سنوسی سعی کرد که طریقهٔ ادریسیه را از نو احیا کند و بدین‌منظور نخست آهنگ حجاز کرد. در راه به روستای زینیه در صعید مصر وارد شد و منزل پدرش را در آنجا زیارت کرد. کوشش او در این بود که دو طریقهٔ سنوسیه و میرغنیه (ختمیه) را در طریقهٔ ادریسیه ادغام کند که البته در این کار توفیقی نیافت. او ۱۲ سال در زینیه اقامت کرد و سپس همراه فرزند خود محمد، از طریق سودان رهسپار یمن شد، ولی در این مسیر پس از ۵ ماه اقامت در دنقله، در ۱۲۹۶ق/۱۸۷۸م از دنیا رفت و در مسجد آنجا به خاک سپرده شد. از او ۸ فرزند باقی ماند که از آن میان، محمد (د ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م) جانشین پدر شد و پس از محمد نیز فرزندان او احمد (د ۱۹۵۸م)، میرغنی (د ۱۹۵۹م)، حسن (د ۱۹۶۸م)، معزالدین (د ۱۹۷۱م)، شمس‌الدین (د ۱۹۷۵م)، و نیز ادریس و پس ازآنان فرزندانشان ــ تا زمان حاضر ــ از جمله سید انور بن میرغنی، محمد بن حسن و احمد بن ادریس به ادارهٔ امور و ترویج طریقهٔ ادریسیه کوشیده‌اند (کرار، ۶۹-۷۷؛ تریمینگام، *اسلام*، 230).

فرزند دیگر ابن ادریس، محمد پس از مرگ پدر، ابراهیم رشید را که ذکر آن گذشت، به عنوان خلیفه و جانشین پدرش برگزید و از مریدان او شد (همو، «طریقه‌های»، همانجا، *اسلام*، 229؛ کرار، ۴۵؛ نیز نک: حمزه، ۳۶۳). از محمد بن احمد بن ادریس فرزندی به‌نام محمد باقی ماند که حکومت ادراسه را در عسیر یمن تأسیس کرد (همانجا، ۳۶۳؛ حداد، ۲۶۰/۲-۲۶۳).

علاوه بر کتابهایی که پیش از این نام برده شد، کتابهای دیگری نیز دربارهٔ احمد بن ادریس و طریقهٔ ادریسیه نوشته شده است که از آن میان می‌توان به کتاب *المنتقی النفیس فی مناقب قطب دائرة التقدیس السید احمد بن ادریس* اشاره کرد که به قلم صالح محمد جعفری تألیف شده، و در ۱۹۷۵م در قاهره به‌طبع رسیده است.

مآخذ: استودارد، ل.، *حاضر العالم الاسلامی*، ترجمهٔ عجاج نویهض، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۳م؛ حداد، محمدیحیی، *تاریخ الیمن السیاسی*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ حمزه، فؤاد، *قلب جزیرة العرب*، ریاض، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۸م؛ ریحانی، امین، *ملوک العرب*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ زباره، محمد، *نیل الوطر*، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ زرکلی، *اعلام*؛ شکری، محمدفؤاد، *السنوسیة دین و دولة*، قاهره، ۱۹۴۸م؛ صدیق حسن‌خان،

محمد، *التاج المکلل*، به‌کوشش عبدالحکیم شرف‌الدین، بمبئی، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ظافر ازهری، محمد بشیر، *الیواقیت الثمینة*، قاهره، ۱۳۲۴ق؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس‌الفهارس و الاثبات*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ کتانی محمد، *الرسالة المستطرفة*، استانبول، ۱۹۸۶م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ کرار، علی صالح، *الطریقة الادریسیة فی السودان*، بیروت، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۱م؛ محمود، عبدالقادر، *الفکر الصوفی فی السودان*، دارالفکر العربی، ۱۹۶۸م؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزکیة*، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ نبهانی، یوسف، *جامع کرامات الاولیاء*، به‌کوشش ابراهیم عطوه عوض، قاهره، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ هالت، پ. م. و م. و. دالی، *تاریخ سودان بعد از اسلام*، ترجمهٔ محمدتقی اکبری، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ نیز:
Evans - Pritchard, E.E., *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, 1949; Trimingham, J.S., *Islam in the Sudan*, London, 1965; id, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.

محمدجواد شمس

اِدسا، نک: اورفا.

اَدْعیه، نک: دعا.

اِدْغام، یا ادّغام، اصطلاحی در صرف عربی و علوم قرآنی که عبارت است از همراه کردن دو حرف در تلفظ به گونه‌ای که به صورت یک حرف مشدد ادا گردند.

بخش یکم ـ در صرف

معنای لفظی و تاریخچه: یکی از معانی ادغام نهادن لگام در دهان اسب است و سپس معنای آن شامل هر چیز دیگر نیز که تداخلی داشته باشد، می‌شود. از این رو داخل کردن حرفی در حرف دیگر را نیز ادغام خوانده‌اند (ازهری، ذیل دغم).

این کلمه، بدون تشدید دال (از باب اِفْعال) معمول است، ولی باب اِفْتِعال آن (ادّغام) نزد بصریان به کار می‌رفته، و باب افعال، به گفتهٔ ابن‌یعیش خاص کوفیان بوده‌است (۱۲۱/۱۰؛ نیز نک: سیوطی، *البهجة*...، ۳۱۳). سیوطی معتقد است که استعمال بی تشدید آن در *الفیه* از سر تخفیف بوده (همانجا)، نه تابعیت از مکتبی خاص. به هر حال، در کتابهای کهن صرف و نحو که از شکل و اعراب تهی است، نمی‌توان دانست که مؤلفان آنها کدام وجه را به کار می‌برده‌اند.

نخستین مؤلفی که در ادغام به نحو نسبتاً جامعی سخن گفته، و آن را در مبحث معینی نهاده، سیبویه است. وی نخستین بخش از باب ادغام را در واقع به آواشناسی و واج شناسی اختصاص داده است (۴۳۱/۴) و پس از وصف صامتها و اشاراتی به مصوتها، با طرح این مسأله که «کجا ادغام شاید و کجا نشاید»، وارد بحث ادغام می‌گردد (۴۳۶/۴ به بعد).

از شیوهٔ سیبویه در بررسی ادغام، قرنها دیگران پیروی کردند. شارح بزرگ کتاب او، مبرد (د ۲۸۵ق) همهٔ مسائل مورد بحث وی را به تفصیل بسیار و با مثالهایی تازه در *مقتضب* آورده است (۱۹۲/۱ به بعد). در سدهٔ ۴ق زجاجی (د ۳۳۸ق) نیز به همین شیوه عمل کرده (نک: ابن هشام، ۴۴۵ به بعد)، و ابن جنی (د ۳۹۲ق) هم در *خصائص* بابی را به ادغام اختصاص داده (۱۳۹/۲-۱۴۵) و در آن ادغام را ــ از جهتی ــ به دو بخش تقسیم کرده است: ۱. ادغام اکبر [یا اصغر]، که مقصود از آن همان معنی معمول ادغام نزد علمای صرف و قاریان است، یعنی تقریب صوت به صوت (۱۳۹/۲). ۲. ادغام اصغر [یا اکبر]، یعنی تقریب حرف به حرف (۱۴۱/۲). از آنجا که در نسخه‌های *خصائص* اختلافاتی وجود دارد، مصادیق این دو اصطلاح که به تفصیل نیز بدانها پرداخته شده است، روشن نیست.

تقسیم بندی ادغام به شیوهٔ ابن جنی نزد علمای قرائات و حتی نحویان چندان معمول نگردید. اما علمای قرائات دو اصطلاح ادغام کبیر و ادغام صغیر را با معنایی دیگر به کار بردند، چنانکه ابن جزری به تفصیل در این باب سخن گفته است. در نظر او ادغام کبیر در جایی است که هر دو حرف متحرک باشند، مانند رَدَدَ > رَدَّ، یا یَرْدُدُ > یَرُدُّ، و ادغام صغیر در جایی است که حرف اول ساکن باشد (*النشر*...، ۲۷۴/۱ به بعد؛ نیز نک: سیوطی، *الاتقان*، ۳۲۳/۱-۳۳۲). البته بحث ادغام از زمان زمخشری (د ۵۳۸ق) اهمیت و تفصیل بیشتری یافته بود (نک: زمخشری، ۱۸۸؛ نیز ابن یعیش، ۱۲۰/۱۰). به نظر می‌آید که اوج تفصیل و دقت نظر در این باب، در شرح رضی‌الدین استرابادی (د ۶۸۶ق) بر *شافیهٔ* ابن حاجب (د ۶۴۶ق) حاصل شده باشد.

کیفیت ادغام: اساساً ادغام زمانی ضرورت می‌یابد که یک صامت در درون کلمه، تکرار شود و صامت دیگری در میان آن دو نیفتد (به آن دو حرف «مثلین» یا «متماثلین» می‌گویند)؛ یا آنکه در دو کلمهٔ متوالی، در پایان کلمهٔ اول و در آغاز کلمهٔ دوم حرف مشابهی وجود داشته باشد. محیط آوایی از یک سو و ویژگیهای فیزیکی حروف از سوی دیگر بی‌تردید در ادغام یا فک حروف (از هم جدا نهادن دو حرف مشابه) بی‌تأثیر نبوده‌اند؛ اما گاه عامل معنایی نیز مؤثر بوده است.

آنچه بررسی ادغام و قانونمند ساختن آن را نزد علمای صرف و نحو دشوار می‌ساخته، همانا تفاوتهای گویشی بوده است. دو لهجهٔ بزرگ در عربستان وجود داشته است که در اعتبار و نزدیکی به «زبان فصیح یگانهٔ کهن» همطراز یکدیگرند. این دو لهجه یکی لهجهٔ بنی تمیم است که تمایل به ادغام داشتند و دیگر لهجهٔ حجازیان که تفکیک را می‌پسندیدند. اما به طور کلی چنین به نظر می‌آید که در دورانهای بعد، عموماً، ادغام را کارسازتر و بر زبان سبک‌تر می‌یافتند. به همین سبب بعید نیست که برخی از ادغامهای قاریان در قرآن کریم، زاییدهٔ تصور این دانشمندان بوده باشد.

دشواری دیگری که در اثر اختلاف این دو لهجه پدیدار می‌گردد، در مورد همزه است: بنی تمیم، همزه را به صورت یک صامت تمام عیار تلفظ می‌کردند و ناچار ادغام در همزه امری طبیعی می‌گردید. حال آنکه همزهٔ حجازی، ظاهراً یک صامت کامل نبود و در تلفظ، به سمت مصوتهای سه گانه تمایل می‌یافت. به همین جهت آن را همزهٔ «بین بین» یا تخفیف یافته می‌خواندند و در آن صورت دیگر ادغام میسر نمی‌بود.

نکتهٔ دیگری که کار ادغام را پیچیده می‌سازد، آن است که اعراب، گاه دو حرف متفاوت را که خواص فیزیکی مشترک، و یا مخرج نزدیک به هم دارند، نیز درهم ادغام کرده‌اند (این حروف، متقاربین، و پس از

تغییر متجانسین خوانده می‌شوند).

کانتینو دربارهٔ ادغام نظری دارد که با نظر علمای بزرگ صرف و نحو تفاوت اساسی ندارد. وی در مقاله‌ای که در مجلهٔ *سمتیکا* (۱۹۴۹م) به چاپ رسیده است، می‌نویسد: در یک کلمه اگر دو حرف، قریب المخرج باشند، نخست باید ابدال پذیرند و با یکدیگر مشابه گردند، آنگاه ادغام شوند، یعنی برای ادغام باید این مراحل را طی کنند: ۱. نخست مصوت کوتاه از میان آن دو برداشته می‌شود، مثلاً یَهْتَدِی > *یَهْتْدِی[1]. ۲. آنگاه دو حرف قریب المخرج یکی می‌شوند: *یَهْدْدِی. ۳. اینک ۳ صامت در کنار یکدیگر نشسته‌اند که دو تای آنها همانند است. این وضعیت برای عرب زبانان قابل تلفظ نیست. ناچار یک مصوت کوتاه که در واقع «مصوت کمکی» است، به کار می‌آید: *یَهِدْدِی یا *یَهَدْدِی. بدین سان، کلمهٔ یهتدی. به آن صورت که در *قرآن* آمده است، یعنی «یَهِدّی» تغییر می‌یابد (نک: فلایش، I/144).

کانتینو در اثری دیگر نظر خود را دربارهٔ آن «مصوت کمکی» به نحو دیگری عرضه کرده است: اولاً آن را «کمکی» نخوانده، ثانیاً اشاره می‌کند که نقش این مصوت دیگر به یک نقش آوایی منحصر نیست، بلکه در معنی نیز مؤثر است: مثلاً در *یَصَبُّ، اگر آن مصوت فتحه باشد، فعل به معنی عاشق شدن است و اگر ضمه باشد، به معنی ریختن آب (ص 199؛ نیز نک: فلایش، همانجا).

ادغام در یک کلمه: طبیعی‌ترین شکل ادغام زمانی حاصل می‌شود که دو حرف مشابه در یک کلمه، با دو مصوت کوتاه بیاید که یک مصوت کوتاه قبل از آنها قرار گیرد: مثل رَدَدَ > رَدَّ یا رُدِدَ > رُدَّ، یا یک صامت در پیش و دو مصوت کوتاه در میان و آخر، مثل یَرْدُدُ > یَرُدُّ. در اینجا با ساکن شدن حرف اولِ مثلین نخست ۳ صامت کنار هم می‌افتند و کلمه غیر قابل تلفظ می‌شود: *یَرْدْدُ، به همین سبب، حرکت پیشین نخستین حرف ادغامی را به قبل از آن منتقل می‌کنیم: یَرُدُّ. نیز ممکن است مصوت پیش از دو حرف مشابه، مصوت بلند باشد: *یَحْمارِرُ > یَحْمارُّ. اگر در دنبال دو حرف مشابه جزئی افزوده شود که با صامت آغاز می‌شود (ـ تَ، یا ـ تُم)، یا به اصطلاح نحویان، حرف دوم مثلین ساکن گردد، دیگر ادغام میسر نیست، مانند: قَرَرْتُ، فَرَرْتُم.

بی‌گمان شکل مؤنث جمع اُرْدُدْنَ نیز در همان چارچوب آوایی قرار می‌گیرد، اما سیبویه جداگانه و به تفصیل به آن پرداخته است و از قول خلیل می‌آورد که جمعی از قبیلهٔ بکر بن وائل آن صیغه را به صورت رَدَّنَ تلفظ می‌کرده‌اند (۳/۵۳۴-۵۳۵).

بدیهی است که شعرا، هنگامی که با چنین شکلهایی مواجه می‌شوند، به بهانهٔ وزن شعر، از آزادی بیشتری برخوردار می‌گردند و مثلاً می‌توانند به جای ضَنّوا بگویند ضَنِنوا.

نیز ممکن است ریخت صرفی (صیغهٔ) یک فعل، ایجاب کند که آخرین حرف آن ساکن گردد (مثلاً در مضارع مجزوم، یا امر)، در این صورت توقف روی حرف مشدّدی که از ادغام دو مشابه پدید آمده است، البته میسر نیست. مثلاً امر یَرُدُّ به شکل *رُدْدْ در می‌آید. برای گریز از این دشواری، دو شیوه اتخاذ شده است: یکی شیوهٔ بنی تمیم و بسیاری دیگر از اعراب است و دیگر شیوهٔ حجازیان:

الف ـ تمیمیان دو حرف را درهم ادغام کرده، به آخر آن حرکتی می‌افزودند. این حرکت گویی به میل گوینده، یا بر حسب عادت هر قبیله تغییر می‌یافت. با اینهمه، سیبویه کوشیده است که به آن نوعی نظام بخشد، بدین قرار: ۱. این حرکت از حرکت پیش از خود پیروی می‌کند: رُدُّ، عَضَّ، ضارِّ، فِرِّ. اما این قاعده نیز در محیط آوایی خاص تغییر می‌کند و مثلاً هنگام اتصال به ضمیرِ «ها» مطلقاً فتحه، و هنگام اتصال به حرف تعریف کسره می‌گردد: رُدَّها، عَضِّ الرجل. ۲. برخی از اعراب مطلقاً آن را فتحه می‌ساختند: رُدَّ، عَضَّ، فِرَّ. ۳. برخی نیز (قبایل کعب و غنی) آخر آنگونه فعل را پیوسته کسره می‌داده‌اند (۳/۵۳۰-۵۳۴).

ب ـ حجازیان در مقابل این پدیده قائل به تفکیک بودند و بدین سان به قالب اصلی فعل باز می‌گشتند: اُرْدُدْ؛ إنْ تَسْتَعْدِدْ، اِسْتَعْدِدْ، و حتیٰ هنگامی که پدیدهٔ سکون در آخر فعل به نحوی از میان می‌رفت، باز از ادغام می‌گریختند: إن تَسْتَعْدِدِ الیوم... (همو، ۳/۵۳۰).

ادغام در نیم مصوتها هم میسر است. مثال مشهور آن فعل حَیِیَ است که در آن، حَیَّ نیز جائز شمرده می‌شود (مثلاً سیوطی، *البهجة*، ۳۱۴-۳۱۵).

در بابهای مزید: از آنجا که در بابهای مزید حروفی به آغاز، میان و آخر ریشهٔ فعل افزوده می‌شود و گاهی این حروف با حروف ریشهٔ فعل مشابه یا قریب المخرجند، ناچار گاه شرایط آوایی خاصی پدیدار می‌شود که در آنها ادغام پسندیده‌تر می‌گردد. بیشترین موارد ادغام در این بابهاست:

۱. باب إفْتِعال: اگر دومین حرف ریشه ت باشد، ممکن است ادغام رخ دهد: ستر ← إسْتَتَرَ > سَتَّرَ یا سِتَّرَ، یَسْتَتِرُ > یَسَتِّرُ یا یِسِتِّرُ (نک: زمخشری، ۱۹۵؛ رایت، I/67).

۲. چنانکه همهٔ علمای بزرگ صرف و نحو (مثلاً نک: زمخشری، همانجا) توضیح داده‌اند، در بابهای تفعّل (تَفَعَّلَ یَتَفَعَّلُ) و تفاعل (تَفاعَلَ یَتَفاعَلُ) ممکن است «تـ» افزوده به اول فعل و نخستین حرف ریشه درهم ادغام شوند، به شرط آنکه این حرف نخستین یکی از حروف انسدادی ـ دندانی ـ آوایی (د، ت، ط)، یا انقباضی ـ میان دندانی ـ آوایی (ذ، ظ)، یا انقباضی ـ صفیری (س، ص)، یا چنانکه گذشتگان گویند، یکی از حروف «شجریه» چون (ض، ج، ش) باشد (رایت، I/64؛ فلایش، I/142-143). در چنین حالتی، مصوت کوتاه «تـ» خود می‌افتد:

تَفَعُّل: تَفَعَّلَ = تَطَیَّرَ > *تْطَیَّرَ > *طَّیَّرَ > إطَّیَّرَ (افزودن الف کار تلفظ را ممکن می‌سازد)، یا تَذَکَّرَ > *تْذَکَّرَ > *ذَّکَّرَ > إذَّکَّرَ. و یَتَفَعَّلُ = یَتَطَیَّرُ > *یَتْطَیَّرُ > یَطَّیَّرُ، یا یَتَذَکَّرُ > *یَتْذَکَّرُ > یَذَّکَّرُ.

تَفاعُل: تَفاعَلَ = تَساقَطَ > *تْساقَطَ > *سّاقَطَ > إسّاقَطَ و یَتَفاعَلُ =

---

[1] ۱. این علامت * قبل از کلمه، یعنی این کلمه فرضی است.

یَتَساقَطُ > *یَتْساقَطُ > یَتساقَطُ.

موارد دیگری که در ابواب مزید و رباعی رخ می‌دهد، از حدود آنچه در آغاز نقل کردیم، تجاوز نمی‌کند، مثل اِحْمَرَرَ > اِحْمَرَّ، یا اِحْمارَرَ > اِحْمارَّ (استرابادی، ۱(۳)/۲۴۰).

در اسم و صفت: آن شرایط آوایی که در افعال یاد شده پدید می‌آمد و به ادغام می‌انجامید، در اسم و صفت نیز ممکن است حادث شود:

۱. در جمعهای مکسر بر وزن فَعالِل: *مَوادِدُ > مَوادُّ.

۲. در اسمهای فاعل ثلاثی: *فارِرٌ > فارٌّ.

۳. در اسمهای فاعل و مفعول از بابهای فاعَلَ، أفْعَلَ، تَفاعَلَ، اِنْفَعَلَ، اِفْتَعَلَ، اِسْتَفْعَلَ.

فاعَلَ: *مُمادِدُ > مُمادُّ؛ *مُمادَدُ > مُمادُّ.

أفْعَلَ: *مُمْدِدُ > مُمِدُّ؛ *مُمْدَدُ > مُمَدُّ.

تَفاعَلَ: *مُتَمادِدُ > مُتَمادُّ.

اِنْفَعَلَ: *مُنْكَبِبُ > مُنْكَبُّ.

اِفْتَعَلَ: *مُمْتَدِدُ > مُمْتَدُّ.

اِسْتَفْعَلَ: *مُسْتَمْدِدُ > مُسْتَمِدُّ؛ *مُسْتَعْدِدُ > مُسْتَعِدُّ؛ *مُسْتَعْدَدُ > مُسْتَعَدُّ.

۴. در مصادر فاعَلَ (فِعال و مُفاعَلَة) و تفاعَلَ (تفاعل) مثل *مُمادَدَة > مُمادَّة و *تَمادُدُ > تَمادُّ.

۵. در صفت تفضیلی: *أحْبَبُ > أحَبُّ.

ادغام دو حرف از دو کلمه: گاه آخرین حرف کلمه‌ای، با نخستین حرف کلمهٔ بعدی، مشابه است. در این صورت، ممکن است دو وضعیت آوایی فراهم آید: یا میان این دو حرف، مصوت کوتاهی وجود دارد، یا وجود ندارد (به عبارت دیگر آخرین حرف کلمهٔ نخست یا ساکن است، یا متحرک). علاوه بر این شکل آوایی دو حرف مشابه نیز عامل مهمی است. از مجموع حالات یاد شده، این شکلها به دست می‌آید:

۱. اگر میان دو حرف مشابه مصوتی نباشد، ادغام واجب است: اِسْمَعْ عِلْماً ('isma''ilman).

۲. اگر میان دو حرف مشابه مصوت واقع شود، بر حسب نوع هجایی که پیش از آن دو قرار می‌گیرد، این شکلها حاصل می‌شود:

۲ـ۱. پیش از آن دو، هجایی کوتاه می‌آید: مثل ... بِ + عَ / عَ ... در عبارت طُبِعَ عَلیٰ، در این صورت ادغام جایز است (ṭubi''alā)، حتیٰ ادغام در دو همزه نیز ـ نزد کسانی که به «تخفیف همزه» قائلند ـ میسر است، مانند: قَرَأَ أبوک (qara''abūk).

۲ـ۲. پیش از آن دو، هجای بلند می‌آید، مانند قا + لَ + لَ ... در قالَ له.

ضمیر مفعولی «ی» با نون وقایه (نی) نیز هنگامی که به صیغه‌های جمع مذکر غایب و مذکر مخاطب و مفرد مخاطب مؤنث می‌پیوندد، ممکن است به همین شیوه با نون علامت جمع یا مؤنث ادغام شود، مانند: یظلموننی > یظلمونّی، تظلموننی > تظلمونّی، تظلمیننی > تظلمینّی (دربارهٔ ادغام یا تفکیک، نک: فلایش، I/145-146).

۲ـ۳. اگر حرف پیش از دو مشابه، مصوت مرکب باشد، ادغام جائز است، مانند: ثَوْبُ بَکر (ṯawbbakr).

۲ـ۴. اگر پیش از دو حرف مشابه، یک هجای بسته قرار گیرد، به نظر استرابادی ادغام ممکن نیست. او این معنی را چنین بیان می‌کند: «اگر پیش از دو حرف مشابه، ساکنی آید که خود «یک حرف صحیح» است ادغام جایز نیست» (۱(۳)/۲۴۷-۲۴۸)، مانند: ... هْ + رُ / رَ ... در شَهْرُ رَمَضان یا خُذِالْعَفْوَ وَ أْمُرْ. استرابادی نظر کسانی را که در اینجا نیز ادغام می‌بینند، رد کرده، معتقد است که در اینجا، نه ادغام، که «اخفاء» صورت می‌گیرد، مانند پدیدهٔ «رَوْم» که عبارت است از مصوتی بسیار کوتاه ($šahr^u$ ramaḍān).

همزه: از آنجا که در دو لهجهٔ بنی تمیم و قریش با همزه دوگونه معامله می‌شد و این هر دو لهجه نیز در قرآن کریم و شعر عربی جلوه‌گر است، ناچار بحث بر سر این حرف سخت گسترده شده است.

بدیهی است که همزه، اگر یک حرف انسدادی از انتهای حلق و در نتیجهٔ یک انفجار صوتی باشد (در لهجهٔ بنی تمیم)، با همزه‌ای که گویی به مصوت یا حتیٰ گاه نیم مصوت تبدیل می‌شده است (در لهجهٔ قریش)، اختلاف اساسی دارد.

استرابادی دربارهٔ ادغام همزه، البته همزهٔ تمیمی، برخی توضیحات ابن حاجب را رد می‌کند و خود نظرات جامعی عرضه می‌دارد (۱(۳)/۲۳۶). خلاصهٔ این گفتار چنین است: اساساً ادغام در همزه، در دو کلمه (آخرین حرف اولی، و نخستین حرف دومی) صورت می‌گیرد. محیط آوایی ممکن است دو صورت یابد:

۱. همزهٔ ساکن + همزهٔ متحرک که در این صورت ادغام ضروری است، مثل اِقرَأْ آیَة ('iqra''āya)، أقْرِئْ أباک ('aqri''abāk)، لِیُقْرَأْ أبوک (li-yuqra''abūk).

۲. در همزهٔ متحرک که در این صورت ادغام جایز است. استرابادی می‌نویسد که سیبویه این ادغام را پسندیده می‌دانست، مگر در زبان کسانی که به تخفیف همزه تمایل داشتند.

اما بسیاری از مواردی که استرابادی در باب ادغام همزه آورده (برای نمونه، نک: ۱(۳)/۲۳۳)، در واقع عبارت است از تمایل همزه به مصوت، و ادغام آن در مصوت بلند بعد از خود (برای تبدیل همزه به نیم مصوت و ادغام، نک: ۱(۳)/۲۳۷) و نمونهٔ آن این دو کلمه است: مقرُوء > مقروّ، بَرِیء > بریّ.

مصوتهای بلند و نیم‌مصوتها: بر اساس نظرات استرابادی (همانجا)، ادغام دو نیم مصوتِ مشابه در یکدیگر، پسندیده است: مانند: تَوَلَّوْا وَ اُستغنی‌اللّٰه > تَوَلَّوَّستغنی‌الله (...aw/wa>...awwa...)، اِخشَیْ یاسراً > اِخْشَیّاسراً (...ay/ya...>...ayya...)؛ اما ادغام مصوت بلند با نیم‌مصوت را نمی‌پسندید: فی یوم (...fī /ya) و قالوا وَ ما (...lū/wa...). همین وضعیت را در قوول (وزن فوعل) نیز باز می‌یابیم. اما استرابادی، علت عدم ادغام را گریز از اشتباه می‌داند. یعنی قُوِّلَ، صیغهٔ مجهول از باب تفعیل (فُعِّلَ) می‌گردد (۱(۳)/۲۳۸).

بدیهی است که در بسیاری از موارد، دو عامل صوتی و معنایی، کار ادغام را با دشواری مواجه می‌سازد. این نکته را غالب نحویان بررسی کرده، و یا علل فکّ را توضیح داده‌اند، یا فهرست‌گونه‌ای از این استثنائات را عرضه کرده‌اند. مجموعهٔ آنها را، به صورتی منظم در *البهجة* سیوطی (ص ۳۱۵-۳۱۶) می‌توان یافت.

مآخذ: در پایان مقاله. آذرتاش آذرنوش

بخش دوم- ادغام در علوم قرآنی

سابقهٔ طرح مباحث مربوط به ادغام در حوزهٔ علوم قرآنی، کمتر از پیشینهٔ آن در مباحث صرفی نیست. در واقع، علاوه بر اینکه مباحث ادغام با همهٔ تفاصیل آن در حوزهٔ دانش صرف عربی، در متون تجویدی راه یافته است، در عین حال، علمای فن تجوید با طرح احکام تنوین و نون ساکن گامی در جهت تکمیل مباحث صرفی ادغام برداشته‌اند (نک: سیوطی، *الاتقان*، ۲۳۱/۱) و در باب ادغام نون ساکن و تنوین در حروف ششگانهٔ «یرملون» (ی ر م ل و ن) که آن را از مصادیق ادغام متقاربین عنوان کرده‌اند، به طرح دو نوع «ادغام مع الغُنّه» (همراه با افکندن صدا در خیشوم) و «ادغام بلاغُنّه» (بدون بردن صدا در خیشوم، و ادای حرف مشدّد از فضای دهان) پرداخته‌اند (ابن جزری، *التمهید*، ۱۶۶- ۱۶۸، «المقدمة...»، ۷۰-۷۱). همچنین، دو اصطلاح «ادغام ناقص» و «ادغام کامل» را تأسیس و تعریف کرده، و به این واقعیت زبانی توجه داده‌اند که نون ساکن یا تنوین در حروف «یومن» (ی و م ن) درواقع، نه ادغام، بلکه «اخفاء» می‌گردد، و اگر بنابر آن بوده باشد که از روی مسامحه ادغام نامیده شود، عنوان ادغام مع الغنه، یا ادغام ناقص برای آن شایسته‌تر است، چنانکه به عکس، ادغام بلاغنهٔ تنوین و نون ساکن در هر یک از دو حرف «ر» و «ل» از حروف یرملون، حقاً ادغام کامل به حساب می‌آید (همو، *التمهید*، همانجا، *النشر*، ۲۷/۲-۲۸).

با وجود آنکه علم قرائات در تکوین و تدوین علوم اسلامی، بسی بر دانش تجوید تقدم داشته است، با مراجعه به متون قرائات به خوبی می‌توان دریافت که قاریان و مقریان در مباحث اساسی ادغام و مانند آن، وامدار مباحثات و نکته‌سنجیهای عالمانه و هنرمندانهٔ اهل تجوید بوده‌اند (همو، *التمهید*، ۱۱۳-۱۶۳، *النشر*، ۲۷۸/۱-۲۸۰؛ نیز نک: فضلی، ۱۲۶-۱۲۷)؛ هر چند در علم قرائات نیز مقریان و قرائت شناسان به طرح احکام ادغام و شروط و اسباب و موانع آن ــ که صرفاً یک مبحث تجویدی است (نک: ابن جزری، همان، ۲۷۸/۱) ــ اکتفا نکرده‌اند و با توجه به موضوع این علم، به تفصیل، به گزارش و طبقه‌بندی و آمارگیری رُوات و طرق روایت ادغام از مقریان بزرگ و راویان مشهور آنان پرداخته‌اند (برای نمونه، نک: ابوعمرو، ۱۹- ۲۹؛ ابن جزری، همان، ۲۷۵/۱- ۲۷۸، ۲۸۰-۲۹۶). همچنین باید دانست که اگر چه معمولاً در کتب قرائات فصلی جداگانه به ادغام صغیر اختصاص می‌یابد و چگونگی اختلاف قُراء در مواضع و موارد آن تبیین و تشریح می‌گردد (ابوعمرو، ۴۱- ۴۵؛ ابن جزری، همان، ۲/۲-۲۱) و نیز احکام تنوین و نون‌ساکن ــ که علاوه بر ادغام مشتمل بر اظهار و اخفاء و اِقلاب است ــ به منظور بیان اختلاف قراء در آن احکام، مطرح می‌گردد (نک: همان، ۲۲/۲- ۲۹)، در علم قرائات، همواره تکیهٔ آموزش و پژوهش مقریان و مؤلفان بر ادغام کبیر بوده است (برای نمونه، نک: همان، ۲۷۴/۱-۳۰۴)، تا آنجا که این مبحث در علم قرائات به عنوان یکی از علوم قرآنی جایگاه ویژه‌ای یافته است و بعضی از دانشمندان کتب و رسائل مستقلی در این باب تألیف کرده‌اند.

ادغام کبیر، در مواضع بسیاری از *قرآن* مجید، از عده‌ای از مشاهیر مقریان از جمله حسن بصری، ابن محیصن، اعمش و یعقوب حضرمی نقل شده است، اما در میان قراء سبعه و عشره، تنها ابوعمرو بصری و مکتب قرائی وی که شاخص قرائت اهل بصره است، به ادغامات کبیر شهرت یافته است (همان، ۲۷۵/۱) و به همو نسبت داده‌اند که می‌گفته است: «ادغام کلام عرب است که بر زبان این قوم جاری است و جز آن تلفظ نتوانند» (همانجا). با وجود این، مؤلفان کتب قرائات و مقریان بزرگ در گزارش ادغامات کبیر ابوعمرو بصری با شیوه‌های گوناگون رویاروی گردیده‌اند؛ چنانکه بعضی، مانند ابوعبید، ابن مجاهد و مکی به هیچ روی سخنی از آن به میان نیاورده‌اند و برخی، مانند جمهور مقریان عراق، ادغام را به عنوان یکی از دو وجه قرائت ابوعمرو (اظهار و ادغام) از جمیع طرق به طور کامل روایت کرده‌اند؛ بعضی دیگر، آن را از دوری و سوسی، دو راوی مشهور ابوعمرو، روایت کرده‌اند و بعضی نیز مانند ابوعمرو دانی، وجه ادغام را تنها از سوسی به نقل از ابوعمرو آورده‌اند (همان، ۲۷۳/۱-۲۷۶).

گفتنی است که به رغم قول رایج و سخن جمهور علمای صرف و تجوید و قرائات ــ که ادغام را آرایش کلام و از محسنات قرائت دانسته‌اند ــ و سخن مبالغه‌آمیز ابوعمرو بصری در باب ادغام، در لابه‌لای متون علوم قرآنی و آراء و نظرات علمای اسلامی، به اظهاراتی مبنی بر کراهت ادغام و ناخوشایند داشتن آن نیز می‌توان دست یافت. از جمله، سیوطی قول بر کراهت ادغام در تلاوت *قرآن* را به گروهی از دانشمندان علوم قرآنی که نام آنان را ذکر نکرده، نسبت داده است. کراهت ادغام در قرائت نماز را به حمزهٔ کوفی، از قراء سبعه منسوب گردانیده، و دیدگاههای علمای اسلامی را در سه قول: عدم کراهت، کراهت در تلاوت *قرآن* و کراهت در قرائت نماز، جمع‌بندی کرده است (*الاتقان*، ۲۳۱/۱).

بحث از ادغام همه جا با طرح مباحث مربوط به اظهار، اخفاء و اقلاب همراه است (نک: ابن جزری، *التمهید*، ۶۷؛ سیوطی، همان، ۳۲۳/۱). اظهار که اصطلاح مترادف آن «بیان» است (ابن جزری، همان، ۶۲، ۶۹)، هرگاه که عنوان شود، منظور از آن ترک ادغام است و فرق آن با فکّ ادغام (در کلماتی مانند: مُدَّـ ← اُمْدُدْ) آن است که در آنجا ادغام پس از آنکه صورت پذیرفته، شکسته می‌شود و در اینجا اصلاً از ادغام خودداری می‌گردد. مثال مشهور آن اظهار تنوین و نون ساکن پیش از حروف حلقی است (ابن مجاهد، ۱۲۵). اخفاء حالتی است میان ادغام و اظهار که حرف دوم مشدد نمی‌گردد و تنها نون یا تنوین با

غنه ادا می‌شود و برای ادای آن صدا در خیشوم می‌پیچد. اخفاء دربارهٔ تنوین و نون ساکن پیش از حروفی اجرا می‌شود که در آنها ادغام، اظهار، یا اقلاب صورت نمی‌گیرد و شمار آن حروف ۱۵ است (صفاقسی، ۱۰۱-۱۰۲). اقلاب یا قلب نیز در اصطلاح عبارت از آن است که تنوین و نون ساکن پیش از حرف «ب» در تلفظ به میم تبدیل می‌شود (ابن جزری، همان، ۱۶۸).

مآخذ: ابن جزری، محمد، *التمهید*، به کوشش غانم قدوری حمد، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ همو، «المقدمة الجزریة»، همراه *الدقائق المحکمة* انصاری، به کوشش نسیب نشاری، دمشق، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، به کوشش علی‌محمد ضباع، قاهره، مطبعة مصطفیٰ محمد؛ ابن جنی، عثمان، *الخصائص*، به کوشش محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ ابن مجاهد، ابوبکر، *السبعة فی القراءات*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن هشام، عبدالله، شرح *جمل الزجاجی*، به کوشش علی محسن عیسی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ابن یعیش، یعیش، شرح *المفصل*، بیروت، عالم الکتب؛ ابوعمرو دانی، عثمان، *التیسیر*، به کوشش ا. پرتسل، استانبول، ۱۹۳۰م؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالعظیم محمود، قاهره، دارالمصریه؛ استرابادی، محمد، شرح *شافیة ابن الحاجب*، به کوشش محمد نورالحسن و دیگران، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ زمخشری، محمود، *المفصل فی النحو*، به کوشش ی. پ. بروخ، لایپزیگ، ۱۸۷۹م؛ سیبویه، *الکتاب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سیوطی، *الاتقان*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *البهجة المرضیة*، به کوشش مصطفیٰ حسینی، قم، ۱۳۶۳ش؛ صفاقسی، علی، *تنبیه الغافلین*، قاهره، ۱۹۸۶م؛ فضلی، عبدالهادی، *القراءات القرآنیة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ مبرد، محمد، *المقتضب*، به‌کوشش محمد عبدالخالق عضیمه، بیروت، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ نیز:

Cantineau, J., *Etudes de linguistique arabe*, Paris, 1960; Fleisch, H., *Traité de philologie arabe*, Beirut, 1986; Wright, W., *A Grammar of the Arabic Language*, Leiden, 1932.

محمدعلی لسانی فشارکی

اُدْفو، یا اِدفو، شهری در ساحل غربی رود نیل در حوزهٔ اداری آسوان (مصر). این نام در منابع به صورت اتفو و نیز صورتهای مختلف دیگر آمده است (برای تفصیل، نک: ابن رسته، ۳۳۴؛ ابن بطوطه، ۵۲؛ مقریزی، ۲(۱)/۱۲۰؛ ذهبی، ۴۱/۳؛ ابن تغری بردی، ۹۴/۸؛ ادریسی، ۱۴؛ یاقوت، ۱۶۸/۱؛ سیوطی، ۲۷/۱). نام ادفو در مصری باستان به صورت دبوت[1] (*پاولی*، II/2847) یا تِب و تبوت (*بستانی*، ۱۷۷/۸) و در قبطی به صورت آتبو خوانده می‌شد. این شهر نزد یونانیان که شهرهای متعددی در مصر را آپولینوپولیس[2] می‌خواندند، به آپولینوپولیس ماگنا مشهور بوده است (*پاولی*، II/2846؛ کاره، I/70 و حاشیهٔ 2).

در کاوشهای وسیعی که در شهر باستانی و قبرستانهای آن انجام یافته، مقادیر قابل توجهی قطعات سفال منقش و پاپیروس به دست آمده است؛ در قسمت غربی و شمالی این شهر، مقابر برخی کارگزاران پادشاهی عهد باستان و عده‌ای از پادشاهان سده‌های میانه یافت شده است (*بریتانیکا*).

این شهر ظاهراً پایتخت و مرکز دومین قانونگذاران مصر علیا بوده، و سکه‌های یافت شده در آن دارای نقش آپولونوپولیتس و آپولو و متعلق به دورهٔ بطالسه تا هرمونیتهاست (*پاولی*، 2847-2846/II). در ادفو قربانگاهی که ظاهراً برای قربانی کردن انسان به کار می‌رفته، پیدا شده است (اسکات، 420).

انصاری دمشقی به شرحی دربارهٔ معبد ادفو می‌پردازد. او این معبد را ساخته شده از سنگ مرمر معرفی می‌کند که در آن قبرهایی با اندازهٔ ۴×۳ ذراع وجود داشته است. همو می‌افزاید که بر سر هر قبر، سنگ عریضی قرار داشته، و هر یک از گورها در میان بنایی مستحکم جای داده شده بود (ص ۲۳۳). معبد ادفو را عالی‌ترین اثر معماری یونانی که در کشورهای متصرفه ساخته شده، دانسته‌اند (دورانت، ۶۹۰/۲؛ دریوتون، 91). این معبد در اصل در محل معبدی قدیمی‌تر برپا شده، و بنای آن از ۲۳۷ تا ۵۷ ق م به طول انجامیده است (*بریتانیکا*؛ EUE, XIX/59). طرح سادهٔ معبد در طول یک محور اصلی ــ به عنوان نمونه‌ای کلاسیک از معابد مصری ــ و آرایش دیوارها، از جمله نوشته‌ها و اشکال برجستهٔ آن، مجموعهٔ منحصر به فردی از فرهنگ مصر باستان به شمار می‌رود (*بریتانیکا*).

الٰههٔ اصلی این شهر هور[3] بود که یونانیان آن را هورس[4] می‌خواندند و با آپولو یکی می‌دانستند («لاروس جدید...[5]»، 21). هور در مصری باستان تقریباً به معنای «آسمان» است و از آنجا که مصریان باور داشتند که آسمان شاهینی است که دو چشم او ماه و خورشید است، آن را به شکل شاهین یا انسانی با سر شاهین مجسم می‌کردند؛ جالب توجه است که شکل هیروگلیف واژهٔ «خدا» در مصری باستان به صورت شاهین است (همانجا).

ادفوی از سدهٔ ۸ق خبر می‌دهد که پس از ۷۰۰ق در حفاریهای به انجام رسیده، مجسمهٔ زنی را یافتند که چهار زانو بر تختی نشسته بود و در پشت آن به خط بربایی (قبطی، هیروگلیف) نوشته‌هایی وجود داشت (ص ۳۶-۳۷). از ۱۷۳۰م از معبد ادفو به عنوان ویرانه‌ای که آکنده از خاک و خاشاک است و نمی‌توان به آن داخل شد، گزارش داده‌اند (کاره، I/54).

ظاهراً آسوان و حومهٔ آن ــ از جمله ادفو ــ در ۳۰-۳۱ق به دست عبدالله بن ابی سرح فتح شد (ابن حوقل، ۵۰-۵۱). ادفو در این زمان بر سر راه کاروان‌رو قاهره به جنوب قرار داشت (EI^2) و به عنوان «کوره» به شمار می‌آمد (*اطلس*...، ۳۱۸). قدامة بن جعفر نیز آن را یکی از کوره‌های منطقهٔ صعید معرفی می‌کند (ص ۲۴۷). ظاهراً این شهر بعدها به کورهٔ آسوان ملحق شده است (انصاری، ۲۳۲). یاقوت ادفو را شهری معرفی می‌کند میان آسوان و قوص (۱۶۸/۱) و ابن بطوطه که از اسنا به ادفو رفته، فاصلهٔ آن تا اِسنا را از طریق بیابان، یک شبانه روز راه نوشته است (ص ۵۲-۵۳).

از سدهٔ ۸ق این ناحیه دارای اقتصادی شکوفا و نخلستانهای بسیار و درختانی انبوه بوده، و گوشت گوسفندان آن از لذیذترین گوشتها به شمار

1. Dbôt 2. Apollinopolis 3. Hor 4. Horos 5. *New Larousse*...

می‌رفته است (ادفوی، ۳۶). یاقوت گزارش می‌دهد که خرمای این ناحیه آن قدر شیرین است که «کسی قادر به خوردن آن نیست، مگر آنکه همچون قند در هاون بکوبند و روی حلوا بپاشند» (همانجا). در این زمان، خراج ناحیهٔ ادفو که ۷۶۲' ۲۴ فدان مساحت داشته، ۱۷ هزار دینار بوده است (ابن دقماق، ۲۹/۱).

بزرگان بسیاری از ادفو برخاسته‌اند و ادفوی، مردمان آن را به پاکدامنی، درستی، خوش قولی، غریب نوازی و جز آن ستوده است (۳۵-۳۶؛ ابن دقماق، همانجا).

شهر فعلی ادفو در ۲۴° و ۵۸' عرض شمالی و ۳۲° و ۵۲' طول شرقی (*بریتانیکا*)، در کرانهٔ غربی رود نیل، در محلی که این رود ارتفاع نسبتاً کمتری دارد (*افریقا*، 261) واقع شده، و بین شهرهای طیبه (۸۰ کیلومتری جنوب و جنوب شرقی) و آسوان (۹۶ کیلومتری شمال) قرار گرفته است (*بستانی*، ۱۷۷/۸). جمعیت این شهر پیش از جنگ جهانی اول ۷۶۰' ۴ نفر بود (همو، ۱۷۹/۸) که مطابق برآورد سال ۱۹۷۶م به ۸۵۸' ۳۴ تن رسید (WNGD). این شهر مرکز مهم تجارت گندم، پنبه و خرما در منطقه به شمار می‌رود (*بریتانیکا*).

از مشاهیری که به این شهر منسوبند، می‌توان از ابوبکر محمد بن علی بن احمد مصری، مقری، مفسر نحوی و مؤلف تفسیر قرآن مجید در ۵ جلد (ذهبی، ۴۱/۳؛ یاقوت، ۱۶۸/۱-۱۶۹)؛ ابوالفضل کمال الدین جعفر بن ثعلب ادفوی شافعی، مورخ و مؤلف *الطالع السعید*؛ جعفر بن مطهر بن نوفل ثعلبی ادفوی، عالم طب و فلسفه و شعر (ادفوی، ۱۸۶)؛ اسماعیل بن عبدالرحیم بن علی عسقلانی (همو، ۱۶۰)؛ احمد بن علی ابن عبدالوهاب بن یوسف بن مُنجّا (ابن فرات، ۲۱۰/۷؛ ادفوی، ۱۰۵) و چند تن دیگر (همو، ۱۹۱، ۲۱۹، ۲۳۹، ۲۵۱، جم) نام برد.

مآخذ: ابن بطوطه، محمد، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن تغری بردی، یوسف، *النجوم الزاهرة*، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن دقماق، ابراهیم، *الانتصار*، بیروت، دار الآفاق الجدیده؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن فرات، محمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۴۲م؛ ادریسی، محمد، *صفة المغرب و ارض السودان و مصر و الاندلس* (برگرفته از *نزهة المشتاق*)، به کوشش دزی و دخویه، لیدن، ۱۹۶۸م؛ ادفوی، جعفر، *الطالع السعید*، قاهره، ۱۹۶۶م؛ *اطلس تاریخ الاسلام*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، به کوشش مهرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ *بستانی*؛ دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، ترجمهٔ امیر حسین آریان پور و دیگران، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ذهبی، محمد، *العبر*، به کوشش فؤاد سید، کویت، ۱۹۶۱م؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ قدامة بن جعفر، «کتاب الخراج و صنعة الکتابه»، همراه *المسالک و الممالک* ابن خردادبه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، قاهره، ۱۹۴۱م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Africa, ed. Heinrich Schiffers, München , 1962, vol. IV; *Britannica*; Carré , J. M., *Voyageurs et écrivains français en Égypte*, Paris, 1955; Drioton, E., *L'Égypte*, Paris,1938; EI[2]; EUE; *New Larousse Encyclopedia of Mythology*, London, 1974; *Pauly*; Scott, J. G., «Indo-Chinese» , *The Mythology of All Races*, New York, 1964, vol. XII; WNGD.

عباس سعیدی

اُدْفُوی، ابوالفضل کمال الدین جعفر بن ثعلب (۶۸۵-۷۴۸ق/ ۱۲۸۶-۱۳۴۷م)، مورخ، ادیب و فقیه مصری. برخی منابع نام پدر او را تغلب آورده‌اند (نک: صفدی، *الوافی*...، ۹۹/۱۱؛ سبکی، ۸۶/۶؛ نیز نک: زرکلی، ۱۲۳/۲، حاشیهٔ ۱، که برای ترجیح این نام تفصیل بیشتری به دست داده است)، اما از آنجا که نام ثعلب در نسب برخی خویشاوندان ادفوی بارها تکرار شده است، این نام برای پدر او نیز وجه مقبول‌تری می‌یابد (نک: محمدحسن، «ی-ل»).

وی در ادفو، در منطقهٔ صعید مصر، میان دو شهر آسوان و قوص (نک: یاقوت، ۱۶۸/۱) به دنیا آمد و آموزشهای خود را با فراگیری ادب و حدیث آغاز کرد. از استادان او می‌توان به ابن دقیق العید (ه م)، شیخ علاءالدین قونوی و قاضی بدرالدین ابن جماعه اشاره کرد (نک: ابن قاضی شهبه، ۲۳/۳؛ ابن حجر، ۸۴/۲-۸۵). مهم‌ترین استاد او، ابوحیان غرناطی (ه م) بود که ادفوی تا زمان وفات وی، پیوسته در ملازمتش به‌سر می‌برد (صفدی، همان، ۱۰۰/۱۱؛ ابن‌قاضی‌شهبه، ابن‌حجر، همانجاها). ادفوی پس از درآمدن به قاهره، در مدارس گوناگون آن شهر به فراگیری علوم و فقه پرداخت و ظاهراً به کار تدریس و تحدیث نیز مشغول شد (نک: اسنوی، ۱۷۱/۱؛ مقریزی، *المقفی*...، ۳۶/۳). خود او یک جا از اقامتش در مدرسهٔ صالحیهٔ قاهره یاد کرده است (*الطالع*...، ۱۰۶).

ادفوی در موسیقی نیز دستی داشت و در این باب تألیفی نیز از او موجود است (نک: صفدی، مقریزی، همانجاها؛ نیز نک: آثار). با اینهمه، در مآخذ موجود به استادان او در این باب اشاره‌ای نشده است. گرچه وی غالباً در قاهره می‌زیست، ولی گفته‌اند که به زادگاه خود ادفو، خاصه هنگام تعطیل دروس، بسیار سفر می‌کرد (صفدی، همانجا؛ ابن حجر، ۸۵/۲). وی شعر نیز می‌سرود و نمونه‌هایی از آن را خود او آورده (همان، ۴، ۱۵، ۳۶)، و نمونه‌های دیگری از شعر او در مآخذ یاد شده است (صفدی، *اعیان*...، ۲۹۷/۱-۲۹۸؛ سخاوی، *الذیل*...، ۹۵؛ ابن حجر، ۸۵/۲-۸۶؛ ابن ظهیره، ۲۱۰). نظم و نثر او را به نیکویی ستوده‌اند (نک: مقریزی، *السلوک*، ۲(۳)/۷۹۳؛ ابن حجر، ۸۵/۲). او در فقه بر مذهب شافعی بوده، ولی در مآخذ موجود به اصول عقاید او اشارهٔ دیگری نشده، گرچه به تصوف گرایشی داشته است، چنانکه گاه به طور خاص به تجلیل و ستایش از برخی شیوخ صوفیه پرداخته (مثلاً نک: همان، ۱۷۷)، و در موارد بسیاری به‌طور گذرا به انتساب کرامات به برخی بزرگان صوفیه اشاره کرده است (مثلاً نک: همان، ۲۰۳، ۲۰۴، ۷۲۲، ۷۲۶). تألیفی نیز از او در این باب در دست است (نک: آثار).

ادفوی پس از بازگشت از سفر حج در ۶۳ سالگی در قاهره درگذشت و او را در مقبرهٔ صوفیه به خاک سپردند (نک: سخاوی، همانجا؛ ابن قاضی شهبه، ۲۴/۳؛ ابن رافع، ۲۴۲/۱).

آثار چاپی:

۱. *الطالع السعید الجامع اسماء نجباء الصعید*، در تاریخ و رجال صعید مصر. آنچه از میان آثار ادفوی بیشتر مایهٔ شهرت او و در روزگار ما شده، همین کتاب است. ادفوی در آغاز کتاب می‌گوید که آن را به توصیه‌های مکرر استادش ابوحیان غرناطی تألیف کرده است (ص ۵). وی در آغاز طی فصولی به شرح جغرافیای آن دیار پرداخته، و در این

بخش گاه به منابع کهن‌تری همچون اثر ابن حوقل استناد کرده (ص ۲۴)، و سپس تراجم احوال دانشمندان و ادیبان و بزرگان آن منطقه را ــ بر حسب حروف الفبا ــ آورده است. او در ذیل نام هر یک از این دانشمندان نخست از نام و نسب کامل او یاد کرده، و سپس به جزئیات دیگری همچون استادان و شاگردان و آثار ــ و به ویژه اشعار ــ و تاریخ وفات آنان پرداخته است. ادفوی در آغاز کتاب یادآور شده که تنها از دانشمندان و ادیبان یاد می‌کند و جز در موارد نادر به شرح حال زندگان نمی‌پردازد (ص ۶، نیز نک: ۵۶۴). مؤلف گاه به منابعی هم استناد کرده، مانند *تاریخ* ابن میسر (ص ۲۰۷)، *تاریخ مصر* ابن یونس (ص ۲۱۹)، *تاریخ مصر* عبدالکریم حلبی (ص ۲۶۶-۲۶۷)، *خریدة القصر* عمادالدین کاتب (ص ۳۶۹-۳۷۱). همچنین برخی روایاتی که مؤلف از شیوخ خود استماع کرده بوده، با سلسلهٔ اسناد در کتاب به چشم می‌خورد (مثلاً نک: ص ۱۴۴- ۱۴۵، ۱۵۱، ۱۵۲، ۲۹۳، جم). به گفتهٔ مؤلف، کار تصنیف کتاب در ذیقعدهٔ ۷۳۸ به پایان رسیده، ولی تا پایان ۷۴۰ق همچنان مطالبی به آن می‌افزوده است (ص ۷۴۵؛ نیز نک: محمدحسن، «س- ع»).

کتاب *الطالع السعید* را غالب نویسندگانی که شرح احوال ادفوی را نوشته‌اند، نام برده، و آن را ستوده‌اند (صفدی، *الوافی*، نیز مقریزی، *المقفی*، همانجاها؛ ابن ظهیره، ۶۳؛ سخاوی، *الاعلان...*، ۲۲۴). برخی مؤلفان نیز در تألیفات خود به آن استناد کرده‌اند (مثلاً نک: مقریزی، همان، ۵۴۵/۱، ۲۵۱/۶، ۳۷۱، ۴۲۵/۷، *الخطط*، ۱۸۹/۱؛ سیوطی، ۴/۱؛ ابن تغری بردی، ۱۲۰/۱، ۲۵۴/۶، جم). *الطالع السعید*، نخستین بار در ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م در مصر به چاپ رسید و سپس نیز بر اساس نسخه‌های تازه یاب دیگری به کوشش سعد محمدحسن در ۱۹۶۶م در قاهره منتشر شد.

۲. *الموفی بمعرفة التصوف و الصوفی*. در هیچ یک از مآخذ کهن به این اثر ادفوی اشاره نشده است. تألیف این رساله، با توجه به تاریخ سماعی که بر نسخهٔ آن است (نک: ص ۳۳)، ظاهراً در حدود سال ۷۴۰ق و در حیات استاد بزرگ ادفوی، ابوحیان غرناطی صورت گرفته است. بخش عمدهٔ این رساله دربارهٔ مسألهٔ اختصاص درآمد اوقاف به گروه صوفیان و خانقاههاست که در آن روزگار رایج بود. مؤلف که بیشتر از دیدگاه یک فقیه منصف به این موضوع نگریسته، چنانکه در پایان رساله یادآور شده، تصوف را تنها در حدود شرع جایز دانسته است (ص ۷۰-۷۱). وی نخست در ریشهٔ لغوی و سپس معنای «تصوف» تحقیق کرده، و در این باب به اقوال خود صوفیان، همچون ابوالقاسم قشیری استناد جسته است (ص ۳۴، ۳۷). وی نظریات مذکور در این باب را در دو بخش آورده است: نظر متقدمان دربارهٔ تصوف و صوفی، و دیدگاه عامه در این باب. وی گاه در برخی آراء مناقشه کرده (ص ۳۹) و سرانجام از مجموعهٔ این گفته‌ها چنین نتیجه گرفته که صوفی باید به صفاتی که در شرع نیکو شمرده شده، آراسته باشد و خوی پسندیده داشته، به دنیا پشت کرده، و به آخرت روی آورده باشد و در راهی گام زند که زیبندهٔ آدمی است (ص ۴۶). اما آنچه عامه از صوفی می‌دانند، بیشتر به لباس و ظاهر ایشان مربوط می‌شود (ص ۴۶-۴۷). سپس اقوال گوناگون فقیهان چند مذهب رایج را آورده که اغلب، وقف بر صوفیان را درست نمی‌دانند (ص ۴۷ به بعد). وی قول غزالی را در *احیاء علوم‌الدین* در باب صوفی رد کرده، می‌گوید *احیاء* کتابی فقهی نیست و از این بابت نمی‌تواند ملاک قرار بگیرد. آنگاه مؤلف که با دیدی مستقل به موضوع نگریسته، تصوف را در ناچیز انگاری دنیا دانسته و نه هیأت ظاهری و دیگر آداب و رسوم صوفیان. و به همین سبب به نقل احادیث و روایاتی در فضیلت کسب روزی حلال پرداخته است (ص ۶۰ به بعد).

الموفی را محمدعیسیٰ صالحیه بر اساس تنها نسخهٔ شناخته شدهٔ آن، موجود در کتابخانهٔ سلیمانیه، همراه مقدمه‌ای در باب موضوع کتاب و مؤلف آن، با تعلیقات مفصل، در ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م در کویت منتشر کرده است.

آثار خطی:

۱. *الامتاع فی احکام السماع*، کتابی در موضوع موسیقی که گفته‌اند نشان از دانش گستردهٔ ادفوی در زمینهٔ این هنر دارد (نک: صفدی، *الوافی*، ۱۰۰/۱۱؛ اسنوی، ۱۷۰/۱؛ مقریزی، *المقفی*، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۶۷/۱). از این کتاب چند نسخهٔ خطی موجود است (نک: GAL, II/39; GAL, S, II/27) و از دو گزیدهٔ آن، انتخاب ابوحامد مقدسی به نام *تشنیف الاسماع* قابل ذکر است (حاجی خلیفه، نیز GAL، همانجاها).

۲. *البدر السافر و تحفة المسافر*، شامل ترجمهٔ رجال سدهٔ ۷ق است که در آن به رجال سده‌های ۵ و ۶ق نیز پرداخته شده است. گفته‌اند که مؤلف در تصنیف این کتاب، به اسلوب *وفیات الاعیان* ابن خلکان نزدیک بوده است (ابن قاضی شهبه، ۲۴/۳؛ نیز نک: صفدی، *اعیان*، همانجا؛ ابن حجر، ۸۵/۲؛ حاجی خلیفه، ۲۳۰/۱). از این کتاب نیز نسخه‌ای موجود است (نک: زرکلی، ۱۲۳/۲؛ GAL، همانجا).

۳. *الغرر المأثورة و الدرر المنظومة و المنثورة*، که ابن قاضی شهبه (همانجا) از آن نام برده، و گویا جُنگی بوده که مؤلف برای خویش فراهم کرده بوده است.

۴. *فرائد الفوائد و مقاصد القواعد*، در علم فرائض که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ گوتا موجود است (نک: محمدحسن، «ن»؛ زرکلی، نیز GAL، همانجاها).

ادفوی در *الموفی* (ص ۴۶) به اثر دیگری از خود با عنوان *الاسعاف* در موضوع تصوف اشاره کرده که اینک نشانی از آن در دست نیست.

مآخذ: ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، قاهره، ۱۹۸۴-۱۹۹۰م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الدرر الکامنة*، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ابن رافع سلامی، محمد، *الوفیات*، به کوشش عبدالجبار زکار، دمشق، ۱۹۸۶م؛ ابن ظهیره، محمد، *الفضائل الباهرة*، به کوشش مصطفیٰ سقا و کامل مهندس، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *طبقات الشافعیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ادفوی، جعفر، *الطالع السعید الجامع اسماء نجباء الصعید*، به کوشش سعد محمدحسن، قاهره، ۱۹۶۶م؛ همو، *الموفی بمعرفة التصوف و الصوفی*، به کوشش محمد عیسیٰ صالحیه، کویت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد،

۱۹۷۰م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ زرکلی، *اعلام*؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، قاهره، ۱۳۲۴ق؛ سخاوی، محمد، *الاعلان بالتوبیخ*، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ همو، *الذیل التام علی دول الاسلام*، به کوشش حسن اسماعیل مروت و محمود ارنؤوط، بیروت/کویت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ صفدی، خلیل، *اعیان العصر و اعوان النصر*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش شکری فیصل، ویسبادن، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ محمد حسن، سعد، مقدمه بر *الطالع السعید* (نک: هم، ادفوی)؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، قاهره، ۱۲۷۰ق؛ همو، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۸م؛ همو، *المقفی الکبیر*، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: GAL; GAL, S.

علی بهرامیان

اِدْکو، یا اَدکو، دریاچه و شهری واقع در جنوب شرقی دریای مدیترانه در دلتای رود نیل و در شمال غربی مصر سفلیٰ در ۳۱ و ۱۸ عرض شمالی و ۳۰ و ۱۸ طول شرقی.

دریاچهٔ ادکو: این دریاچه که یکی از ۴ دریاچهٔ مهم مصر است، شاخه‌ای قدیمی از نیل دانسته شده است؛ نیز گویند از خلیجهای کوچکی پدید آمده که در دلتای نیل تشکیل شده‌اند (صباغ، ۳۲؛ عمون، ۱۲؛ *بستانی*، ۱۸۱/۸؛ *بریتانیکا*، میکرو، V/287). مساحت دریاچه ۱۵۰ کم۲ و پهنای آن ۵ تا ۱۱ کم و طول آن ۲۴ کم است و در غرب شهر رشید و در شمال کانال محمودیه قرار دارد. طول ساحل شمالی دریاچه بیشتر از ساحل جنوبی آن است و توسط تنگهٔ معدیه واقع در شمال غربی آن به خلیج ابوقیر و دریای مدیترانه متصل می‌شود. این دریاچه از زمانهای گذشته به داشتن ماهی فراوان شهرت داشته، اما هم اکنون تالابهای آن رو به خشکی گذاشته است و زمینهای آن را به تدریج برای بهره‌برداری آماده می‌کنند (*بریتانیکا*، *بستانی*، همانجاها؛ نیز نک: *مایر*).

بنابر آنچه ابن عبدالحکم (ص ۷) در سدهٔ ۳ق، و بعد از آن مقریزی (۱۶۹/۱) نقل کرده، دریاچهٔ اسکندریه در زمان فراعنه، تاکستانهایی از آن همسر مقوقس بوده است که به علت عدم پرداخت خراج، به فرمان وی آب به آن بسته شد تا به صورت دریاچه‌ای درآمد. در زمان بنی‌عباس قسمتی از آن احیا شد و زیر کشت قرار گرفت و نیز دریاچه‌ای کوچک‌تر که شاید بتوان گفت همین دریاچه باشد، پدید آمد که به آب دریا متصل بود و در کنار آن دو شهر به نام حدبه و اتکو احداث گردید؛ ولی نظر شایع این است که این دریاچه و دریاچهٔ ابوقیر از کم اعتنایی به مرمت قنوات و نیز به سبب تغییر مصب نیل و شدت جزر و مد در فصل بهار به وجود آمده است (*بستانی*، ۷۶/۵).

شهر ادکو: این شهر نزدیک دریاچهٔ ادکو و شمال شهرستان بحیره روی ساحل شنی دریا ساخته شده است و تابع مرکز رشید است که در فاصلهٔ ۲۵ کیلومتری آن و در شمال شرقی دریاچهٔ ادکو واقع شده است (*بریتانیکا*، همانجا؛ *بستانی*، ۱۸۱/۸). یاقوت (۱۱۲/۱) نیز از شهری کوچک و قدیمی به نام اتکو در نزدیکی رشید نام برده است. این شهر چنانکه از مآخذ بر می‌آید، در سدهٔ ۹ق آبادان بوده است و به گفتهٔ ابن ایاس، سلطان اشرف قایتبای در ۸۸۲ق مدتی را در آنجا گذرانیده است (۱۳۲/۳). شیخ علی جبرتی نیز که مورد توجه سلطان بود، در سفری به ادکو مسجدی بزرگ بنا کرد و موقوفاتی به آن تخصیص داد. این مسجد تا سدهٔ ۱۳ق بر پا بوده است (جبرتی، ۶۶). عبدالله بن سلامهٔ ادکاوی ادیب شافعی سدهٔ ۱۲ق مشهور به مؤذن، منسوب به این شهر است (همو، ۷).

ادکو به داشتن نخلستانها شهرت دارد. نزدیکی این شهر به دریای مدیترانه و نیز دریاچه، باعث رونق ماهی‌گیری و سرمایه‌گذاری در امر شیلات شده است و ابریشم بافی و تهیهٔ آرد برنج از دیگر صنایع آن است. این شهر به وسیلهٔ جاده‌ای ساحلی و راه‌آهن به اسکندریه متصل شده است.

در ۱۹۶۶م جمعیت ادکو ۴۲٬۲۳۹ نفر بوده است (*بریتانیکا*، *بستانی*، همانجاها؛ *مایر*).

مآخذ: ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر و اخبارها*، بغداد، ۱۹۲۰م؛ بستانی؛ جبرتی، عبدالرحمان، *عجائب الآثار*، به کوشش حسن محمد جوهر و عمر دسوقی، ۱۹۶۴م؛ صباغ، سعید، *الاطلس العربی العام*، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ عمون، هنداسکندر، *تاریخ مصر*، قاهره، ۱۳۴۱ق/۱۹۲۳م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بیروت، دار صادر؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: *Britannica*, 1978; *Meyer*.

سیمین محقق

اَدَل، نک: عدل.

اِدْلِب، نام استانی و مرکز آن در سوریه.

استان ادلب: این استان که در ۱۹۶۰م از استان حلب جدا شد، با ۷٬۰۶۳ کم۲ مساحت در شمال غربی دمشق و جنوب غربی حلب قرار گرفته، و از ۵ منطقهٔ ادلب، اریحا، حارم، جسر الشغور و معرة النعمان تشکیل شده است و دارای ۵ شهر بزرگ، ۲۰ ناحیه، ۱۵ شهرک و شمار بسیاری روستاست (نک: *المعجم...*، ۶۰/۲؛ حمیده، *جغرافیة...*، ۳۳؛ اسدی، ۹۱/۱). طبق آمار ۱۹۸۶م نزدیک به ۷۰۰ هزار نفر در این استان زندگی می‌کردند.

شهرهای مهم این استان اینهاست: حارم، جسر الشغور، سراقب، خان شیخون، قلعة المضیق و الدانا (حمیده، *دلیل...*، ۲۴۳؛ *بستانی*). مهم‌ترین منبع آب این استان، رودخانهٔ «عری» است که میانگین آبدهی آن در ۱۹۸۲م هزار لیتر در ثانیه بوده است (حمیده، همان، ۲۲۷). نقاط مشهور این استان اینهاست: ۱. روستای مرتین که پیش از تأسیس ادلب، شهر وسیعی بوده است. ۲. ریحا، شهری قدیمی مربوط به دوران کلدانیان که ادارات مهم استان در آنجا واقع است. ۳. جبل الزاویه یا جبل الاربعین. ۴. خربة الباره، که کوهی است با آثار باستانی مربوط به دوران رومیان و کلدانیان، و تا به حال آثار فراوانی در آنجا کشف شده است. ۵. سرمین (نک: غزی، ۴۰۳/۱-۴۰۷).

استان ادلب از لحاظ کشاورزی غنی‌ترین استان سوریه به شمار می‌رود. در ۱۹۸۵م، ۳۴۳ هزار هکتار از زمینهای آن زیر کشت محصولات

مختلف بوده، و ۵۵ هزار هکتار مرتع و چمنزار داشته است (حمیده، همان، ۲۴۴- ۲۴۵). طبق آمار ۱۹۸۵م این استان حدود ۱۸٬۵۰۰ خط تلفن داشته است (همان، ۲۵۶).

شهر ادلب: این شهر که در ۱۹۶۰م مرکز استان شناخته شد، در ۳۵° و ۹' عرض شمالی و ۳۶° و ۷' طول شرقی، در فاصلهٔ ۶۰ کیلومتری حلب و ۳۳۵ کیلومتری دمشق و ۱۲۷ کیلومتری لاذقیه قرار گرفته، و ارتفاع آن از سطح دریا ۴۴۶ متر است (همان، ۲۲۶، ۲۵۷؛ *بستانی*). ادلب از غرب به دشت الروج، از شرق به دشتهای پهناور حلب، از شمال غربی به کوههای باریشا، اعلی و دویله و از جنوب به کوه زاویه محدود می‌شود (طباخ، ۲۷۶/۳؛ *بستانی*). غزی نام ۷۱ محلهٔ شهر را ذکر کرده است (۴۰۰/۱).

نام گذاری: به گفتهٔ غزی این شهر در گذشته «وادی لب» خوانده می‌شده است؛ برخی آن را «اذلب» نیز خوانده‌اند (۴۰۱/۱). کامل کیالی در اسنادی که از کتابخانه‌های محلی به دست آورده، اصل کلمه را «ادلیب» یافته، و با استناد به پیشینهٔ تاریخی شهر، آن را واژه‌ای کلدانی دانسته است (نک: طباخ، ۲۷۷/۳). اما خیرالدین اسدی این کلمه را آرامی می‌داند (همانجا).

پیشینهٔ تاریخی: آثار تاریخی متعددی در کنار این شهر دیده می‌شود (*المعجم*، ۶۲/۲). ادلب به ویژه در قرون وسطیٰ شاهد حوادث و جنگهایی خونین بوده که گورستانهای کشف شده در این منطقه، مؤید این ادعاست. با اینهمه، در کتابهای تاریخ نامی از این شهر برده نشده است (نک: طباخ، ۲۷۳/۳-۲۷۴، ۲۷۷- ۲۷۸)؛ تنها زبیدی اشارهٔ مختصری به آن کرده است (نک: *تاج العروس*). آثار کهن بر جای مانده در ادلب حاکی از توجه خاص امیران و پادشاهان به آن است؛ از جملهٔ این آثار می‌توان به جامع عمری، پناهگاهی که ملک بیبرس ساخته، و امروزه به خان (کاروانسرای) شحاذین معروف است و در زمستان جان پناه مسافران و از کار افتادگان بوده است (نک: طباخ، همانجا)، اشاره کرد. ادلب از فتح اسلامی تا اواخر سدهٔ ۱۰ق شامل دو منطقهٔ ادلب کبریٰ و ادلب صغریٰ بود که در فاصلهٔ یک کیلومتری یکدیگر قرار داشتند. ادلب کبریٰ از میان رفته، و تنها آثاری از آن برجای مانده است و آنچه امروز به ادلب شناخته می‌شود، ادلب صغریٰ است که محدوده‌ای میان خان‌رز و خان‌شحاذین را دربر می‌گیرد (نک: *تاج العروس*؛ طباخ، ۲۷۷/۳، ۲۷۸، ۲۸۰؛ غزی، همانجا؛ *بستانی*؛ برای برخی آثار باستانی ادلب، نک: ابوعساف، ۳۸-۴۰).

در اواخر سدهٔ ۱۰ق یکی از امیران ترک به نام محمد پاشا کوپریلی بسیاری از زمینهای ادلب را از دولت عثمانی خرید و پس از آنکه به صدراعظمی رسید، به عمران و آبادانی آنجا پرداخت. ساختمانهای بسیاری بنا کرد و شهر را تا ادلب کبریٰ گسترش داد و برای هر نوع کالا بازاری خاص پدید آورد. حمام خان و نیز مسجد جامعی بنا کرد که به نام خود او خوانده شد. او و فرزندانش پس از مرگ در همانجا به خاک سپرده شدند. کوپریلی ادلب را به وقف حرمین شریفین درآورد و با گرفتن حکمی از سلطان، انحصار واردات ادلب را به خود اختصاص داد. همچنین به‌منظور رونق بخشیدن بیشتر به شهر، امتیازات خاص و ارزشمندی برای آنجا کسب کرد، از جمله آنکه مانع تسلط مأموران سلطان بر آنجا شد و با این عنوان که شهر موقوفهٔ حرمین شریفین است، آنجا را از مالیاتی که تا آن زمان موظف به پرداخت آن بود، معاف کرد و نیز طی حکمی از سلطان انحصار تولید صابون را گرفت، به گونه‌ای که تمامی مناطق شام موظف به تهیهٔ صابون از ادلب شدند. وی در ادارهٔ شهر اختیار تام داشت تا آنجا که گفته‌اند، حتیٰ اگر جنایتکاری وارد شهر می‌شد، می‌توانست آنجا امان بگیرد و مأموران حکومت حق نداشتند وی را دستگیر کنند (طباخ، ۲۷۵/۳، ۲۸۰؛ غزی، ۴۰۱/۱-۴۰۲؛ *بستانی*).

آب و هوا: ادلب دارای آب و هوایی معتدل است. در زمستان به ندرت دما از ۸° سانتی‌گراد پایین‌تر می‌آید و در تابستان نیز از ۳۰° تجاوز نمی‌کند. وجود درختان فراوان که شهر را احاطه کرده، در اعتدال هوا تأثیر بسزایی دارد. میان سالهای ۱۹۴۶-۱۹۶۴م، میانگین باران ۴۷۷ میلی‌متر بوده است. بیشترین مقدار بارندگی در ادلب در ماه کانون الاول (دسامبر) است که مقدار آن به ۹۱/۷ میلی‌متر می‌رسد. در حالی که در ماههای تموز (ژوئیه) و آب (اوت) تقریباً بارندگی وجود ندارد. در ادلب ۵۸ روز از سال هوا بارانی است (نک: *بستانی*؛ طباخ، ۲۷۵/۳).

مشکل اصلی شهر، کمبود آب آشامیدنی است. مردم ادلب در قدیم از آب باران استفاده می‌کردند. برای این منظور در حیاط خانه‌ها حوضهایی می‌ساختند تا در ماههای دیگر سال از آن استفاده نمایند. در شمال غربی شهر نیز چاهی قرار داشته که آب حمامهای شهر را تأمین می‌کرده است. استفاده از حوضهای آلوده باعث شیوع بیماریهای چشم و گوارش می‌شد، تا اینکه در ۱۳۴۳ق/۱۹۲۴م آب چشمهٔ مرتین و در ۱۹۵۱م چشمهٔ‌عری‌الغزیره ــ در ۵۰ کیلومتری‌شهر ــ به داخل ادلب کشیده شد و بدین ترتیب آب مورد نیاز اهالی تأمین شد (نک: همو، ۲۷۴/۳؛ غزی، ۴۰۲/۱؛ *بستانی*). در حال حاضر آب شهر از شبکهٔ آب‌رسانی چاههای سیجر تأمین می‌شود (نک: *المعجم*، ۶۴/۲).

کشاورزی و صنعت: خاک ادلب قرمز و بسیار حاصلخیز است، همچنین باران فراوان باعث رونق کشاورزی شده است (طباخ، ۲۷۵/۳). کشت زیتون منبع اصلی درآمد مردم است؛ درختان زیتون که دور تا دور شهر را فرا گرفته، و شمار آنها در ۱۹۶۱م به نیم میلیون نهال می‌رسیده، مساحتی بالغ بر ۶ هزار هکتار را در بر گرفته است که هر سال حدود ۲۷ هزار تن زیتون یا ۳ هزار تن روغن از آن به دست می‌آید. بورکهارت، جهانگردی که در ۱۸۱۲م از ادلب دیدن کرده، آنجا را از لحاظ فراوانی درختان زیتون به شهر آتن تشبیه کرده است. کشت پنبه در میان محصولات کشاورزی در مقام دوم قرار گرفته است. تاریخچهٔ کشت سنتی پنبه در آنجا به بیش از ۱۷ قرن باز می‌گردد. بعد از ۱۹۲۴م فرانسویان طریقهٔ کشت انواع جدید پنبه چون لوکیت، واتسن و کوکر را در منطقه رواج دادند. زمینهای زراعی زیر کشت پنبه مساحتی حدود

۶٬۷۶۳ هکتار را در بر گرفته که از این مقدار سه چهارم آن به صورت دیم کشت می‌شود. همچنین مقدار زیادی درخت انگور در مساحتی حدود ۳۰۰ هکتار وجود دارد. از دیگر محصولات کشاورزی آنجا گندم، جو، هندوانه، خربزه، خیار، انار، پسته، انجیر، گیلاس، زردآلو، بادام، گردو، کرچک و کنجد است (غزی، ۴۰۱/۱؛ طباخ، ۲۷۴/۳ـ ۲۷۵، ۲۷۶؛ خانجی، ۱۷۹/۱؛ *بستانی*). زمین‌داری در ادلب به صورت خرده مالکی است و زمینها در مساحتهای کم میان مردم تقسیم شده است (بستانی).

رشد صنعت در ادلب نسبت به کشاورزی بسیار اندک است. مهم‌ترین صنعت ادلب درگذشته ساخت صابون بود و به همین سبب آن را «ادلب الصابون» نیز نامیده‌اند. حدود نیم قرن ادلب صادر کنندهٔ صابون به بغداد، روم و دیگر شهرهای بزرگ بود. ۳۶ کارگاه صابون سازی در شهر وجود داشت که «رماده» نامیده می‌شد و امروزه ۳ تپه از مواد زائد آن در اطراف شهر به چشم می‌خورد؛ اما با لغو انحصار آن به تدریج این صنعت از میان‌رفت و اکنون‌تنها در برخی‌از خانه‌هاصابون به‌طور سنتی تهیه می‌شود (طباخ، ۲۷۵/۳، ۲۷۸، ۲۷۸ـ۲۷۹؛ غزی، ۴۰۲/۱).

مراکز صنعتی و کارگاههای مختلف شهر عبارتند از کارگاههای مدرن و سنتی روغن گیری، کارگاههای چوب‌بری، کارگاههای مدرن برای خشک کردن میوه‌هایی چون توت و انجیر، کارخانه‌های پنبه پاک کنی و گلاب گیری، تهیهٔ آبهای معدنی گازدار، یخ سازی و نیز مرغداری و جوجه‌کشی. در گذشته داد و ستد منحصر به چهارشنبه بازارها بود و خریداران و فروشندگان از شهرها و روستاهای اطراف به آنجا می‌آمدند. ادلب در ۱۹۳۸م از نیروی برق برخوردار شد (طباخ، ۲۷۹/۳ـ۲۸۰؛ غزی، ۴۰۳/۱؛ *بستانی*).

جمعیت شهر: ادلب تا مدتها به سبب انحصار ساخت صابون و نیز قرار گرفتن در مسیر تجاری حلب ـ لاذقیه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود (نک: طباخ، ۲۸۱/۳)، اما با گذشت زمان و به علل گوناگون از جمله لغو انحصار ساخت صابون و نیز تغییر مسیر خط آهن دمشق ـ حلب، به تدریج از اهمیت آن کاسته شد (همو، ۲۸۴/۳). البته برخی حوادث طبیعی نیز در این امر بی‌تأثیر نبوده است. یخبندان شدید در ۱۹۵۰م موجب از بین رفتن شمار بسیاری از درختهای زیتون شد (نک: خوری، ۶۰) که در نتیجهٔ آن گروه بی‌شماری از مردم ادلب به شهرهای بزرگ و یا مناطق دیگر کوچ کردند. از همین رو رشد جمعیت در دورانهای مختلف نوسانهای بسیار داشته است. به گفتهٔ بورکهارت در ۱۸۱۲م در ادلب هزار خانواده زندگی می‌کردند و طی آمار ۱۸۷۷م جمعیت آن متجاوز از ۸ هزار نفر بوده، و به گزارش کوئینه[1] جهانگرد فرانسوی، در اواخر قرن گذشته شهر دارای ۲٬۱۳۸ خانوار بوده‌است. بعلبکی آمار جمعیت ادلب را ۵۵هزار نفر آورده‌است (نک: *بستانی*؛ بعلبکی). میان سالهای ۱۹۷۰ـ ۱۹۸۱م رشدجمعیت ادلب ۳۸/۴درصد بوده‌است (حمیده، *دلیل*، ۲۴۳).

زندگی اجتماعی: مردم ادلب مسلمان و شافعی مذهبند. اقلیت مذهبی نسبتاً قابل توجهی از مسیحیان ارتدکس نیز در میان آنان دیده می‌شود. برهان الدین افندی در دههٔ سوم سدهٔ حاضر از همانندی آداب و رسوم مسیحیان آنجا با مسلمانان یاد کرده، می‌گوید حتی پوشش زنانشان همانند زنان مسلمان است. وی همچنین روابط میان مسلمانان و مسیحیان را دوستانه خوانده است (نک: طباخ، ۲۷۴/۳). بخشی از جمعیت ادلب را عشایر تشکیل می‌دهند (زکریا، ۱۲۲، ۵۴۵).

مردم ادلب از رفاه نسبی و سلامت بدنی برخوردارند و توجه خاص آنان به علوم مختلف و ظهور فقیهان و ادیبان و مورخان بسیاری در میان ایشان باعث شده که این شهر را الازهر الاصغر بنامند. از دانشمندان و ادیبان مشهور ادلب احمد کاملی، اسماعیل کیالی، شعیب کیالی، عمر فیومی و صالح حمیدانی را می‌توان نام برد (نک: طباخ، ۲۸۱/۳ـ۲۸۳؛ نیز برای آشنایی با برخی قاضیان ادلب، نک: حلبی، ۲۰۳، ۲۳۵، ۳۴۶، ۳۴۴؛ نیز برای خاندانهای مشهور، نک: غزی، ۴۰۷/۱ـ۴۰۹).

در دورهٔ عثمانی در ادلب تنها یک مدرسهٔ ابتدایی وجود داشت. در ۱۹۵۰م دو مدرسهٔ ابتدایی پسرانه و یک دخترانه و یک آمادگی پسرانه تأسیس شد و ۱۰ سال بعد شهر دارای دو دبیرستان دولتی دخترانه و پسرانه، دو آمادگی دولتی، ۷ مدرسهٔ ابتدایی پسرانه، ۵ ابتدایی دخترانه، ۲ مدرسهٔ‌ابتدایی ملی، یک‌آمادگی ملی و یک دبیرستان‌پسرانهٔ‌ملی شد.

در سالهای اخیر فعالیتهای فرهنگی شهر را می‌توان بدین‌گونه برشمرد: ۱. تأسیس یک مرکز فرهنگی در ۱۹۶۰م برای نشر آگاهیهای فرهنگی ـ ملی. این مرکز دارای کتابخانه، کتابخانه‌ای مخصوص کودکان، بانک نوار، سالن موسیقی، سالن پخش فیلم و سالن سخنرانی است. ۲. تأسیس باشگاه معلمان در ۱۹۶۱م. ۳. تأسیس مرکز حمایت از جوانان که برگذاری مسابقات ورزشی و جشنها، همچنین سرپرستی باشگاههای ورزشی را بر عهده دارد. ۴. تأسیس جمعیت نهضت اسلامی در ژوئیهٔ ۱۹۶۱م که آموزش و رسیدگی به یتیمان، سالمندان و نابینایان را عهده‌دار است (بستانی).

مآخذ: ابوعساف، علی، *آثار الممالک القدیمة فی سوریة*، دمشق، ۱۹۸۸م؛ اسدی، م. خیرالدین، *موسوعة حلب المقارنة*، حلب، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ بستانی؛ بعلبکی، منیر، *موسوعة المورد*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ *تاج العروس*؛ حلبی عرضی، ابوالوفا، *معادن الذهب*، به کوشش محمد تونجی، حلب، ۱۹۸۷م؛ حمیده، عبدالرحمان، *جغرافیة سوریة البشریة*، قاهره، ۱۹۷۱م؛ همو و ساطع محلی، *دلیل العالم*، دمشق، ۱۹۸۸م؛ خانجی، محمد امین، *منجم العمران*، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ خوری، سلیم جبرائیل و سلیم میخائیل شحاده، *آثار الادهار*، بیروت، ۱۲۹۱ق/۱۸۷۵م؛ زکریا، احمد وصفی، *عشائر الشام*، دمشق، ۱۹۸۳م؛ طباخ، محمد راغب، *اعلام النبلاء*، حلب، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م؛ غزی، کامل، *نهر الذهب*، به کوشش شوقی شعث و محمود فاخوری، حلب، ۱۹۹۱م؛ *المعجم الجغرافی*، به کوشش عماد مصطفی طلاس، دمشق، ۱۹۹۲م.

مریم صادقی

اَدَماوه، منطقه‌ای در افریقای استوایی که بخشی از آن در نیجریه و بخشی دیگر در کامرون واقع شده است (IA, I/347؛ «راهنما...[2]»، I/219).

ادماوه فلاتی است در بخش شمال شرقی خلیج گینه با گسلهای

1. V. Cuinet 2. *Afrika...*

متقاطع در مرکز افریقا و حوضهٔ رودهای بنوئه در نیجریه، سَنَگا و لوگونه در شمال غرب کامرون (همانجا). مرزهای منطقهٔ ادماوه هرگز به صورت دقیقی از دیدگاه جغرافیایی مشخص نشده‌اند (EI2). بعضی، محل ادماوه را میان خلیج بیافرا و دریاچهٔ چاد نوشته‌اند (WNGD؛ امین، ۱۱۶/۴). بخشی از این سرزمین در شمال رود بنوئه، بزرگ‌ترین شاخهٔ رود نیجر، قرار گرفته است و این رود راه ارتباط میان نیجریه و کامرون است («راهنما»، همانجا؛ IA, I/347-348). در بعضی مآخذ ادماوه به عنوان سرزمین و شهری زیبا در کشور سودان ذکر شده است (خانجی، ۱۷۷/۱)؛ به همین سبب در شرح طول و عرض جغرافیایی و مساحت ادماوه اختلاف نظرهایی مشهود است. در *منجم العمران* مشخصات جغرافیایی منطقهٔ ادماوه ۵° تا ۱۰° عرض شمالی و ۱۲° تا ۱۷° طول شرقی ذکر شده است (همانجا). در بعضی مآخذ عرض شمالی ۶° تا ۱۱° (EI2؛ BSE2؛ *آمریکانا*) و نیز ۶° تا ۱۲° (IA,I/347) و طول شرقی ۱۲° تا ۱۴° (EI2)، ۱۱° تا ۱۷° (*آمریکانا*)، ۱۱° تا ۱۴° (*بستانی*، ۱۹۸/۸؛ IA، همانجا) و ۱۱° تا ۱۵° (BSE2) آمده است. همین نکته موجب شده است که در ذکر مساحت منطقهٔ ادماوه نیز اختلاف نظر پدید آید. بنا بر آمار ۱۹۳۱م، مساحت بخشی از ادماوه را که تا ۱۹۲۷م به نام ایالت یولا (یوله) نامیده می‌شده، و جزء نیجریهٔ شمالی بوده است، ۲۸۱٬۷۷۸ میل مربع نوشته‌اند (EI2) و در بعضی مآخذ ۷۲۹٬۸۰۵ کم۲ (*بستانی*، همانجا) و در بعضی دیگر ۲۰۰ هزار کم۲ (IA، همانجا) ذکر شده که در واقع اختلافی فاحش است. در برخی از منابع، یولا که بخشی از ادماوه را شامل می‌شده، به حساب نیامده است و در نتیجه مرز ادماوه بدین گونه مشخص شده است: از شمال به ماروآ، از جنوب به نگائوندره، از شرق به ری بائوبا و از غرب به یولا (همانجا).

ارتفاع متوسط ادماوه از سطح دریا ۱٬۰۰۰ تا ۱٬۵۰۰ متر است (BSE3). در دائرة المعارف *مایر* (I/248) بلندترین نقطهٔ کوهستانی آن ۴٬۴۰۰ متر نوشته شده است، ولی در بعضی منابع دیگر (نک: «راهنما»، همانجا) بلندترین نقطه، قلهٔ بامبوتوس ۲٬۷۱۰ متر آمده است. کوههای این منطقه از انواع گرانیت، گنیس[1] و انواع سنگهای آذرین مخروطی شکل تشکیل یافته‌اند. در اراضی شمالی آن جنگلهای همیشه سبز همراه با گیاهانی از نوع ساوانهای ساقه بلند صحرایی وجود دارند. جنوب آن نیز مرطوب و دارای جنگلهای همیشه سبز است. در ارتفاعات نیز ساوانهای کوهستانی می‌رویند (همانجا؛ BSE3).

شمار جمعیت کنونی منطقهٔ ادماوه مشخص نیست. طبق آمار ۱۹۳۱م شمار افراد قبایل ساکن ایالت ادماوهٔ نیجریه بدین قرار بوده است: فولانی، ۱۵۰٬۹۳۶؛ هوسا، ۲۱٬۵۶۰؛ کَنوری، ۱۰٬۴۹۵ و دیگر قبایل، ۱۳۸٬۴۶۷ نفر که با افزودن جمعیت گروههای کوچک بر ارقام یاد شده، جمع ساکنان این منطقه به ۱٬۰۲۴٬۷۵۵ نفر می‌رسد. در همان تاریخ شمار افراد قبایل غیر مسلمان و بت پرست به قرار زیر بوده است: بَچَمه، ۱۹٬۷۰۳؛ چَمْبه، ۵۱٬۲۲۴؛ هونه، ۶٬۶۰۴؛ بته، ۲۳٬۰۰۳، هیجی، ۶٬۲۸۴؛ کیلبه، ۲۲٬۷۹۹؛ لله، ۹٬۷۷۳؛ لونگودا، ۱۱٬۸۰۹؛ مامبیلا، ۱۹٬۳۸۴؛ مومویه، ۷۹٬۲۷۲؛ وره، ۱۰٬۸۶۶؛ وُرکون، ۲۳٬۴۷۲؛ و مَرغی ۱۵۱٬۲۲۳ نفر بوده است. در ضمن گروههایی از افراد قبایل هوسا، کنوری، چمبه و مرغی بیرون از مرزهای ایالتی ادماوهٔ نیجریه، ولی داخل سرزمین ادماوهٔ قدیم سکنیٰ دارند (EI2). شمار بت پرستان و افراد غیر مسلمان در ادماوه رو به کاستی نهاده است (همانجا؛ IA, I/348).

نام ادماوه از نام مودیبو ادمه[2] فرمانروای امیرنشین مسلمان فولانی مشهور به «جهاد» فولانی (حک ۱۸۰۹- ۱۸۴۸م) اخذ شده است (همانجا؛ هاگبن، 189؛ EI2). مودیبو در زبان فولانی به معنای معلم است (همانجا)، زیرا مودیبو ادمه مدتی در بورنو به تحصیل پرداخته، و معلم شده بود (فیشر، 370).

سرزمینی که در شمال رود بنوئه و در اراضی نیجریه و کامرون واقع شده، درگذشته تابع دولت سوکوتو بوده که در متون عربی به صورت سقطوا نوشته شده است («راهنما»، I/219؛ خانجی، ۱۷۷/۱). روایاتی وجود دارد مبنی بر اینکه قوم فولانی (فولبه) قرنها قبل از دوران جهاد به سرزمین ادماوه آمده‌اند. اینان رمه‌دارانی بودند که مذهب کهن و خویهای قبیله‌ای خویش را به کناری نهاده، در شهرکها سکنیٰ گزیدند و اسلام را پذیرا گشتند (دیویدسن، ۴۲۴). شمار آنها در ۱۹۸۳م جمعاً ۱۶٬۸۹۰٬۰۰۰ نفر بوده است که حدود ۱۰ میلیون نفرشان در نیجریه سکنیٰ دارند. اینان عمدتاً به زبان فولفولدی سخن می‌گویند. چنین به نظر می‌رسد که اجداد این گروه در هزارهٔ نخست میلادی از صحرا به این نواحی نقل مکان کرده باشند. آنها در سدهٔ ۱۹م دولتهای فوتا- جالون، فوتا- تورو، ماسینا، سوکوتو و ادماوه را تشکیل دادند. کار اصلی این گروه دامپروری، پارچه بافی، تهیهٔ چرم و تولید رنگ برای صباغی چرم بوده است. فولبیهای کوچنده به پرورش دام و کشاورزی و فولبیهای یکجانشین تنها به کار کشاورزی اشتغال دارند. اینان پیرو دین اسلامند، ولی در بعضی از گروههای کوچنده پرستش روح نیاکان و پرستش طبیعت باقی است («راهنما»، II/522-523). در آغاز سدهٔ ۱۹م جنبش بزرگ انقلابی فولانی به رهبری عثمان دَنْ فودیو (عثمانو به فودویه = عثمان بن فودی) آغاز گردید. فودیو یا فودی در زبان فولانی به آموزگار مسلمان والامقام گفته می‌شد (دیویدسن، ۴۲۷). عثمان و یارانش به امر اصلاح حکومت و پایان دادن به سوء استفاده‌ها توجه فراوان داشتند. آنان خواستار حکومت بر پایهٔ اصول و تعالیم اسلامی و تهذیب اخلاق بودند (همانجا) که در نتیجهٔ آن انقلاب دولتی پدید آمد و ابتدا فومبینا نامیده شد، ولی بعدها به سبب ارتباط با نام آدَمه، ادماوه نام گرفت. ادمه به جهادی که از سوی عثمان دن فودیو اعلام شده بود، پیوست («راهنما»، I/219). عثمان در ۱۸۰۶م پرچمی با چند مجاهد به مودیبوادمه داد تا به زادگاه خود برود و جهاد را در آن سرزمین آغاز کند (EI2؛ فیشر، 370). وی موفق شد اتحاد دینی و قومی فولانیها را به

1. Gneisses
2. Modibbo Adama

انجام رساند. در نتیجهٔ اقدامات او بت پرستان ساکن شمال ادماوه مسلمان شدند، ولی گروهی از قبایل دیگر آیین مسیح را پذیرفتند (IA, I/348). چندی بعد عثمان، ادمه را به لقب لامیدوفومبینا (فرمانروای جنوب) ملقب ساخت («راهنما»، همانجا). ادمه ناحیهٔ ادماوه را در جهاد با سیاهان غیر مسلمان سودان فتح کرد. این جهاد به روایتی در ۱۸۰۶م، و به روایتی دیگر در ۱۸۰۹م روی داد و در نتیجهٔ آن قبایل محلی حاکمیت ادمه را گردن نهادند (همانجا؛ IA، همانجا). جهاد مزبور حدود ۴۰ سال ادامه یافت. مودیبوادمه به تسخیر سرزمینهای بت پرستان و برده گرفتن از آنان پرداخت و در این جهاد سواران فولانی پیروزی یافتند.

در ۱۸۳۸م مودیبوادمه پایگاه خود را از گورین به ریبادو در نزدیکی آن منتقل کرد و در ۱۸۴۱م شهر یولا را ــ که به معنای سرزمینِ برآمده در منطقه‌ای باتلاقی است ــ مرکز قرار داد (همانجا؛ EI^2). لشکرکشیهای مودیبو عمدتاً در شرق و شمال و به عبارت دیگر در منطقهٔ نفوذ فولانیها بود (فیشر، همانجا). وی شهرهای جدیدی مانند گاروآ و نیگائونده‌ره[1] را بنا نهاد (IA، همانجا) و سرانجام در ۱۸۴۸م در یولا درگذشت (همانجا؛ EI^2). محدودهٔ فرمانروایی او تا شرق نیجریه و شمال غرب کامرون گسترش یافت و همهٔ این مناطق ادماوه نامیده شد (IA، همانجا). پس از مرگ مودیبوادمه ۴ فرزندش جانشین او شدند، ولی نفاق و آشفتگی سبب ضعف دولتی شد که ادمه پدید آورده بود. پس از درگذشت مودیبوادمه به سبب همین آشفتگیها، یولا باجگزار سوکوتو شد (فیشر، همانجا). قدرت و نفوذ فرمانروا که به زبان محلی لامیدو نامیده می‌شد، به سبب افزایش نیروی تیول داران فولبه رو به ضعف نهاد، ولی در عهد چهارمین فرمانروا که زبیر (زبیرو) نام داشت (حک ۱۸۹۰-۱۹۰۱م) بار دیگر نیرو و نفوذ دولت فزونی گرفت («راهنما»، همانجا؛ هاگبن، 189).

منطقهٔ ادماوه در ۱۸۶۱م از سوی انگلیسها، و در ۱۸۹۴م از سوی آلمانها اشغال شد. متعاقب آن هیأتهای مذهبی کوشیدند تا مسیحیت را به زور در ادماوه گسترش دهند. در این میان جنبش قادیانی به رهبری میرزا غلام احمد که در میان مسلمانان به عنوان جنبش جدایی طلبانه شناخته شده بود، طرفدارانی پیدا کرد (IA، همانجا). در ۱۹۰۱م ادماوه بین نیجریه که تحت الحمایهٔ انگلیس بود و کامرون که تحت الحمایهٔ آلمان بود، تقسیم گردید و بوبو احمدو (امه دو) فرزند چهارم ادمه امیر شهر یولا شد (همانجا). زبیر در برابر نفوذ انگلیسها و آلمانها که به ادماوه حمله کرده بودند و در سالهای ۱۹۰۱-۱۹۰۳م اراضی آن را به تصرف آورده بودند، مقاومت کرد. در اوایل ۱۹۰۳م زبیر کشته شد و متعاقب آن مناطقی از سرزمین ادماوه به تصرف فرانسویان درآمد.

در سالهای ۱۹۰۷-۱۹۱۱م اراضی ادماوه میان دولتهای انگلیس، آلمان و فرانسه تقسیم شد («راهنما»، همانجا). ایالت یولا در سالهای ۱۹۱۴-۱۹۱۶م به میدان نبرد میان ارتشهای انگلیس و آلمان بدل گشت و متعاقب شکست آلمانها در جنگ جهانی اول به صورت مستملکهٔ بریتانیا و یکی از ایالات نیجریه درآمد (همانجا؛ IA, I/348). سال ۱۹۱۹م بخش مستملکهٔ انگلیس در نیجریه و بخش مستملکهٔ فرانسه در افریقای استوایی واقع شده بود (امین، ۱۱۶/۴). در ۱۹۲۲م جامعهٔ ملل ادارهٔ ادماوه را به دولتهای بریتانیا و فرانسه واگذاشت (IA، همانجا). کامرون بریتانیا نیز از ۱۹۲۲م کامرون فرانسه نام گرفت («راهنما»، I/219). در ۱۹۲۶م دو ایالت یولا و موری به یکدیگر پیوستند و استان بزرگ نیجریه را تشکیل دادند (IA، همانجا). بعدها این مناطق استقلال یافتند و دو کشور نیجریه و کامرون پدید آمد (امین، همانجا).

از زمان تسلط مودیبوادمه بر سرزمین ادماوه، فرمانروایان آن به ترتیب از این قرارند: مودیبوادمه، ۱۸۰۹-۱۸۴۸م؛ لووال[2]، ۱۸۴۸-۱۸۷۲م؛ سندا، ۱۸۷۲-۱۸۹۰م؛ زبیرو[3]، ۱۸۹۰-۱۹۰۱م؛ بوبواحمدو، ۱۹۰۱-۱۹۰۹م؛ ایا، ۱۹۰۹-۱۹۱۰م؛ محمدوآبا، ۱۹۱۰-۱۹۲۴م؛ محمدو بلولووال، ۱۹۲۴-۱۹۲۸م؛ مصطفی، ۱۹۲۸-۱۹۴۶م؛ احمدو، ۱۹۴۷م (هاگبن، 190-189؛ *بستانی*، ۱۹۷/۸).

در آغاز تأسیس دولت ادماوه جریان شکل گرفتن مناسبات اقطاعی در سرزمین مزبور مراحل نخستین را می‌گذرانید. منابع اصلی درآمد حکام و تیول داران فولبه عبارت بود از تولید مواد غذایی، بهرهٔ مالکانه از کشاورزان و دامپروران، غنایم جنگی و بهره‌کشی از کار بردگان. قشر بندی اجتماعی سرزمین ادماوه به مقیاسی وسیع با تبدلات قومی همراه بود. اواسط سدهٔ ۱۹م گروههای کثیری از ساکنان این منطقه غیر آزاد بودند («راهنما»، همانجا). ادماوه منبع ذخیرهٔ برده بود. اسیران نواحی دور دست در سیرالئون از برده داری فولانیها در ادماوه یاد کرده‌اند. باج و خراجی که به سوکوتو داده می‌شد، عمدتاً شامل برده بود و اغلب نمایندگان سوکوتو برای گرد آوردن بردگان به ادماوه می‌آمدند. گاه تقاضای خرید برده از داخل و خارج چندان فزونی می‌گرفت که فولانیها نیز اسیر و برده می‌شدند (فیشر، 371).

محصولات عمدهٔ ادماوه در شمال رود بنوئه عبارت است از ذرت، ارزن، برنج، بادام زمینی، بامیه و فلفل. کشاورزی منبع درآمد سیاهان است. گروهی نیز از راه گردآوری گیاهان مفید خودرو امرار معاش می‌کنند. در جنوب رود بنوئه جمعیت چندان زیاد نیست. رود بنوئه یکی از خطوط عمدهٔ مواصلاتی است و بجز آن راههای شوسه و مال رو نیز میان شمال و جنوب این ناحیه وجود دارد. از این راهها که در گذشته برای حمل عاج و بردگان مورد استفاده قرار می‌گرفت، امروزه برای حمل و نقل مواد صادراتی گوناگون مانند پنبه و سقز و غیره بهره برداری می‌شود. واردات این منطقه مصنوعات است (IA، همانجا).

اسلام دین فولانیها و بزرگ‌ترین دین مردم این سرزمین است (همانجا؛ EI^2). انقلاب ملهم از دین اسلام در ادماوه توانست شیوهٔ فرمانروایی غیر مردمی و ایستا را در سرزمین مذکور از میان بردارد (دیویدسن، ۴۲۸). با این وصف، چنانکه اشاره شد، هنوز در بعضی

---

1. Ngaoundere (Nyaunder) 2. Lauwal 3. Zubairu

گروههای کوچنده پرستش ارواح نیاکان و نیز پرستش طبیعت باقی است («راهنما»، II/523). مبلغان مسیحی نیز در این سرزمین فعالیت دارند که عمده‌ترین آنها گروههای تبلیغی فرقهٔ کلیسای برادران (آمریکایی)، در سرزمین قبایل بوره ـ مَرغی در شمال رود بنوئه، فرقهٔ سودان متحد (دانمارکی) در میان قبایل رودبار نشین بچمه در مغرب یولا هستند. ولی به رغم فعالیت مبلغان مسیحی، اسلام از مسیحیت نیرومندتر و شمار مسلمانان بیشتر است (IA, I/348; EI²).

زبان و لهجه‌های شرقی ادماوه از خانوادهٔ زبانهای نیجری ـ کنگویی است که در زئیر، سودان، جمهوری افریقای مرکزی، چاد، کامرون و نیجریه رایج است. شمار کسانی که به این زبان و لهجه‌های آن گفت و گو می‌کنند، در ۱۹۸۱م بیش از ۴ میلیون نفر بوده است. زبان و لهجه‌های شرقی ادماوه نخستین بار در ۱۹۵۵م توسط گرینبِرگ از لحاظ اصول تکوین طبقه‌بندی شدند که حدود ۱۵۰ لهجه را در بر می‌گیرد و به صورت دو گروه درآمده‌اند: گروه اول شمال کامرون و آن بخش از سرزمینهایی را در بر می‌گیرد که به نیجریه، چاد و جمهوری افریقای مرکزی ملحق شده‌اند. گروه دوم زبان و لهجه‌های شرقی است که عمدتاً در جمهوری افریقای مرکزی، زئیر و جنوب سودان رایج است («راهنما»، I/219). زبان ادماوه به ۱۴ گروه فرعی منقسم شده است (دربارهٔ این ۱۴ گروه، نک: همانجا). بعضی از زبانها و لهجه‌های فرعی فاقد خط و کتابت هستند، ولی در بعضی از آنها نوشته‌های دینی و نیز ترجمه‌هایی بر اصول الفبایی ارائه شده از سوی مبلغان مذهبی مسیحی وجود دارد (همانجا).

مآخذ: امین، حسن، *الموسوعة الاسلامیة*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ بستانی؛ خانجی، محمد امین، *منجم العمران فی المستدرک علی معجم البلدان*، قاهره، ۱۳۲۵ق/ ۱۹۰۷م؛ دیویدسن، بزیل، *افریقا*، تاریخ یک قاره، ترجمهٔ هرمز ریاحی و فرشته مولوی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نیز:
Afrika, entsiklopedicheskiĭ spravochnik, Moscow, 1986-1987; *Americana*; BSE²; BSE³; EI²; Fisher, H., «The Western and Central Sudan and East Africa», *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, 1984, vol. II; Hogben, S. J., *The Muhammadan Emirates of Nigeria*, London, 1930; IA; *Meyer*; WNGD.
عنایت‌الله رضا

اَدَنه، نک: *ذیل*، نیز دبا ۲، آدانا.

اَدْوار، نک: دور.

اَدْوار، جمع دور، اصطلاحی در نظام موسیقی قدیم ایران که گام در موسیقی کنونی جای‌گزین آن شده است. اگرچه نظام علمی موسیقی ایران از ادواری به دستگاهی تحول یافته است، ولی شواهدی وجود دارد که باقی ماندن آثاری از نظام ادواری را تأیید می‌کند. برای نمونه می‌توان به کاربرد نامهای قدیم آهنگها در ردیفهای سازی و آوازی کنونی اشاره کرد که برخی از آنها مانند خسروانی در آواز بیات ترک از دستگاه شور (معروفی، بیات ترک، ۴) و در دستگاه ماهور (همو، ماهور، ۱۰) یا نوروز با گونه‌های نوروز عرب، نوروز صَبا و نوروز خارا در دستگاه همایون (همو، همایون، ۱۸، ۲۰، ۲۱) و در دستگاه راست پنجگاه (همو، راست پنجگاه، ۳۴، ۳۶، ۳۷) یا راست و پنجگاه (فرصت، ۳۴)، می‌توانند یادگاری از گذشته‌های بسیار دور باشند (کریستن سن، ۵۰۷ـ۵۰۸). از همه مهم‌تر باقی ماندن گامهای باستانی ایران نظیر گام راست (برکشلی، شرح ...، ۲۲) و گام ۱۷ قسمتی صفی‌الدین ارموی (همان، ۱۳) است که مبتنی بر همان نظام ادواری قدیم بوده است و بر خلاف آنکه اختراع آن را به زارلینو[1] ایتالیایی نسبت داده‌اند، پیش از او در ایران وجود داشته است (همو، موسیقی ...، ۱).

ساختار نظام ادواری که سده‌های پیاپی در موسیقی ایران کارایی داشت، بر این اصل استوار شده بود که دو بعد (فاصله[2]) چهارگان و پنجگان در بین ابعاد (فواصل) متفق[3] یا ملایم، خوشایندتر و از لحاظ تأثیر در ایجاد آهنگهای موسیقایی، نقش آفرین‌تر است. این دو بعد را به علت اینکه به ترتیب از آنها ۴ و ۵ نغمهٔ ملایم استخراج می‌شود (مراغی، *جامع* ...، ۴۴)، ذی الاربع و ذی الخمس (همان، ۴۳ـ۴۴) یا الذی بالاربعه و الذی بالخمسه (فارابی، ۲۳۳) می‌نامیدند و برای آنها اقسامی قائل بودند.

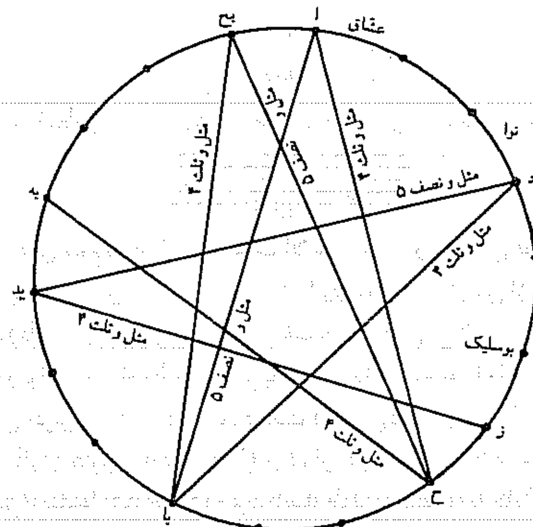
صفی‌الدین عبدالمؤمن ارموی در *الادوار* به معرفی ۷ قسم ذی الاربع (ص ۱۱) و ۱۲ قسم ذی الخمس (ص ۱۳) پرداخته که پس از وی، عبدالقادر مراغی قسم سیزدهمی به اقسام ذی الخمس اضافه کرده است (همان، ۷۸) و سرانجام علی جرجانی به این ۱۳ قسم، ۶ قسم دیگر افزوده، و شمار پنجگانهای مطبوع را به ۱۹ افزایش داده است (برکشلی، شرح، ۲۵ـ۲۸، *گامها* ...، ۹۹ـ۱۰۲). بدین‌ترتیب از اضافه یا اضافتِ این اقسام گوناگون، مجموعه‌هایی به دست می‌آمده که به نظر صفی‌الدین ارموی هشتاد و چهار [۱۲×۷] (ص ۱۱؛ نیز نک: مراغی، *شرح* ...، ۱۶۷) و به نظر مراغی نودویک [۱۳×۷] (همان، ۱۷۷، *جامع*، ۹۵) بوده است. به این مجموعه‌ها به دلیل تکرار نغمهٔ آغازین و به صورت هنگام[4] در پایان هر مجموعه، ادوار یا دوایر می‌گفته‌اند (صفی‌الدین، ۱۴؛ مراغی، همان، ۸۲، ۹۹)؛ ولی با اینکه ادوار جمع دور و دوایر جمع دایره در آثار موسیقی دانانی چون صفی‌الدین ارموی و عبدالقادر مراغی، ظاهراً به شکل هم معنی یا مترادف به کار رفته است، چنین به‌نظر می‌رسد که این دو اصطلاح، اختلاف دقیقی با هم داشته، و شاید ادوار به جای مفهوم و دوایر جای‌گزین مصداق بوده است، چنانکه صفی‌الدین ارموی دور عشّاق را به عنوان یکی از ادوار دوازده‌گانهٔ مشهور (ص ۲۶) معرفی می‌کند و نغمات مشکّلهٔ آن را در دایره‌ای نشان می‌دهد (ص ۲۰).

گفتنی است که ابعاد ملایم چهارگان و پنجگان به نوبهٔ خود از ابعاد جزئی تشکیل می‌شده است که آنها را با نمادهای طـ [= طنینی]، جـ [= مجنّب] و ب [= بقیه] نشان می‌داده‌اند. طنینی یا پردهٔ بزرگ[5] به نسبت $\frac{۹}{۸}$ و برابر با ۵۱ ساوار[6] و بقیه با نسبت $\frac{۲۵۶}{۲۴۳}$ معادل ۲۳ ساوار، همان نیم پردهٔ

1. Zarlino 2. interval 3. consonant 4. octave 5. major tone 6. savart (واحد بیان فاصلهٔ اصوات)

فیثاغورس موسوم به لیما [با نماد L] بوده است. مجنب را گاه پردهٔ کوچک $\frac{10}{9}$ هم ارز ۴۶ ساوار و گاه نیم پردهٔ بزرگ $\frac{16}{15}$ یا ۲۸ ساوار می‌گرفته‌اند و از اختلاف آن دو که تقریباً ۵ ساوار و با نسبت $\frac{81}{80}$ به نام کوما [با نماد C] مشهور بوده است، چشم‌پوشی می‌کرده‌اند (برکشلی، همان، ۲۲، ۲۷، ۹۷-۹۸).

بدین‌قرار آرایش ادوار مشخص می‌شده است، چنانکه دور عشاق از ترکیب یا اضافهٔ قسم اول ذی‌الخمس (ط ب ط ط) به قسم اول ذی الاربع (ب ط ط) به دست می‌آمده، و جمعاً از ۲ بقیه و ۵ طنین تشکیل می‌شده است (مراغی، همان، ۸۳، ۸۷). پس دور عشاق را می‌توان اینگونه نشان داد: ط ب ط ط ب ط ط و با آوانویسی ابجدی قدیم: ا، د، ز، ح، یا، ید، یه، یح، و به نت: دو، ر، می، فا، سل، لا، سی بمل، دو (خالقی، ۲۱۶) که اگر شاهد سل باشد، چنین آوانگاری می‌شود (برکشلی، همان، ۱۰۵):



دایرهٔ اول

(نقل از *الادوار* ارموی، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی، شم ۱۵۶۶)



ادوار دارای تقسیمات فرعی گوناگون بوده است. در درجهٔ اول ادوار مشهوری بوده که قدما به مناسبت تشبیه نغمات مرواریدها بدانها شدود می‌گفته‌اند (مراغی، همان، ۹۹) و شامل ۱۲ دور بوده است، بدین قرار: عشاق، نوا، بوسلیک، راست، عراق، اصفهان، زیرافکند، بزرگ، زنگوله، راهوی، حسینی و حجازی (مراغی، همان، ۱۱۱، ۱۴۵، شرح، ۲۴۲، ۳۱۰؛ صفی‌الدین، ۲۶)؛ سپس آوازات ستّه یا ۶ آوازه به این شرح: گواشت، کردانیا، نوروز، سلمک (به نام موسیقی‌دان ایرانی و معاصر هارون الرشید، نک: فارمر، 106)، مایه، شهناز (صفی‌الدین، ۲۹؛ مراغی، جامع، ۱۲۹، ۱۳۵)؛ سرانجام شعبات بیست و چهارگانه با این نامها: دوگاه، سه‌گاه، چهارگاه (با انواع چهارگاهات)، پنج‌گاه، عشیرا (با ده نغمه)، نوروز عرب، ماهور، نوروز خارا، بیاتی، حصار، نهفت، عُزّال، اوج، نیرز [= نیریز] (با دو نوع: صغیر و کبیر)، مبرقع، رکب، صبا، همایون، زاولی، اصفهانک، بسته‌نگار، نهاوند، خوزی، محیّر (همان، ۱۳۹-۱۴۶، ۱۶۳).

مآخذ: برکشلی، مهدی، *شرح ردیف موسیقی ایران*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ همو، *گامها و دستگاههای موسیقی ایرانی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *موسیقی دورهٔ ساسانی*، تهران، ۱۳۲۶ش؛ خالقی، روح‌الله، *نظری به موسیقی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ صفی‌الدین ارموی، *الادوار*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ فارابی، *الموسیقی الکبیر*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ فرصت، محمد نصیر، *بحور الالحان*، بمبئی، ۱۳۳۲ق؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ مراغی، عبدالقادر، *جامع الالحان*، به‌کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *شرح ادوار صفی‌الدین ارموی*، به‌کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۰ش؛ معروفی، موسی، «ردیف هفت دستگاه موسیقی ایران»، همراه *شرح ردیف موسیقی ایران* (نک: هم، برکشلی)؛ نیز:

Farmer, H.G., *A History of Arabian Music*, London, 1967.

تقی بینش

اَلْاَدْوار، یکی از معتبرترین مآخذ موسیقی دوران اسلامی ایران، تألیف صفی‌الدین عبدالمؤمن [بن یوسف] بن فاخر ارموی (د ۶۹۳ق) بزرگ ترین موسیقی‌دان و موسیقی‌شناس ایران بعد از فارابی.

هرچند عبارت «فقد امرنی من یجب علیّ امتثال اوامره» که در آغاز *الادوار* (ص ۸۹) دیده می‌شود، نشان می‌دهد که صفی‌الدین به عللی از ذکر نام آمر، خودداری کرده است، ولی نسخهٔ خطی مورخ ۷۳۴ق آکسفرد، او را «هو مولانا ملک الفضلاء... الخواجه نصیر الملة و الحق و الدین»، یعنی خواجه نصیرالدین طوسی دانشمند معروف ایرانی (د ۶۷۲ ق) معرفی می‌کند (نک: خشبه، ۸۶-۸۷). اینکه صفی‌الدین ارموی به تشویق یا دستور خواجه نصیرالدین طوسی به تألیف *الادوار* پرداخته باشد، بر اساس «خبر واحد» یا ذکر آن تنها در یکی از نسخه‌های *الادوار*، نمی‌تواند مسلّم و قطعی تلقی شود، اما ارتباط صفی‌الدین و خواجه با دستگاه هولاگو چنین امری را پذیرفتنی جلوه می‌دهد، به ویژه اینکه پس از فتح بغداد به دست هولاگو و کشته شدن مستعصم آخرین خلیفهٔ عباسی (۶۴۰-۶۵۶ق)، صفی‌الدین توانست با هنرنمایی خود مورد توجه قرار بگیرد و به حدی با خاندان جوینی از جمله شمس‌الدین محمد وزیر هولاگو مربوط شود که تربیت و آموزش بهاءالدین محمد (د ۶۷۸ق) و شرف‌الدین هارون (د ۶۸۵ق) دو فرزند وزیر بر عهدهٔ او محول گردد. از سوی دیگر خواجه نصیرالدین طوسی تا آن حد دوستدار و آشنا به موسیقی بوده است که تألیف اثری در علم موسیقی را به او نسبت داده‌اند (نک: فارمر، «تاریخ...[1]»، 226)، و قطب الدین شیرازی (د ۷۱۰ ق) مؤلف *درة التاج* را که بخشی در موسیقی دارد، یکی از بهترین شاگردان او دانسته‌اند (همو، «دوره‌های ایلخانی...[2]»، 2796)، و در ترکیه ساختن نوعی ساز بادی به اسم مهتر دودوک[3] را کار خواجه نصیر می‌دانند (همو، «تاریخ»، 226-227، «مطالعاتی...[4]»، II/650-651).

هر چند ایجاز و اختصار و اینکه صفی‌الدین ارموی سعی کرده است

1. *A History*... 2. «Īl-Khānid...» 3. düdük 4. *Studies*...

مطالب و مسائل مهم یا بنیادین موسیقی نظری را در قالب عبارات و جملات کوتاه بریزد، مزیتی برای کار او محسوب می‌شود، اما در برابر، استفاده از این اثر گرانقدر را متعسّر کرده است، بدین سبب شرحهایی بر آن نوشته‌اند که بعضی از آنها مانند شرح کاشانی (شرح در ۷۴۶ ق)، شرح صیرفی تبریزی (د ۷۴۲ یا ۷۵۳ق)، شرح سمرقندی (شرح در ۷۹۸ق) و شرح مبارک شاه (نک: دانش پژوه، ۸۹-۹۰) از نظر قدمت حائز اهمیت است و مخصوصاً شرح عبدالقادر مراغی (د ۸۳۸ ق) چون به فارسی است و غیر از تفصیل، ضمایمی مانند فوائد عشره دارد، از امتیاز قابل ملاحظه‌ای برخوردار است (نک: بینش، ۳۶-۳۷).

احتمال دارد *الادوار* کتابی درسی بوده، و یا دست کم اندکی پس از تألیف، مورد توجه و مراجعهٔ اهل فن قرار گرفته بوده است، زیرا عبدالقادر مراغی در ضمن شرحی که از قضیهٔ شرط بندی خود در ۷۷۸ق در تبریز و محضر سلطان جلال‌الدین حسین جلایری (۷۷۶- ۷۸۴ق) می‌دهد، به حضور شارحان *ادوار* و کسانی مثل عبیدی، سعدالدین کوچک و عمرتاج خراسانی که بر *الادوار* صفی‌الدین شرح نوشته بودند، اشاره می‌کند (*جامع الالحان*، ۲۴۳).

از *الادوار* صفی‌الدین نسخه‌های خطی متعددی شناخته شده است که بعضی از آنها مانند نسخهٔ مورخ ۶۳۳ ترکیه و ۷۲۶ مصر یا نسخهٔ ۷۲۷ق به خط عبدالکریم سهروردی با داشتن تاریخ تحریری نسبتاً نزدیک به زمان مؤلف از اصالت و اعتبار خاصی برخوردارند (نک: خشبه، ۸۵).

خلاصهٔ مندرجات فصول ۱۵ گانهٔ *الادوار* بدین‌شرح است:

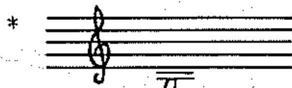
فصل اول در تعریف نغم (نغمه‌ها[1]) و اینکه نغمه صدایی است با کشش زمانی محدود و در عین حال «محنون الیه بالطبع» (ص ۹۱) یا ملایم طبع (مراغی، شرح...، ۹۰) و اشارهٔ زودگذری به حدّت و ثقل یا زیری و بمی صدا.

فصل دوم در تقسیم دساتین (= دستانها[2]) یا پرده‌های ۱۷ گانه‌ای که به نظر صفی‌الدین ارموی در وتر[3] واحد یا یک سیم وجود داشته، و بر روی هم الذی بالکل (هنگام[4]) از آنها تشکیل می‌یافته است (ص ۹۱- ۱۰۵).

نشان دادن پرده‌ها یا نغمه‌ها با حروف ابجد چنانکه در *الادوار* دیده می‌شود، پیش از صفی‌الدین ارموی سابقه داشته، و از جمله یعقوب بن اسحاق کندی (د ۲۶۰ ق) در آثار خود نغمه‌های عود را در الذی بالکل الاول (اکتاو اول) از «ا» (الف) تا «ل» به ترتیب ابجدی نشان داده، و همانها را در الذی بالکل الثانی (اکتاو دوم) تکرار کرده است، سپس فارابی (د ۳۳۹ق) به جای تکرار، در هنگام دوم (اکتاودوم) حروف ابجد از «م» به بعد را ادامه داد و سرانجام ابن زیلهٔ اصفهانی به جای تسلسل در حروف ابجد به مفهوم عددی آنها توجه کرد و بعد از «ی» (= ۱۰) به ترتیب «یا» (= ۱۱)، «یب» (= ۱۲) تا «یح» را برای اکتاو اول به کار برد (یوسف، مقدمه، ۱۲). از این رو می‌توان گفت صفی‌الدین ارموی هم از همین روش استفاده کرده، و نغمه‌های اکتاو اول را از «ا» تا «یح» و نغمه‌های اکتاو دوم را از «یح» تا «له» نشان داده است (ص ۱۰۴- ۱۰۵). بنابر این از لحاظ موسیقی تطبیقی (آنطور که شارحان *شفا* نوشته‌اند) این نغمه‌ها بدین شرح خواهد بود:

الف	sol *	ی	réd
ب	sol#	یا	ré
ج	lad	یب	mib
د	la	یج	mid
ه	sib	ید	mi
و	sid	یه	fa
ز	si	یو	fa#
ح	do	یز	sold
ط	do#	یح	sol

در اینجا مطلق بم مساوی سُل فرض شده است (یوسف، حاشیه، ۱۴۸).



فصل سوم با عنوان «فی نسب الأبعاد» یکی از مهم‌ترین فصلهای کتاب صفی‌الدین به شمار می‌رود، زیرا وی در این فصل پس از تعریف بعد (فاصله[5]) به صورت «مجموع نغمتین مختلفتین فی الحدّة و الثقل» یا دو نوایی که از لحاظ زیر و بمی با هم فرق داشته باشند، ابعاد اصلی و نقش آفرین زمان خود را مورد بحث قرار می‌دهد. از آنجا که در آن روزگاران هنوز بسامد (تواتر[6]) و شمارهٔ ارتعاشها در ثانیه به عنوان ممیز فاصله‌ها، شناخته نشده بود، فاصلهٔ طولی پرده‌ها یا جایگاه[7] نغمه‌ها روی وتر (تار، رشته، سیم) و دستهٔ ساز در نظر گرفته می‌شد. در این روش یا نظام[8] بنابراین بود که بعد از حلق[9] یا حنجرهٔ انسان[10]، کامل‌ترین آلات موسیقی، عود است (مراغی، *جامع الالحان*، ۱۹۸) که چون نمونهٔ متعالی سازهای رشته‌ای یا زهی[11] محسوب می‌شد، لذا با دید تجریدی به «وتر واحد» (ص ۹۳) تشخص می‌بخشیدند و نه تنها تمام سازهای رشته‌ای یا زهی، بلکه سازهای بادی[12] و به طور کلی همگی آلات موسیقی را بر آن مبنا می‌سنجیدند.

صفی‌الدین به طور کلی ابعاد را به دو دستهٔ متفق و متنافر[13] (خوشایند و ناخوشایند) تقسیم می‌کند (ص ۱۰۷) و مهم‌ترین یا کارآراترین ابعاد متفق را بدین شرح ذکر می‌کند:

الذی بالکل (هنگام، اکتاو)	$\frac{2}{1}$	الف-یح	do-do
الذی بالخمس[14] (پنجگان)	$\frac{3}{2}$	الف-یا	do-sol
الذی بالاربع[15] (چهارگان)	$\frac{4}{3}$	الف-ح	do-fa
طنینی (ط)	$\frac{9}{8}$	الف-د	do-ré
مجنّب (ج)	$\frac{10}{9}$	الف-ج	do-réd

1. notes 2. frets 3. chord 4. octave 5. interval 6. frequency 7. position 8. system 9. pharynx 10. laryngx 11. chordophones 12. aerophones 13. dissonant 14. pentachord 15. tetrachord

بقیه (ب) ۲۰/۱۹ الف-ب do-réb

الذی بالکل، الذی بالخمس، الذی بالاربع، (الف)، (مشط)

فصل چهارم در عواملی است که موجب تنافر[1] ابعاد می‌شود. مانند جمع شدن «ابعاد ثلاثهٔ لحنیه» یعنی طنینی و بقیه، مجنب در بعد ذی‌الاربع (ص ۱۱۷-۱۲۰).

فصل پنجم با عنوان «فی التألیف الملایم» (همانجا) به تألیف[2] یا ساختن نواهای خوشایند اختصاص دارد و صفی‌الدین ارموی آنها را عبارت می‌داند از ۷ قسم ذی‌الاربع و ۱۲ قسم ذی الخمس که طبقهٔ اول و طبقهٔ دوم نامیده است (ص ۱۲۱-۱۴۶).

فصل ششم که در حقیقت پی‌آمد فصل قبل به شمار می‌رود، در ادوار و نسبتهای آنهاست (ص ۱۴۷). به این معنی که از اضافه یا ترکیب آن اقسام هفت‌گانهٔ ذی الاربع با دوازده گانهٔ ذی الخمس ۸۴ (=۱۲×۷) دایره (ص ۱۴۷-۱۴۸) به وجود می‌آید که هر کدام همانند گام از دوری تشکیل یافته‌اند (ص ۱۵۶). به عنوان مثال دور بزرگ از اضافهٔ قسم ششم طبقهٔ اول (ذی الاربع) به قسم دهم از طبقهٔ دوم (ذی الخمس) تولید می‌شود (ص ۲۷۵):

دور بزرگ (طبقهٔ اول)

ج و ح ی یا ید یو

ا ج ط ج ج ب ط ج ج م

همان دور با نغمه‌نگاری در نظام صفی‌الدین (گام ۱۷ قسمتی):

do réd mid fa sold sol la la do

و در گام ۲۴ قسمتی:

do rép mip fa solp sol la si do

(خالقی، ۲۱۶).

صفی‌الدین به قسم سیزدهمی هم از اقسام طبقهٔ دوم یا ذی الخمس اشاره می‌کند که به عنوان «سهل» بودن (ص ۱۲۲-۱۲۳) استخراج آن را به قول عبدالقادر مراغی «موقوف طلب طلبه» کرده است (*جامع الالحان*، ۷۸).

فصل هفتم دربارهٔ «اصطخاب وترین» (ص ۲۲۹) به همنوایی[3] یا کوک[4] مربوط می‌شود، زیرا اصطخاب در لغت به معنی «به هم بانگ کردن» است (زوزنی، ۳۴۵/۲) و از توضیحی که صفی‌الدین ارموی دربارهٔ اصطخاب دو وتر می‌دهد، معلوم می‌شود که همین مفهوم را اراده کرده بوده است. به همین سبب به دشواری آن اشاره می‌کند و می‌گوید برای مبتدی «اصطخاب الاوتار» در عمل دشوارتر است (ص ۸۹)، چه وتر واحد نیازی بدان ندارد (ص ۸۹-۹۰).

سپس صفی‌الدین ارموی به عنوان مثال استخراج دور اول یا گام عشاق را ذکر می‌کند و هماهنگی پرده‌های (دساتین) دو وتر را در این دور شرح می‌دهد که مجموع آنها در دو وتر، ۱۰ پرده با اسامی انگشتهاست که در دو وتر زیر ومثنیٰ (سیم چهارم و سوم در عود از طرف بم) بدین قرار خواهد بود:

(مطلق) sib، (سبابه) یح do، (بنصر) کا ré، (خنصر) کب mib

وتر مثنیٰ [سیم سوم]

وتر زیر [سیم چهارم]

کب mib، کد fa، کح sol، کط lab، لب sib

(ص ۲۳۲؛ خالقی، همانجا).

فصل هشتم را که دربارهٔ عود[5] است، می‌توان نموداری از کارآرایی و شهرت این ساز در روزگار صفی‌الدین تلقی کرد (ص ۲۳۱-۲۳۳)، همچنان که ابن سینا در *شفا* (ص ۱۴۵-۱۴۸) و ابن زیله در *کافی* (ص ۷۵-۷۷) به این ساز توجه خاصی مبذول داشته‌اند و خوارزمی آن را همان بربط، ساز اصیل ایرانی دانسته است (ص ۲۳۸). عود در گذشته‌های دورتر فقط ۴ وتر به اسامی بم، مثلث، مثنیٰ و زیر داشته که فارابی به قول عبدالقادر مراغی (همان، ۱۰۸) وتر پنجمی به نام حادّ بدان افزوده است.

صفی‌الدین به «دساتین» یا پرده‌های عود اشاره‌ای دارد که مبتنی بر همان روش اصابع (انگشتی) یعنی نامیدن آنها به نام انگشتان دست است (همانجا).

حاد	لو	له	لد	لج	لب	لا	ل	کط
زیر	کط	کح	کز	کو	که	کد	کج	کب
مثنیٰ	کب	کا	ک	یط	یح	یز	یو	یه
مثلث	یه	ید	یج	یب	یا	ی	ط	ح
بم	ح	ز	و	ه	د		ب	ا
	خنصر	بنصر	وسطای زلزل	وسطای فرس	سبابه	مجنب	زائد	مطلق

مشط (خرک یا سیم‌گیر)

(همانجا).

فصل نهم در «اسماء الادوار المشهورة» است. صفی‌الدین ارموی درآغاز این فصل می‌گوید که موسیقی دانان ادوار را شدود (شدها) ــ به قول عبدالقادر مراغی به مناسبت «تشبیه نغمات به لآلی و تشبیه وضع مخصوص آن به نظم» (نک: *جامع الالحان*، ۹۹) ــ می‌نامند و سپس ادوار دوازده‌گانه‌ای را که در آن زمان کارآرایی داشته است، نام می‌برد (ص ۲۳۵) و به اینکه هر کدام دایرهٔ چندمی از دوایر ۸۴ گانه است، اشاره می‌کند و در جدولی چگونگی استخراج آنها را بر روی وتر نشان می‌دهد (ص ۲۳۶-۲۴۰). آنگاه می‌گوید برخی از ادوار را آوازه یا آواز (بر حسب اختلاف نسخه‌ها) می‌نامند و برخی دیگر از ادوار نام ویژه‌ای ندارند و به صورت دایره‌ای مرکب از اقسام ذی الاربع و ذی الخمس خوانده می‌شوند و با ذکر اسامی «آوازات ستّه» و پرده‌های آنها در عود این فصل را به پایان می‌رساند (ص ۲۴۱-۲۴۶).

فصل دهم در این زمینه است که ادوار غالباً دارای نغمه‌های مشترکی هستند، چنانکه دایرهٔ عشاق و نویٰ (= نوا) و بوسلیک

1. dissonance 2. composition 3. accord 4. accordatura 5. lute

نغمه‌های مشترک دارند و می‌توان «تشارک نغم الادوار» را در شکل دقیق و جالب توجهی که در *الادوار* دیده می‌شود، مشاهده کرد (ص ۲۴۷ـ۲۴۸).

فصل یازدهم شامل طبقات ادوار و جدولهای دوازده‌گانهٔ مربوط به آنهاست، با این توضیح که منظور از طبقات چگونگی قرار گرفتن ادوار در غیر موضع آنهاست و شمارهٔ طبقات همانند نغمات بالغ بر ۱۷ می‌شود (ص ۲۴۹ـ۲۵۲).

فصل دوازدهم اصطحاب الغیر المعهود (ص ۲۷۷ـ ۲۷۸) که می‌توان آن را تا حدی نظیر چپ کوک در تار و سه تار دانست، یا کوکهای ابتکاری استادانی نظیر علی‌اکبر شهنازی.

با فصل سیزدهم در ایقاع[1] در حقیقت به بخش دوم *الادوار* می‌رسیم، زیرا موسیقی‌دانان قدیم دانش موسیقی را شامل دو مبحث اصلی می‌دانستند: تألیف، یعنی بحث در چگونگی نغمه‌ها و ایقاع، یا بحث دربارهٔ زمان بین نغمه‌ها یا کشش زمانی (نک: ابن سینا، ۹)؛ بدین قرار چنانکه صفی‌الدین در پایان فصل پیش یادآور شده، در این فصل به بیان «طرفاً من علم الایقاع» (ص ۲۷۸) پرداخته است. اشارهٔ گذرایی به این نکتهٔ دقیق هنری دارد که تشخیص وزن و همسانی زمان در ادوار ایقاع امری است طبیعی یا مرهون به داشتن استعداد، به اضافه این استعداد در همه یکسان نیست. چنانکه دیده شده است کسانی با وجود کوشش بسیار نتوانسته‌اند توفیق کامل حاصل کنند (ص ۲۷۹). صفی‌الدین ارموی مانند دیگر موسیقی‌دانان بزرگ قدیم نقره را که در لغت به معنی یک بار کوبش است و جمع آن نقرات را به عنوان اصطلاحی به جای ضرب[2] به کار برده است. از دیدگاه او نقره معادل حرکت در ادای «اتانین» یا محسوب می‌شود. به این معنی که سبب خفیف تَنْ ۲ نقره ، سبب ثقیل تَنَ ، وتد تَنَنْ ، فاصلهٔ صغری تَنَنَنْ است (همانجا) و زمان بین نقرات (نقره‌ها) چنین خواهد بود:

الف ـ در سبب ثقیل $\frac{1}{8}$ ، ب ـ در سبب خفیف $\frac{1}{4}$ ، ج ـ در وتد $\frac{3}{8}$،

د ـ در فاصلهٔ صغری $\frac{2}{4}$ یا $\frac{4}{8}$.

پایان بخش این فصل *الادوار* شرحی دربارهٔ «ضروب مشهوره» یا به عبارت دیگر وزنهای موسیقایی رایج در آن دوران است که صفی‌الدین ارموی با اشاره به رواج آنها نزد «ارباب هذه الصناعة» چنین ذکر می‌کند: ثقیل اول، ثقیل ثانی، خفیف ثقیل، رَمَل، خفیف رمل، هَزَج (ص ۲۸۶).

آنگاه ساختار این ادوار ایقاعی را شرح می‌دهد و برای هر کدام دایره‌ای می‌آورد (ص ۲۸۷ـ۳۰۷) که می‌توان چنین خلاصه کرد:

ثقیل اول ۱۶ نقره (۱۶ یکای زمانی) = تَنَنْ تَنَنْ تَنَنَنْ تَنْ تَنَنَنْ
۳ ۳ ۴ ۲ ۴

ثقیل ثانی مثل ثقیل اول با تفاوت در سکوتها = تَنَنْ تَنَنْ تَنْ: تَنَنْ تَنَنْ تَنْ
۳ ۳ ۲ ۳ ۳ ۲

خفیف ثقیل مثل ثقیل اول با اختلافی در سکوتها = تَنْ تَنَ تَنْ تَنَ: تَنْ تَنَ تَنْ تَنَ
۲ ۲ ۲ ۲ ۲ ۲ ۲ ۲

رمل ۱۲ نقره (۱۲ یکای زمانی) = تَنْ تَنْ تَنْ تَنْ تَنْ تَنْ
۲ ۲ ۲ ۲ ۲ ۲

خفیف رمل ۱۰ نقره = تَنَ تَنَنْ تَنَ تَنَنْ
۲ ۳ ۲ ۳

هزج مثل خفیف رمل با اختلاف سکوتی = تَنَنْ تَنْ تَنَنْ تَنْ
۳ ۲ ۳ ۲
(همو، ۲۸۶ـ۳۰۳).

این فصل با اشاره‌ای به ضرب فاختی در ۲۰ نقره و اینکه به عجم (= غیر عرب زبان) یا ایران اختصاص دارد و در آن کم آهنگ ساخته‌اند، به پایان می‌رسد (ص ۳۰۶ـ۳۰۷)، ولی از آنجا که عبدالقادر مراغی برای آن انواعی مانند فاختی صغیر، فاختی کبیر، فاختی زاید ذکر کرده است (*جامع الالحان*، ۲۲۱ـ۲۲۲)، معلوم می‌شود که مورد توجه یا علاقهٔ او بوده است و شاید، در اصل این ضرب از صدای فاخته (= قمری) الهام گرفته شده بوده است. در هر حال عبدالقادر مراغی همچون صفی‌الدین ارموی می‌گوید: «تصانیف ایشان [= قدما] در این زمان در آن دایره [= فاختی] مسموع نشد یا آنکه نساخته‌اند یا آنکه ساخته‌اند الا به سمع اهل این زمان نرسیده» (همان، ۲۲۲) و اضافه می‌کند: «لیکن این فقیر در این دور تصانیف کثیره ساخته‌ام» (همانجا).

فصل چهاردهم در تأثیر نغم خلاصه‌ای است از بحث مفصلی در اینکه آهنگهای موسیقی دارای آثاری می‌تواند باشد و حتی در مزاج انسان تأثیر ببخشد. از دیرباز و شاید متأثر از فلاسفهٔ یونان قدیم چنین تصور می‌شده است که هر کدام از وترهای چهارگانهٔ بم، مَثلث، مَثنیٰ و زیر با ۴ عنصر و اخلاط اربعه بستگی دارد و در نتیجه خواص و آثار آنها را خواهد داشت. زیر با آتش و صفرا، مَثنیٰ با هوا و خون، مَثلث با آب و بلغم، و بم با خاک و سودا (*رسائل*...، ۲۱۳/۱).

بنابر این اعتقاد به عنوان مثال آهنگهای بم یا نواهایی که با وتر بم نواخته می‌شد، سودا را برمی‌انگیخت و بر عکس جوشش خون را کاهش می‌داد (همانجا). از سوی دیگر چون آهنگها هر کدام در پرده‌ای و دوری اجرا می‌شد، آنها هم به تناسب حال و محل، چنین خواصی داشتند. از این رو صفی‌الدین ارموی با اشاره به لذت بخش بودن «شدود» یا ادوار (ص ۳۰۹) می‌گوید که عشاق و ابوسلیک و نوا ایجاد شجاعت و بسط (انبساط خاطر) می‌کند و موافق طبع ترک، حبشه، زنج (زنگبار) و سُکّان الجبال (اهالی کوهستان) است. در صورتی که بزرگ، راهوی، زیر افگند، زنگوله، حسینی، حجازی (یا حجاز)، موجد حزن و فتور می‌شود (همانجا).

فصل پانزدهم یا آخرین فصل *الادوار* از این جهت شایان اهمیت است که صفی‌الدین در آن با اشاره به روش نوازندگی یا «مباشرة العمل» (ص ۳۱۱)، نمونه‌هایی از نغمه‌پردازی قدیم را ارائه می‌کند. در این نمونه‌ها که شامل قطعاتی در نوروز، کواشت (گواشت، گوشت)، و دو طریقهٔ قدیمی در مجنب رمل، ثقیل اول مطلق می‌شود، نخست شعری را که مربوط بدان آهنگ است، زیر عنوان «صوت» (= شعر آهنگین) نقل می‌کند، سپس به تقطیع آن شعر از لحاظ هجایی[3] می‌پردازد و شمارهٔ نقره‌ها را «بالخط الهندی» یا با عدد، یک بار در زیر اجزای تقطیع شدهٔ شعر یا کلمات، و بار دیگر به صورت جداگانه می‌آورد و بدین ترتیب

1. rhythm 2. percussion 3. sylabic

می‌توان با استفاده از این داده‌ها، آن قطعات را به نغمه‌نگاری کنونی تبدیل کرد و تا حدی به بازسازی آنها دست یافت. اینکه صفی‌الدین در هر طریقه نام آهنگ و ضرب را مشخص کرده است، کمکی به شناخت زمینهٔ[1] آهنگها می‌کند همچنان که به وسیلهٔ آن اعداد هندی کشش زمانی نغمه‌ها به آسانی مشخص می‌شود، با عنایت به این نکته که باید برای آنها واحدی به عنوان کوچک‌ترین یا کوتاه‌ترین ضرب انتخاب کرد، مثلاً دولا چنگ یا چنگ.

از ۴ طریقه‌ای که صفی‌الدین ارموی به منظور ارائهٔ نمونه‌ای برای شیوهٔ نوازندگی ذکر کرده است، دو طریقهٔ آخری را که عنوان «قدیم» دارد، به سبب نداشتن نام آهنگ نمی‌توان تشخیص داد که در چه آهنگی اجرا می‌شده است و با کدام یک از آهنگهای کنونی در موسیقی ایرانی تطبیق می‌کند، ولی دو طریقهٔ دیگری که در آغاز آمده، چون در نوروز و کواشت (گواشت) بوده است، می‌توان یادگاری از گوشه‌های نوروز عرب، نوروز صبا و نوروزخارا در دستگاه همایون و راست پنجگاه (معروفی، «د ـ ه») یا راست و پنجگاه (فرصت، ۳۴) دانست. چنانکه گواشت هم به صورت گوشت در همان دستگاه نوا (همو، ۳۶) دیده می‌شود. نوروز در نظام ادواری قدیم یکی از آوازات ستّه یا ششگانه‌ای بوده که از پیوند یکی از انواع ذی الاربع (چهارگان) با ذی‌الخمس (پنجگان) به دست می‌آمده (مراغی، شرح، ۲۱۳) که به صورت زیر نغمه‌پردازی می‌شده است (برکشلی، ۳۱):

نمونهٔ آوانگاری قدیم و جدید

طنینی مُجنّب مُجنّب طنینی مُجنّب مجنب

ط ج ج ط ج ج

انگارهٔ نوروز قدیم (از آوازات سته)

عَـلَیٰ صَبـــکم یـــا حـاکِمیـَن تـــــر فـقـوُا

یـــــه ¦ یـب ی ¦ یـب ی ¦ ح

۱۲ ¦ ۶ ۶ ¦ ۶ ۶ ¦ ۱۲

(صفی‌الدین، ۳۱۳).







(خشبه، ۳۱۵-۳۱۶).

مآخذ: ابن زیله، حسین، *الکافی فی الموسیقی*، به کوشش زکریا یوسف، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابن سینا، *الشفاء، الریاضیات، جوامع علم الموسیقی*، به کوشش زکریا یوسف، قم، ۱۴۰۵ق؛ برکشلی، مهدی، *شرح ردیف موسیقی ایران*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ بینش، تقی، مقدمه بر *شرح ادوار* (نک: هم، مراغی)؛ خالقی، روح‌الله، *نظری به موسیقی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خشبه، غطاس عبدالملک، حاشیه بر *الادوار* (نک: هم، صفی‌الدین ارموی)؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ دانش پژوه، محمد تقی، *مداومت در اصول موسیقی ایران*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ *رسائل اخوان الصفاء*، بیروت، دارصادر؛ زوزنی، حسین، *المصادر*، به کوشش تقی بینش، مشهد، ۱۳۴۵ش؛ صفی‌الدین ارموی، *الادوار*، به کوشش غطاس عبدالملک خشبه و محمود احمد حفنی، قاهره، ۱۹۸۶م؛ فرصت شیرازی، نصیر، *بحور الالحان*، بمبئی، ۱۳۳۲ق؛ مراغی، عبدالقادر، *جامع الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *شرح ادوار*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۰ش؛ معروفی، موسی، «ردیف هفت دستگاه موسیقی ایرانی»، همراه *شرح ردیف موسیقی ایران* برکشلی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ یوسف، زکریا، حاشیه بر «جوامع علم الموسیقی» (نک: هم، ابن‌سینا)؛ همو، مقدمه بر *الکافی فی الموسیقی* (نک: هم، ابن زیله)؛ نیز:

Farmer, H., A *History of Arabian Music*, London, 1967; id, «Īl-Khānid and Timūrid Periods», *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1964, vol. VI; id, *Studies in Oriental Music*, Frankfurt, 1986.

تقی بینش

آدْوارِ سُلْطانی، کتابی در موسیقی به فارسی که نشان دهندهٔ پیوند موسیقی ایران و ترکیه است. مؤلف کتاب به درستی معلوم نیست و با آنکه نام شمس رومی چند بار در آن دیده می‌شود، در انتساب آن به وی تردید کرده‌اند، اما به دلیل شعری که در این کتاب آمده، و در یکی از مصراعهای آن نام «محمدخان» دیده می‌شود: «خدایگان ملوک جهان محمدخان»، چنین نظر داده شده است که بایستی در عهد سلطان محمد فاتح هفتمین فرد از سلاطین عثمانی (۸۴۷-۸۸۶ق، به تناوب) تألیف شده باشد (دانش پژوه، ۱۹-۲۰).

از *ادوار سلطانی* نسخه‌های متعددی از جمله نسخهٔ بادلیان، مجموعهٔ موزهٔ لندن و نسخهٔ پاریس در دست است، ولی چون این نسخه‌ها از لحاظ مندرجات و اشعار با هم اختلاف فاحشی دارند، به آسانی نمی‌توان دربارهٔ آنها داوری کرد. به عنوان مثال نام موسیقی‌دانهای بسیاری در این نسخه‌ها دیده می‌شود که با توضیحی همراه نیست و کسانی چون شیخ صفای سمرقندی، جنید دشتی و نصیرالدین اسکندرانی (نک: همو، ۱۹) به کلی ناشناس یا گمنام هستند.

در این میان نام هنرمندانی نظیر عبدالمؤمن (ظاهراً صفی‌الدین ارموی، د ۶۹۳ق/۱۲۹۴م)، عبدالقادر (ابن غیبی مراغی د ۸۳۸ق/۱۴۳۴م) و رضوانشاه (همانجا)، موسیقی‌دان معروف دربار سلطان حسین جلایری (۷۷۶-۷۸۴ق/ ۱۳۷۴-۱۳۸۲م) که عبدالقادر مراغی شرحی مفصل دربارهٔ شرط بندی با او را در ۷۷۸ ق در تبریز نوشته است (*جامع الالحان*، ۲۴۳-۲۴۴)، نیز در کتاب دیده می‌شود که از چهره‌های آشنا و سرشناس تاریخ موسیقی ایران به شمار می‌روند.

1.theme

مؤلف *ادوار سلطانی* در نامیدن اثر خود به این عنوان ظاهراً به کتاب *الادوار* صفی‌الدین ارموی نظر داشته است، ولی واژهٔ «ادوار» را با تحولی در معنی به کار برده است. صفی‌الدین ارموی چنانکه در کتاب *الادوار* توضیح داده است، ادوار[1] را به دور یا دورهایی که از ترکیب انواع هفتگانهٔ ذی الاربع (چهارگان[2]) یا طبقهٔ اول (نک: مراغی، شرح *ادوار*، ۱۵۵) و اقسام دوازده گانهٔ ذی‌الخمس (پنجگان[3]) یا طبقهٔ دوم (همان، ۱۵۶) به دست می‌آید، اطلاق کرده است. در نتیجه شمارهٔ ادوار از نظر صفی‌الدین ارموی بالغ بر ۸۴=۱۲×۷ می‌شده است (چ قاهره، ۱۴۷) که به قول عبدالقادر مراغی در اصل ذی الخمسها ۱۳ قسم بود که صاحب ادوار قسم سیزدهم را نانوشته و خالی گذاشته بوده، و عبدالقادر کامل کرده‌است (همان، ۱۵۷، ۱۷۷).

صفی‌الدین ارموی با دقت شایان تحسینی ساختار نغمگی این اقسام هشتاد و چهارگانه را شرح داده، و برای اینکه مفهوم موسیقایی آنها محسوس‌تر شود، هر کدام را به صورت دایره‌ای نشان داده است (خطی، ۱۶- ۱۹) که عبدالقادر مراغی بعد از او یک جا با جداول پنجگانه و جای دیگر با هفت دایره (همان، ۱۶۸-۱۷۳) نشان داده است. دو اصطلاح «دایره‌ودور» که به‌ترتیب به دوائر و ادوار جمع‌می‌بسته‌اند، تقریباً همان گام[4] است، زیرا گام هم عبارت از نتهایی است که به توالی یکدیگر می‌آید و چون حلقه‌ای به هم می‌پیوندند. پس بدین ترتیب واژهٔ ادوار در نام این رساله با توسع در معنی به کار رفته است و در حقیقت باید آن را به مفهوم آهنگها گرفت. واژهٔ سلطانی هم ظاهراً معنی درباری دارد و بر روی هم ادوار سلطانی آهنگهای سلطنتی[5] بوده‌اند که در دربار عثمانی اجرا می‌شده است؛ مانند خسروانیهایی که به باربد موسیقی‌دان دورهٔ ساسانی و معاصر خسروپرویز نسبت می‌دهند.

با آنکه میان نسخه‌های *ادوار سلطانی* اختلاف بسیاری وجود دارد، این کتاب نمودار پیوند موسیقی ایران و عثمانی (ترک) است و از این حیث مأخذ قابل استفاده و شایان توجهی محسوب می‌شود. به عنوان مثال *ادوار سلطانی* نشان می‌دهد که بر اثر داد و ستد فرهنگی چگونه موسیقی سنتی ایران در موسیقی ترک نفوذ کرده است، چنانکه: عمل، ثقیل، خفیف، تصنیف، راست، عراق، دوگاه، رهاوی، سلمک، گردانیه، بسته نگار، بزرگ، نشابورک، نهفت، سبز اندر سبز، حسینی، مبرقع، نوا، عشاق و شمار بسیار دیگری اصطلاح موسیقی ایرانی در آن دیده می‌شود (نک: دانش‌پژوه، ۱۹)؛ مخصوصاً سبز اندر سبز یادآور یکی از آهنگهای باستانی منسوب به باربد موسیقی‌دان مشهور دورهٔ ساسانی است که آن را لحن نهم از سی لحن باربد ذکر کرده‌اند (*برهان قاطع*، ۱۰۸۱، ۱۲۰۷-۱۲۰۸) و رواج آن تا زمان تألیف یا تحریر نسخهٔ *ادوار سلطانی* بسیار جالب توجه است.

در این کتاب «نغمه پردازی» یا «نت نویسی» به روش کهن ایرانی به کار رفته است. بدین‌ترتیب که نام هرنت بر حسب حروف ابجد نوشته شده است و زمان کشش آن را زیر هر حرف به صورت عدد افزوده‌اند (ص ۴-۵، جم).

ناگفته نماند که در میان اسامی آهنگهایی که در *ادوار سلطانی* ذکر شده است، نمونه‌های قابل تردیدی وجود دارد که باید حمل بر عدم دقت ناسخ در کتابت کرد.

مآخذ: *ادوار سلطانی*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «ادوار سلطانی»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۵-۱۳۵۶ش، شم ۱۷۳-۱۷۴؛ صفی‌الدین ارموی، *الادوار*، نسخهٔ خطی شم ۵۸۶ کتابخانهٔ دانشکدهٔ الٰهیات مشهد؛ همو، همان، به کوشش غطاس عبدالملک خشبه و محمود احمد حفنی، قاهره، ۱۹۸۶م؛ مراغی، عبدالقادر، *جامع الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، شرح *ادوار*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۰ ش.

تقی بینش

اَدْوِیه، نک: داروشناسی.

اَدْهَم، خلیل، نک: الدم.

اَدْهَم، میرزا ابراهیم (د ۱۰۶۰ق/۱۶۵۰م)، فرزند میرزا محمد رضی آرتیمانی، از شعرای شیعهٔ مذهب و قلندروش عصر صفویه. او در آرتیمان تویسرکان به دنیا آمد (صدیق حسن‌خان، ۴۱؛ پارسا، ۶۴۷). با توجه به درگذشت وی (۱۰۶۰ق) و اینکه در هنگام مرگ ۴۰ سال داشت (گلچین معانی، ۷۷)، می‌توان گفت که در حدود سال ۱۰۲۰ق/۱۶۱۱م زاده شده است. ادهم در خانواده‌ای اهل شعر و ادب پرورش یافت. پدر وی میر محمد رضی از شاعران صوفی مشرب بود که در اصفهان به جمع میرزایان دفتر شاه عباس اول درآمد و سپس با زنی از خاندان صفوی ازدواج کرد؛ از این روی میرزا ابراهیم ادهم از جانب مادر صفوی بود (نک: آزادبلگرامی، ۸۴؛ سیدعلی حسن‌خان، ۱۷۹؛ صفا، ۵(۲)/۱۰۶۹-۱۰۷۰).

از تحصیلات او اطلاع چندانی در دست نیست، جز آنکه چندی نزد میر محمد باقر داماد استرابادی اصفهانی شاگردی کرد (گلچین معانی، همانجا) و سپس رهسپار هند شد و به پایمردی حکیم داوود، معروف به تقرب خان، از امرای عهد شاه جهان، به دربار راه یافت (نصرآبادی، ۳۵۹؛ آزاد بلگرامی، همانجا؛ آرزو، ۱۲۱) و با یکی از نوادگان شاه ازدواج کرد (آفتاب رای، ۴۸/۱؛ گلچین معانی، ۷۹)، اما به سبب ارتکاب مناهی و حرکات ناشایست، منزلت خویش را از دست داد و به زندان افتاد (نصرآبادی، آرزو، آزادبلگرامی، همانجاها؛ سرخوش، ۳) و سرانجام در شاه جهان آباد (دهلی) درگذشت (آزادبلگرامی، همانجا؛ عبدالغنی، ۱۱)، یا به روایتی دیگر کشته شد (کشن چند، ۱۲).

اشعار میرزا ابراهیم به سبک پیشینیان و مشحون از ایهام و تمثیل است (سرخوش، آزاد بلگرامی، کشن چند، همانجاها؛ گلچین معانی، ۷۷). به نظر می‌رسد که وی در روزگار خود از شهرتی برخوردار بوده،

1. cycles 2. tetrachord 3. pentachord 4. scale 5. Royal modes

زیرا صائب تبریزی (د ۱۰۸۱ق) یکی از اشعار او را در یکی از غزلهای خویش تضمین کرده است (آزاد بلگرامی، همانجا؛ صدیق حسن‌خان، همانجا).

ادهم ابیاتی در ستایش خاندان عصمت سروده است (نک: نصرآبادی، ۳۵۹؛ گلچین معانی، ۸۰، ۸۲، ۸۹). گفته شده که وی *دیوان* مختصری داشته است (آزادبلگرامی، ۷۸)، برخی شمار اشعار وی را ۵ هزار (صدیق حسن خان، همانجا) و برخی دیگر چون صاحب *قصص الخاقانی* بیش از ۱۰ هزار بیت دانسته‌اند (گلچین معانی، ۷۸). به نظر می‌رسد نسخه‌ای که با عنوان *دیوان* ابراهیم ادهم در کتابخانه‌ها موجود است (نک: منزوی، خطی، ۲۲۲۰/۳؛ نوشاهی، ۴۷۲)، متعلق به ادهم دیگری است (نک: منزوی، *خطی مشترک*، ۷(۱)/۹۳۵-۹۳۶).

گلچین معانی، «ساقی نامهٔ» وی را که احتمالاً بخشی از *دیوان* او بوده، در *تذکرهٔ پیمانه* به چاپ رسانده است (ص ۸۱-۹۰). این «ساقی نامه» که مشتمل بر قریب ۲۳۰ بیت است، در شیوایی و استواری و شهرت به مرتبهٔ ساقی نامهٔ پدرش نمی‌رسد. گلچین معانی یک مثنوی در تتبع *مخزن الاسرار* و مثنوی دیگری با عنوان *رفیق السالکین* نیز به وی نسبت داده است (ص ۷۸). از آنجا که این دو مثنوی در نسخهٔ خطی دیوانی آمده (نک: منزوی، همانجا) که احتمالاً سرایندهٔ آن کسی دیگر است، در انتساب این مثنوی نیز به وی می‌توان تردید کرد.

برخی نیز *ازهار گلشن* یا *درة التاج* را از میرزا ابراهیم ادهم دانسته‌اند (نک: دانش پژوه، ۱۲۱/۴؛ مرکزی، ۳۸۳۹/۱۴)، اما این منظومه نیز از آن کسی دیگر به نام ابراهیم بردعی تبریزی هیبتی گلشنی متوفای ۹۴۰ق است (شورا، ۲۳۱۷/۸).

مآخذ: آرزو، علی، *مجمع النفائس*، به کوشش زیب النساء سلطان علی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ آزاد بلگرامی، غلام علی، *مآثرالکرام* (سرو آزاد)، به کوشش عبدالله خان، لاهور، ۱۹۱۳م؛ آفتاب رای لکهنوی، *ریاض العارفین*، به کوشش حسام الدین راشدی، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۷م؛ پارسا، عبدالرحمان، *ارمغان*، ۱۳۱۷ش، س ۱۹، شم ۹-۱۰؛ دانش پژوه، محمد تقی و ایرج افشار، «ازهار گلشن»، *نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، نسخه‌های خطی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ سرخوش، *کلمات الشعراء*، به کوشش صادق علی دلاوری، لاهور، ۱۹۴۲م؛ سیدعلی حسن خان، *صبح گلشن*، کلکته، ۱۲۹۵ق؛ شورا، خطی؛ صدیق حسن خان، محمد، *شمع انجمن*، بهوپال، ۱۲۹۳ق؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ عبدالغنی، محمد، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد مقتدی خان شروانی، علی‌گره، ۱۹۱۶م؛ کشن‌چند، اخلاص، *همیشه بهار*، به کوشش وحید قریشی، کراچی، انجمن ترقی اردو؛ گلچین معانی، احمد، *تذکرهٔ پیمانه*، مشهد، ۱۳۵۹ش؛ مرکزی، خطی؛ منزوی، *خطی*؛ همو، *خطی مشترک*؛ نصرآبادی، محمد طاهر، *تذکره*، تهران، ۱۳۱۷ش؛ نوشاهی، عارف، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی*، راولپندی، ۱۳۵۰ش.

غلامعلی آریا

اَدْهَم کاشانی، میرزا ابراهیم (مق ۹۶۹ق/۱۵۶۲م)، شاعر شیعی مذهب. موطن او کاشان است (خلیل، ۷؛ آذر، ۲۴۳). از تاریخ ولادت او آگاهی در دست نیست. وی دانشهای رایج زمان خویش را آموخت و محضر بسیاری از شاعران و دانشمندان هم عصرش را دریافت (خلیل، همانجا؛ کاشانی، ۲۷۳/۱). افزون بر این، در شطرنج نیز مهارت داشت (رازی، ۴۷۶/۲). گفته‌اند که در مذهب تشیع تعصب بسیار داشت (خلیل، کاشانی، همانجاها).

ادهم غالباً در سیر و سفر بود و بیشتر روزگار خود را در بغداد و تبریز سپری کرد (آذر، همانجا). در تبریز دل به جوانی باخت و سرانجام به دست او کشته شد (آذر، همانجا، زنوزی، ۷۹۰/۲).

ادهم اگر چه در سرودن شعر در قالبهای مختلف به ویژه غزل توانا بود (سام میرزا، ۲۴۵)، اما بیشتر اشعار وی در قالب رباعی است (نفیسی، ۴۴۷/۱). نسخه‌ای از دیوان اشعار او در کتابخانهٔ بنیاد خاور شناسی فرهنگستان تفلیس موجود است (دانش پژوه، ۱۸۰).

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، بمبئی، ۱۲۷۷ق؛ خلیل، علی ابراهیم خان، *صحف ابراهیم*، به کوشش عابد رضا بیدار، پتنه، ۱۹۸۱م؛ دانش پژوه، محمدتقی، *نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های اتحاد جماهیر شوروی*، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ زنوزی، محمد حسن، *ریاض الجنة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی تبریز، شم ۳۵۷۸؛ سام میرزا صفوی، *تحفهٔ سامی*، به کوشش رکن الدین همایون فرخ، تهران، ۱۳۴۷ش؛ کاشانی، تقی‌الدین، *خلاصة الاشعار و زبدة الافکار*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مجلس شورا، شم ۳۳۴؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش.

کامران کسانی

اَدیبْ اَحْمَدِ یوکْنَکی (سدهٔ ۶ق/۱۲م)، فرزند محمود از نخستین شاعران بنام و برجستهٔ ادبیات ترک ـ اسلامی.

دانسته‌های ما دربارهٔ زندگی ادیب احمد اندک و محدود به آگاهیهایی است که از تنها اثر برجای مانده‌اش *هبة الحقائق* (یا *عتبة الحقائق*، یا *عیبة الحقائق*) و نیز ۳ پیوست آن به دست می‌آید. ادیب احمد در یوکنک (محلی احتمالاً در سمرقند یا جنوب تاشکند) زاده شد (نک: ارسلان، ۵۴/۲؛ بانارلی، 243؛ «آثار...[1]»، I/158-159؛ دربارهٔ یوکنک، نک: سمعانی، ۵۳۳/۱۳-۵۳۴؛ سیوطی، ۱۸۷؛ کوالسکی، ۴۵۶؛ یاقوت، ۱۰۴۴/۴). گویند ادیب احمد از هنگام تولد نابینا بود، با این حال فارسی و عربی را فراگرفت و از تفسیر، حدیث و سایر علوم و معارف اسلامی بهرهٔ کافی یافت و به سرودن اشعار پندآمیز و به گفتهٔ خود او «مواعظ» روی آورد. بعدها برخی از ابیات او مثل سائر شد (نک: بانارلی، 243-241؛ علیشیر، 391). روشن نیست که ادیب احمد نزد چه کسانی به تحصیل زبان فارسی و عربی و معارف اسلامی پرداخته است. گفته‌اند که ابوحنیفه استاد وی بوده است؛ اما با توجه به اینکه ابوحنیفه در ۱۵۰ق در گذشته است، این سخن درست نیست (نک: کوپریلی زاده، ۲۵۶-۲۵۷؛ بانارلی، همانجا).

منظومهٔ *هبة الحقائق* پس از *قوتادقو بیلیگ*[2] (تألیف: ۴۶۲ق/۱۰۷۰م) اثر یوسف خاص حاجب، کهن‌ترین اثر ادبیات ترک ـ اسلامی به شمار می‌آید («دائرة المعارف...[3]»، IV/50). نام این اثر را به اختلاف *هبة الحقائق* (نجیب عاصم، ۹؛ قوریشژانف، 20)، *عیبة الحقائق* (کوپریلی‌زاده، ۲۵۵) و *عتبة الحقائق* (تمیر، 267؛ «دائرة المعارف»،

1. *Büyük...* 2. *Kutadgu Bilig.* 3. *Türkiye...*

IV/51) ذکر کرده‌اند. برخی از نسخه‌هایی که اکنون از این اثر در دست است، بـه خطهای اویغـوری و عربـی است (قوریشـژانف، 10). قوریشژانف که نسخه‌ای از این اثر را ــ که به خط عربی و مربوط به سدهٔ ۱۴م است ــ به چاپ رسانده، می‌نویسد که نسخهٔ وی از روی دست نوشتهٔ خود ادیب احمد استنساخ شده است. در پایان این نسخه، نام کتاب به حروف عربی *هبة الحقائق* آمده است.

هبة الحقائق منظومه‌ای است در بحر متقارب مثمن محذوف که مؤلف در آن به بیان مسائل دینی و اخلاقی در قالب پند و اندرز پرداخته است. دربارهٔ زمان تألیف اثر تردیدهایی وجود دارد. برخی آن را مربوط به سدهٔ ۲ ق دانسته‌اند، اما به سبب سبک نگارش و زبان به کار گرفته شده در آن و وزن شاهنامه‌ای که در سدهٔ ۲ ق هنوز رایج نبوده، و نیز مقایسهٔ آن با *قوتادقو بیلیگ*، تاریخ نگارش این اثر را می‌توان سدهٔ ۶ق دانسـت (کـوپرلی زاده، ۲۵۶-۲۵۷). نجـیب عـاصم بر آن است کـه دادسپهسالار بیک که *هبة الحقائق* به وی تقدیم شده، همان طغرل قلیج اسفهسالار بک، امیری از سلسلهٔ ایلک خانیان (هم) است که در ناحیهٔ کاشغر حکمرانی می‌کرده (ص ۱۳).

هبة الحقائق در ۱۴ باب و ۹ بخش مجموعاً در ۱۰۲ «چهار مصرعی» سروده شده است (بانارلی، 243-242؛ کوالسکی، ۴۵۳-۴۵۵). بخش نخست آن ۸۰ بیت و به سبک غزل است. این غزلها در اصل به صورت چهار مصرعی سروده شده بوده که مصرعهای اول، دوم و چهارم آنها هم قافیه بوده است («آثار»، I/158). کتاب با حمد و ثنای پروردگار و مدح رسول اکرم (ص) آغاز می‌شود و با قصیده‌ای در وصف دادسپهسالار بیک پایان می‌یابد (کوالسکی، ۴۵۳). بعدها این اثر پیوستهایی نیز یافته است. سرایندهٔ پیوستِ نخست روشن نیست («آثار»، I/159). پیوست دوم، یک چهار مصرعی است که سرایندهٔ آن امیر سیف‌الدین (برکاس) از امرای دورهٔ تیموری است که اشعاری به ترکی و فارسی دارد (همانجا). پیوست سوم، در ۱۰ بیت توسط امیر ارسلان خواجه ترخان که وی نیز از امرای تیموری بوده، سروده شده است (همانجا).

این اثر تاکنون چندین بار به طبع رسیده است. از نخستین چاپهای آن می‌توان از چاپ نجیب عاصم با عنوان *هبة الحقائق* در دو جلد یاد کرد: جلد اول شامل متن و ترجمه به ترکی استانبولی همراه با تعلیقات؛ جلد دوم چاپ عکسی متن (استانبول، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۸م). رشید رحمتی آرات نیز آن را با عنوان *عتبة الحقائق* در آنکارا (۱۹۵۱م) منتشر کرده است. مالف این اثر را با عنوان «بخششهای حقیقت[1]» در مجموعه‌ای به نام «یادگارهای نوشتاری ترکی قدیم[2]» به روسی ترجمه کرده است (نک: قوریشژانف، 11).

مآخذ: ادیب احمد یوکنکی، *هبة الحقائق*، به کوشش نجیب عاصم، استانبول، ۱۳۳۴ق؛ ارسلان، پیوست *هبة الحقائق* (نک: هم، ادیب احمد)؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ سیوطی، *لب اللباب فی تحریر الانساب*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ کوالسکی، ت.، «غربده شرق اثرلری»، تورکیات مجموعه سی، استانبول، ۱۹۲۵م؛ کوپریلی‌زاده، محمد فؤاد، «عیبة الحقایقه دائر»، همان؛ نجیب عاصم، مقدمه بر *هبة الحقائق* (نک: هم، ادیب احمد)؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Ali Şir Nevâyi, *Nesâyimü'l - mahabbe min semâyimi,l - fütüvve*, Istanbul, 1979; Banarlı, N. S., *Türk edebiyâtı târihi*, Istanbul, 1987; *Büyük türk klâsikleri*, Istanbul, Ötüken- Söğüt; Qüryshzhanov, A. and B. Saghyndyqov, introd. *Aqiqat Syĭy*, Almaty, 1985; Temir, A., «Reşid Rahmeti Arat: Edib Ahmed B. Mahmud Yüknekî», *Belleten*, Ankara, 1954; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1991.

جلال خـروشاهی

آدیبِ بیضایی، نک: بیضایی کاشانی.

آدیبِ پیشاوَری، احمد (۱۲۶۰-۱۳۴۹ق/۱۸۴۴-۱۹۳۰م)، فرزند شهاب‌الدین، از سخن‌سرایان و ادیبان برجستهٔ معاصر که در بسیاری از علوم نقلی و عقلی سرآمد بود.

او به گفتهٔ برخی در دهکده‌ای کوهپایه‌ای میان افغانستان و پیشاور، و به گفتهٔ برخی دیگر در شهر پیشاور ولادت یافت (جعفری، ۱۵؛ نیز نک: اسحاق، ۱۵؛ پارسا، ۱۰۱؛ آرین پور، ۳۱۷/۲). تذکره‌نویسان برای تاریخ ولادت وی افزون بر ۱۲۶۰ق (عبدالرسولی، ۲؛ رشید یاسمی، ۱۰؛ جعفری، همانجا؛ بامداد، ۷۷)، سالهای ۱۲۵۵ق (معلم، ۱۶۲۳/۵)، ۱۲۵۷ق (آقابزرگ، ۱(۱)/۸۳) و ۱۲۷۵ق (عبرت، ۶۱) را نیز ذکر کرده‌اند.

پدر ادیب معروف به سید شاه‌بابا و نیاکان او همگی از بزرگان صوفیه بودند و در سیر و سلوک نسبت خود را به شهاب الدین سهروردی می‌رساندند (عبدالرسولی، معلم، آرین پور، پارسا، همانجاها). وی، مقـدمات علوم و ادبیات را در کودکی، در پیشاور آغاز کـرد (عبدالرسولی، عبرت، همانجاها؛ پارسا، ۱۰۱-۱۰۲). در ۱۲۶۶ق/ ۱۸۴۹م که ادیب کودکی بیش نبود، زادگاه وی پیشاور به دست انگلیس از افغانستان جدا شد و به هندوستان پیوست (EI[1], VI/1067؛ *دائرة المعارف آریانا*، ۴۴۷/۴). همین امر سبب شورش مردم پیشاور و مبارزات طولانی ایشان با نیروهای انگلیسی شد (همانجا). ادیب نیز همراه پدر و بسیاری از بستگان خویش در یکی از جنگهایی که پیش از ۱۲۸۰ق روی داد، شرکت جست و پدر و تمامی بستگانش را از دست داد و خود از این مهلکه جان به در برد (عبدالرسولی، ۳؛ رشید یاسمی، همانجا؛ جعفری، ۱۶؛ پارسا، ۱۰۳؛ برقعی، ۱).

پس از آن ادیب به خواست مادرش مهدعلیا، رهسپار کابل شد و نزدیک به دو سال در زمرهٔ شاگردان آخوند ملامحمد، معروف به آل ناصر درآمد و سپس به غزنین رفت و در باغ فیروزه، مرقد حکیم سنایی، اقامت گزید و نزد سعدالدین غزنوی، ادب و حکمت آموخت و از آنجا به شهرهای هرات و جام سفر کرد و سپس به مشهد رفت و نزد میرزا عبدالرحمان مدرس و کسان دیگر به فراگیری حکمت، ریاضی و ادبیات پرداخت و از آنجا راهی سبزوار شد و در دو سال آخر زندگانی حاج

---

1. «Podarok istin» 2. *Pamyatniki drevnetyurkskoĭ Pis'mennosti.*

ملاهادی سبزواری محضر وی و فرزندش را دریافت. ادیب پس از مرگ حاج ملاهادی بار دیگر به مشهد بازگشت. او اگر چه در این هنگام به ادیب هندی شهرت یافته، در مدرسهٔ آستانهٔ رضویه و مدرسهٔ میرزا جعفر به تدریس می‌پرداخت، برای فراگیری ریاضی در محضر ملا غلامحسین شیخ‌الاسلام حاضر می‌شد (عبدالرسولی، همانجا؛ فروزانفر، *ادیب*...، ۴ـ۵؛ رشید یاسمی، ۱۰ـ۱۱؛ اسحاق، ۲۵؛ پارسا، جعفری، همانجاها).

در ۱۳۰۰ق، ادیب به پیشنهاد میرزا سعید خان گرمرودی وزیر خارجه که در آن روزگار تولیت آستان قدس را عهده‌دار بود، راهی تهران شد و به سفارش میرزا سعید خان در منزل محمدعلیخان قوام‌الدوله که گویا دارای کتابخانه‌ای ارزشمند نیز بود، اقامت گزید. ادیب تا پایان زندگانی خویش تأهل اختیار نکرد و پس از مرگ قوام‌الدوله در منزل دیگر دوستاران خود چون میرزا حسن خان محتشم السلطنه، علیرضا خان قراگوزلو بهاءالملک و اعتمادالدوله روزگار گذراند و سرانجام در منزل بهاءالملک درگذشت و در شهر ری به خاک سپرده شد (عبدالرسولی، ۳ـ۴، ۱۶؛ فروزانفر، همان، ۵ ـ۶؛ عبرت، پارسا، جعفری، همانجاها؛ کامران، ۳۳۴).

احاطهٔ ادیب بر بسیاری از علوم زمان خود و تبحر فراوان در لغت پارسی و تازی و نیز برخورداری از حافظه‌ای بسیار قوی، او را از برجسته‌ترین ادیبان عصر خویش ساخت. فروزانفر شاعری را از کمترین هنرهای او شمرده، و ادیب را پس‌از خواجه‌نصیرالدین طوسی، در تاریخ علم و ادب ایران بی‌همتا دانسته است (همان، ۳، ۱۰).

پس از ورود ادیب به تهران، بسیاری از دانش پژوهان و ادب دوستان در پی همنشینی و دانش‌اندوزی از وی برآمدند، اما دیر جوشی و تندخویی ادیب سبب شد که او تنها به شرکت در انجمنی ادبی که در خانهٔ سیدمحمد بقا تشکیل می‌شد، بسنده نماید (عبدالرسولی، ۵؛ کامران، همانجا). با حضور دراین جلسات و نیز درسهای خصوصی ادیب که به ندرت تشکیل می‌شد، ادیبان و سخنورانی چون محمد قزوینی، محتشم‌السلطنهٔ اسفندیاری، عباس اقبال آشتیانی، سدیدالسلطنه مینابی، بدیع‌الزمان فروزانفر و مجتبیٰ مینوی از محضر او بهره‌مند شدند (غنی، ۱۴۳/۷، ۱۳۲/۸؛ عبدالرسولی، ۳ـ ۵؛ سدیدالسلطنه، ۵۲۹؛ اسحاق، همانجا؛ قزوینی، بیست *مقاله*، ۹/۱ـ۱۰، *یادداشتها*...، ۳۳ـ۳۴؛ شفیعی کدکنی، ۱۱ـ۱۲؛ مینوی، ۱۷ـ ۱۸؛ فروزانفر، «سرگذشت»، ۳۷۰).

ادیب در زندگی طولانی خود شاهد رویدادهای فراوانی در ایران، منطقه و جهان بود که در بسیاری از آنها نقش و تأثیر انگلیس دیده می‌شد و او به سبب رویدادهای پیشاور، از کودکی کینه‌ای عمیق نسبت به انگلیس داشت؛ از این رو در برابر هر آنچه که نقش انگلیس در آن نمودار بود، از خود واکنش نشان می‌داد. بازتاب این امر در آثارش به ویژه *دیوان* و *قیصرنامه* به چشم می‌خورد که خود نموداری است روشن از اندیشهٔ سیاسی و اجتماعی ادیب.

از مهم‌ترین حوادثی که در دورهٔ زندگی ادیب در ایران روی داد، انقلاب مشروطیت، سرنگونی حکومت قاجار و به قدرت رسیدن رضاخان بود که در این میان، حوادث انقلاب مشروطیت بازتاب فراوانی در *دیوان* او یافته است. او انقلاب مشروطه را فتنه‌ای از جانب انگلیس می‌پنداشت و مرثیه‌ای به عربی در سوگ بردار شدن شیخ فضل‌الله نوری و قطعه‌ای در ردّ مشروطه و ذم مجلس نشینان نیز سروده است (ادیب، *دیوان*، ۱۸، ۱۴۸ـ۱۵۰، ۱۹۰ـ۱۹۱، ۱۹۳ـ۱۹۴؛ ابوالحسنی، ۷۴ـ۸۱).

اشغال افغانستان، هند، عراق و مصر از سوی انگلیس نیز از رویدادهای دیگری است که بر اندیشه و ذهن ادیب تأثیر نهاد و سبب شد که او با بینشی ضد اروپایی در *دیوان* خویش بارها از غفلت و ناآگاهی مردم خاورزمین یاد کند (نک: همان، ۱۱۶، ۱۳۶ـ۱۴۴، جم). او همواره از هندوستان که در جوانی ناگزیر به ترک آن شده بود، با اندوه بسیار یاد می‌کرد (همان، ۱۹ـ۲۴، ۱۱۶، ۱۳۷، ۱۳۹) و سبب سلطهٔ استعمار را، بی‌کفایتی امیران، ناآگاهی مردم و دوری مسلمانان و هندوها از کتابهای دینی خویش می‌دانست (همان، ۱۳۸، ۱۴۲). وی بر آن بود که ایجاد حرکتی عظیم و مردمی تنها در پرتو اتحاد مسلمانان و هندوها میسر است (همان، ۲۰، ۱۴۱).

جنگ جهانی اول از مهم‌ترین حوادث بین‌المللی بود که در دورهٔ زندگی ادیب روی داد. در طول این جنگ گرایشی شدید به پشتیبانی از آلمان و تنفر از سیاست انگلستان در میان ایرانیان پدید آمده بود که از آن به «آلمان دوستی» تعبیر کرده‌اند. ادیب نیز با زمینه‌ای که از پیش در وی مهیا شده بود، با این اندیشه همسو گشت (سپهر، ۴۴ـ ۴۵؛ آرین‌پور، ۳۱۷/۲)، چنانکه افزون بر بخش عمده‌ای از اشعار *دیوان* خویش، اثری مستقل نیز به نام *قیصرنامه* بدان موضوع اختصاص داد. ادیب در *قیصرنامه* (ص ۳۸، ۵۴، ۸۸، ۹۱، ۹۸، جم) و نیز *دیوان* (ص ۹ـ۱۳، ۳۱ـ۳۷، ۶۵ ـ۷۶، ۱۰۲) از یک سو به ستایش از قیصر آلمان و شرح دلاوریهای او، سرداران و هم پیمانانش پرداخت و از سوی دیگر حملهٔ خود را متوجه انگلیس و متحدانش مانند صربستان، روس، بلژیک و آمریکا کرده، و آمریکا را ناجی انگلیس از گرداب جنگ به شمار آورده است (*دیوان*، ۶۴، ۱۱۵، ۳۲۰، *قیصرنامه*، ۱۰، ۱۱۵، ۱۳۵).

البته همسویی ادیب با اندیشهٔ «آلمان دوستی» را نمی‌توان به معنای گرایش فکری او به این جریان دانست. به نظر می‌رسد که وی، تنها به قصد دامن زدن به جو ضدانگلیسی بدان پرداخته است. چه، ادیب هدایای ارسالی ویلهلم قیصر آلمان را که ترجمهٔ بخشهایی از *قیصرنامه* را خوانده بود، نپذیرفت و اظهار داشت که انگیزهٔ وی از سرودن *قیصرنامه* تنها مخالفت با انگلیس بوده است (سپهر، ۴۰۲ـ۴۰۳).

آثار:

۱. *قیصرنامه*. این کتاب سروده‌ای است حماسی در قالب مثنوی و به بحر متقارب که نزدیک به ۱۴ هزار بیت دارد و ادیب به پیشنهاد عبدالرسولی ــ که بخش اعظم اشعار وی را گردآورده ــ آن را

قیصرنامه نامید (نک: عبدالرسولی، ۱۵). ادیب در این منظومه با تسلطی که بر ظرایف و دقایق شعر پارسی داشته، از سویی به سبک فردوسی و با همان لحن حماسی موضوعی تازه چون جنگ جهانی اول را به نظم کشیده، و از سوی دیگر چون مولوی در خلال هر داستان، حکایات و امثال مناسب گنجانده است (فروزانفر، *ادیب*، ۱۱ـ۱۲). درون‌مایهٔ اصلی این اثر ستایش دلاوریهای قیصر آلمان در برابر انگلیس و هم پیمانان اوست. او در نیمهٔ اول کتاب پیروزیهای نظامی آلمان را با شوری وصف‌ناشدنی به نظم درآورده (ص ۵۴، ۱۰۱، ۱۱۳، ۱۷۵)، اما از نیمهٔ دوم که جنگ با سازش آلمان به پایان می‌رسد، تنها به نکوهش انگلیس پرداخته است.

ادیب در این اثر از تمثیلهای گوناگون، صورخیال و واژگانی غنی بهره جسته، و آن را از گزارش‌نامهٔ جنگ جهانی اول به منظومه‌ای حماسی تبدیل ساخته، و با افزودن بهاریه‌ها و ساقی‌نامه (نک: ص ۷۰ـ۷۶، ۱۱۶ـ۱۲۱) گه‌گاه بدان رنگی غنایی بخشیده، و با استفاده از عناصر ایرانی، به تصاویر جنگ جهانی جلوه‌ای آشنا داده است (ص ۵۷، ۶۵، ۶۶، ۹۵)، چنانکه از ابزارها و ادوات جنگی جدید با بیانی استعاری چون «آتشین خشت»، «آتشین دیگ»، «پران شهاب» و «آتشین تیر» یاد کرده است (ص ۳۴، ۶۲، ۱۰۱). از *قیصرنامه* دست نوشته‌هایی در تهران، کتابخانهٔ مجلس و کتابخانهٔ مینوی، همچنین در مشهد، کتابخانهٔ فرخ موجود است (نک: منزوی، ۳۰۵۰/۴).

۲. *دیوان*. این اثر شامل ۴٬۲۰۰ بیت قصیده، غزل و قطعهٔ فارسی و ۳۷۰ بیت از سروده‌های عربی ادیب است. زمان سرودن اشعار به درستی روشن نیست، ولی به گفتهٔ عبدالرسولی اشعاری که ادیب پیش از ۱۳۱۵ق (زمان آشنایی وی با ادیب) سروده، تقریباً از میان رفته، اما او اشعاری را که ادیب پس از آن تاریخ سروده، گرد آورده است. ادیب اگرچه در دورهٔ مشروطه می‌زیست، سروده‌هایش از نظر زبان، ساختار، وزن و درون‌مایهٔ شعری با سبک رایج این دوره متفاوت است. زبان شعری ادیب به خلاف زبان شعر مشروطه که از سادگی و روانی برخوردار بود، پیچیده و دشوار است. واژگان در شعر او به گونه‌ای انتخاب شده که در بسیاری موارد بدون مراجعه به فرهنگ، فهم آن ممکن نیست. افزون بر این، ادیب به انتخاب اوزان، قوافی و ردیفهای دشوار که دور از شیوهٔ زمان او بود، پرداخته، و در برخی موارد به استقبال از قصیده سرایان بزرگی چون خاقانی و انوری رفته است (نک: فروزانفر، همان، ۱۳ـ۱۴؛ ادیب، *دیوان*، ۸ ـ۱۲، ۲۵ـ۳۱، ۱۲۵ـ ۱۲۹). درون‌مایهٔ شعری او نیز بیشتر دربارهٔ موضوعاتی چون جنگ جهانی اول، ستایش قیصر آلمان، نکوهش استعمار انگلیس، انقلاب مشروطه و مسائل هندوستان است. در مجموع از شیوهٔ سخن سرایی ادیب برمی‌آید که او در کنار نوآوریهای ویژهٔ خود، هنوز به سنتهای «بازگشت ادبی» پای‌بند بوده، و در سرودن بسیاری از قصایدش به شاعرانی چون خاقانی، انوری و ناصرخسرو نظر داشته است (نک: همان، ۹؛ عبدالرسولی، ۱۴؛ فروزانفر، همان، ۱۳) و گاه مانند خاقانی بسیاری از دانسته‌های خویش را در علوم مختلف، در سروده‌هایش گنجانده است (ادیب، همان، ۹ـ۱۲). غزلیات ادیب نیز آمیخته‌ای از شور و شوق غزلیات مولانا با سبک خاص خاقانی است (فروزانفر، همان، ۱۵). *دیوان* ادیب در ۱۳۱۲ش به کوشش علی عبدالرسولی در تهران به چاپ رسید.

۳. تصحیح *تاریخ بیهقی* و حواشی و تعلیقات بر آن. این اثر در ۱۳۰۷ق به کوشش محمدعلی قوام‌الدوله (معاون الملک) و مقدمهٔ ذکاءالملک فروغی در تهران چاپ شد. ادیب در حواشی این کتاب به مقتضای متن توضیحاتی در زمینه‌های واژگان، اعلام، نامهای جغرافیایی، اصطلاحات فلسفی، امثال و اشعار عربی داده، و گاه نیز به اغلاطی که از سوی ناسخان به متن راه یافته، پرداخته است.

۴. «رسالهٔ نقد حاضر در تصحیح *دیوان ناصر*»، که توضیح و تصحیح *دیوان* ناصرخسرو است. این رساله از پرسشهای علی عبدالرسولی دربارهٔ ابیات دشوار *دیوان* ناصرخسرو و پاسخهای ادیب بدانها گرد آمده، و ادیب توضیحات و تنقیحات خویش را با امثال و شواهد فلسفی و گاه اشعاری مناسب درآمیخته است (عبدالرسولی، ۲۱۸ـ۲۱۹). این رساله، همراه *دیوان* ادیب به چاپ رسیده است.

۵. «رساله در بیان قضایای بدیهیات اولیه»، پاسخهای ادیب است به پرسشهای مهدی قلی‌خان هدایت (مخبرالسلطنه) که در مجالس مباحثه به قلم عبدالرسولی به کتابت درآمده است (نک: همو، ۲۰۲). این رساله همراه *دیوان* ادیب چاپ شده است.

۶. ترجمهٔ *اشارات* ابن سینا. ادیب به خواهش برخی از دوستان، *اشارات* ابن سینا را ترجمه، و پاره‌ای از بخشهای آن را شرح کرده است (همو، ۱۵). این رساله تاکنون به چاپ نرسیده است.

۷. به گفتهٔ پارسای تویسرکانی، ادیب شرحی بر اقوال حکما و مشکلات اشعار شعرای عرب، در حدود ۸ مجلد دست‌نویس نگاشته، که اصل آن در کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار نگهداری می‌شود و تاکنون چاپ نشده است (ص ۱۰۶).

۸. جنگ *یونان و عثمانی*. این اثر در حدود سال ۱۳۱۴ق در ۸۰۰ بیت، دربارهٔ جنگ یونان و عثمانی سروده شده، و تنها نسخهٔ آن، نزد سدیدالسلطنه موجود بوده، و تاکنون به چاپ نرسیده است (سدید السلطنه، ۵۲۸).

۹. حکایت *تاجر*، منظومه‌ای است در بحر متقارب و نزدیک به ۱٬۸۰۰ بیت که ادیب در ۶ ماه پایانی عمرش آن را سروده، و حکایت تاجری است که خواهرش را ربوده‌اند (همانجا).

۱۰. منظومه‌ای دربارهٔ قرارداد ایران و انگلیس. این منظومه در بحر متقارب و دربارهٔ معایب قرارداد ۱۹۱۹م ایران و انگلیس است و نزدیک به ۸ هزار بیت دارد (همانجا).

۱۱. *قصهٔ یوسف و زلیخا*. این منظومهٔ ناتمام، نزدیک به ۴ هزار بیت دارد و در بحر متقارب است و تا مراجعت برادران یوسف ادامه یافته است (فروزانفر، *ادیب*، ۱۰، ۱۲ـ۱۳).

۱۲. *داستان دختر نقاش*. این اثر منظومه‌ای است در شرح یک

مسافرت و ادیب در آن کوشش داشته که احساسات و عواطف دختری نقاش را تصویر کند (نک: فروزانفر، همانجا).

افزون بر اینها ادیب منظومهٔ ناتمام زهره و منوچهر سرودهٔ ایرج میرزا را نیز به پایان رسانده است (پارسا، همانجا).

به گفتهٔ ابوالحسنی، شماری از دست‌نویسهای ادیب که حاصل پژوهش او در زمینه‌های گوناگون بوده، در حیات اوتوسط یکی از خدمتگزارانش که قصد فروش آنها را داشته، ربوده شد و دیگر اثری از آنها به دست نیامد (ص ۲۲۳-۲۲۴).

مآخذ: آرین پور، یحیی، *از صبا تا نیما*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ آقابزرگ، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۱۴، مشهد، دارالمرتضی؛ ابوالحسنی، علی، *آینه‌دار طلعت یار*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ادیب پیشاوری، احمد، *دیوان*، به کوشش علی عبدالرسولی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *قیصرنامه*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مجلس، شـ ۵۵۷۳؛ اسحاق، محمد، *سخنوران نامی ایران در تاریخ معاصر*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بامداد، مهدی، *شرح حال رجال ایران*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ برقعی، محمدباقر، *سخنوران نامی معاصر*، تهران، ۱۳۲۹ش؛ پارسای تویسرکانی، عبدالرحمان، «خاطره‌های ادبی»، *وحید*، تهران، ۱۳۵۰ش، س ۹، شـ ۳؛ جعفری، مرتضی، «احوال و اشعار ادیب پیشاوری»، *هلال*، کراچی، ۱۳۵۰ش، س ۱۸؛ *دائرة المعارف آریانا*، کابل، ۱۳۴۱ش؛ رشید یاسمی، غلامرضا، *ادبیات معاصر*، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ سپهر، عباسقلی، *ایران در جنگ بزرگ*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ سدیدالسلطنه، محمدعلی، *سفرنامه*، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، «ادیب نیشابوری در حاشیهٔ شعر مشروطه»، *زندگی و اشعار ادیب نیشابوری*، به کوشش یدالله جلالی پندری، تهران، ۱۳۶۷ش؛ عبدالرسولی، علی، مقدمه و تعلیقات بر *دیوان* ادیب پیشاوری (هم)؛ عبرت نایینی، محمدعلی، *نامهٔ فرهنگیان*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شـ ۴۳۲۷؛ غنی، قاسم، *یادداشتها*، به کوشش سیروس غنی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فروزانفر، بدیع الزمان، *ادیب پیشاوری* (سخنرانی ۱۳۴۹ق)، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکز، شـ ۱۳۱۳؛ همو، «سرگذشت»، *مجموعه گفتارها*، به کوشش قاسم صافی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ قزوینی، محمد، *بیست مقاله*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی و ابراهیم پورداود، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ همو، «یادداشتهای تاریخی»، *یادگار*، تهران، ۱۳۳۴ش، س ۳، شـ ۱؛ کامران، مرتضی، «علامه ادیب پیشاوری»، *گوهر*، تهران، ۱۳۵۳ش، س ۲، شـ ۴؛ معلم حبیب آبادی، محمد علی، *مکارم الآثار*، اصفهان، ۱۳۳۷ش؛ منزوی، خطی؛ مینوی، مجتبی، «سخنان»، *مجموعه گفتارها*، به کوشش قاسم صافی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نیز: EI¹.

علی میرانصاری

اَدیبِ شِیبانیِ کاشانی، احمد، شاعر و مورخ ایرانی عصر قاجار. وی در خانواده‌ای از عارفان امامی مذهب در کاشان زاده شد (مجیر، ۵۰). تاریخ تولد و درگذشت او دانسته نیست. از قصیدهٔ وی دربارهٔ تعمیر باغ شاه فین کاشان در ۱۲۲۵ق (نک: شیبانی، ۲۶۲، که ۱۲۶۵ق ذکر کرده است) و نیز از کتاب *تاریخ ایران* که در ۱۲۶۵ق به ناصرالدین شاه تقدیم داشته است، دانسته می‌شود که وی در این سالها به شاعری و نویسندگی می‌پرداخته است (نراقی، «ادیب...»، ۳۶۱-۳۶۲).

ادیب شیبانی در علوم عقلی و نقلی متبحر بود و در فنون ادبی، تاریخ، ریاضیات، هیأت و نجوم، زبان عربی و عبری و خوشنویسی، مهارت داشت (مجیر، ۵۴؛ نراقی، همان، ۳۶۱؛ «تجلیات...»، ۴۳) و به فارسی و عربی شعر می‌سرود. *دیوان* اشعار او مشتمل بر قریب ۵ هزار بیت در قالب قصیده و غزل است و حاوی موضوعاتی در تفسیر آیات، احادیث و زمینه‌های عرفانی است (همو، «ادیب»، ۳۶۱). ذکر داستانها و پاره‌ای از حوادث تاریخی دورهٔ فتحعلی شاه تا اوایل سلطنت ناصرالدین شاه قاجار به ارزش *دیوان* او می‌افزاید (همانجا). از آن میان می‌توان به قصیدهٔ مؤثر او در وصف زلزلهٔ قمصر اشاره کرد (شیبانی، ۲۶۱).

اثر دیگر وی *تاریخ مختصر ایران* و یا به نوشتهٔ دانش پژوه، *تاریخ ایران* است که به ناصرالدین شاه تقدیم شده است (مرکزی، ۲۰۷۰/۱۱). این دو اثر او هنوز به طبع نرسیده است (نک: شیبانی، ۲۶۲).

مآخذ: شیبانی، رحمت الله، *خاندان شیبانی (کاشان)*، به کوشش فرامرز طالبی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مجیر شیبانی، علی محمد، *تاریخ شیبانی*، تهران، ۱۳۲۱ش؛ مرکزی، خطی؛ نراقی، حسن، «ادیب شیبانی کاشانی»، *یغما*، تهران، ۱۳۳۹ش، شـ ۱؛ همو، «تجلیات هنری خط زیبای فارسی»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۴۹ش، شـ ۹۳.

قنبرعلی رودگر

اَدیبْ صابِرِ تِرْمِذی، شهاب‌الدین صابر بن اسماعیل (مق نیمهٔ اول سدهٔ ۶ق/نیمهٔ اول سدهٔ ۱۲م)، شاعر پارسی زبان و ستایشگر سنجر سلجوقی و آتسز خوارزمشاه.

او در خاندانی اهل علم و ادب زاده شد. چه، پدر وی نیز ادیب اسماعیل شهرت داشت (هدایت، ۸۲۱/۲؛ فروزانفر، ۲۴۰؛ قویم، ۳). تذکره‌نویسان دربارهٔ محل تولد وی اختلاف کرده‌اند. دولتشاه (ص ۷۳) او را از بخارا، و برخی دیگر چون رازی (۸۶/۲) و کازرونی (ص ۳۴) وی را از ترمذ دانسته‌اند و به گفتهٔ تقی‌الدین کاشانی در *خلاصة الاشعار* ادیب در بخارا نشو و نما یافته، اما اصل وی از ترمذ است. صابر در آغاز جوانی برای تحصیل به هرات رفت (زنوزی، ۷۵؛ آذر، ۳۳۵)، سپس راهی نیشابور شد و در زمرهٔ مصاحبان ابوالقاسم علی بن جعفر، نقیب ترمذ در نیشابور در آمد و در اشعار خویش به ستایش او پرداخت (بیهقی، ۵۷۴/۲؛ دولتشاه، همانجا؛ هدایت، ۸۲۲/۲؛ فروزانفر، ۲۴۳).

ابوالقاسم علی بن جعفر که به سبب نفوذ بسیار خود رئیس خراسان خوانده می‌شد، با سلطان سنجر سلجوقی و دربار او ارتباط نزدیک داشت، چنانکه سنجر او را برادر خطاب می‌کرد (بیهقی، همانجا؛ دولتشاه، ۷۳-۷۴؛ آذر، ۳۳۶؛ زنوزی، همانجا). ادیب نیز به یاری وی به دربار سنجر راه یافت. دیری نپایید که ادیب نزد سلطان منزلتی یافت و در کنار مدیحه‌سرایی به امور سیاسی نیز کشانده شد، چنانکه پس از اختلاف میان آتسز خوارزمشاه و سلطان سنجر که به جنگی بزرگ در ۵۳۸ق/۱۱۴۳م، و شکست آتسز انجامید، ادیب صابر همراه با پیامها و نصایحی از سوی سنجر به عنوان سفیر و به گفتهٔ برخی برای جاسوسی به خوارزم گسیل شد (جوینی، ۷/۲-۸؛ خواندمیر، ۵۱۹/۲؛ دولتشاه، رازی، آذر، همانجاها). اما این سفر به قتل ادیب انجامید، زیرا وی سلطان سنجر را از توطئهٔ آتسز برای قتل سلطان آگاه ساخت و آتسز دستور داد او را در جیحون غرق کردند (همانجاها). قصایدی از ادیب در ستایش آتسز برجای مانده که ظاهراً مربوط به این زمان، یعنی حضور ادیب در دربار خوارزمشاه است.

برخی از تذکره‌نویسان، قتل ادیب صابر را در ۵۴۶ق/۱۱۵۱م دانسته‌اند (نک: دولتشاه، رازی، زنوزی، هدایت، همانجاها؛ ایمان، ۲۷). حال آنکه اقامت ادیب در خوارزم از ۵۳۸ تا ۵۴۲ق، یعنی میان دو جنگ آتسز و سنجر بوده است؛ در این صورت مرگ وی می‌بایست پیش از ۵۴۲ق، یا در همان سال بوده باشد.

ادیب صابر با بسیاری از شعرای عصر خویش چون انوری، رشید وطواط، سوزنی سمرقندی، عبدالواسع جبلی، فتوحی مروزی ارتباط دوستانه و مشاعره داشته است و برخی از ایشان چکامه‌هایی در ستایش ادیب سروده‌اند (نک: انوری، ۲۷۴/۱، ۶۸۷/۲؛ سوزنی، ۳۶۱؛ جبلی، ۶۳۱-۶۳۲؛ عوفی، ۱۵۲/۱، به نقل از فتوحی مروزی). اوحدی، جوهری زرگر را شاگرد وی دانسته است (ص ۲۶۱).

در این میان اگرچه رشید وطواط بیش از همه در ستایش ادیب شعر سروده است (نک: ص ۲۵۹، ۳۲۳، ۴۴۹، ۵۷۴، ۵۸۰، ۵۸۳ - ۶۰۰)، اما بعد میان این دو اختلافاتی بروز کرد که به مشاجرات رکیک لفظی انجامید (نک: همو، ۵۷۰؛ رازی، ۸۷/۲). اوحدی وقوع این اختلافات و مشاجرات را مربوط به زمانی می‌داند که ادیب صابر در دربار آتسز به سر می‌برده است (ص ۶۴). با توجه به اینکه رشید وطواط نیز از ستایشگران آتسز بوده، احتمال دارد که عامل این اختلافات، رقابت دو شاعر در یک دربار بوده باشد. به‌گفتهٔ اوحدی مداخله و تحریک برخی از نزدیکان خوارزمشاه در قتل ادیب بی‌تأثیر نبوده است (همانجا).

از ادیب صابر *دیوان* اشعاری دارای ۳٬۲۰۰ بیت، مشتمل بر قصیده، غزل، رباعی و ترکیب‌بند باقی مانده است. این *دیوان* تاکنون دوبار، نخست به کوشش علی قویم در ۱۳۳۴ش، و دیگر بار به کوشش محمدعلی ناصح در ۱۳۴۳ش در تهران چاپ شده است.

ادیب صابر از جملهٔ شعرای سبک خراسانی است. ویژگیهایی که در سروده‌های او دیده می‌شود، در سروده‌های شاعران سده‌های ۵ و ۶ق و به‌ویژه شاعران خراسان به چشم می‌خورد. شعر او حاکی از آگاهی وی از مبادی ریاضی و فلسفه و تسلط به زبان و ادبیات تازی است. چنانکه گاه مضمون برخی از اشعار فارسی را به تازی گفته، و گاه برخی از مضامین اشعار عربی را به فارسی ترجمه کرده است. او در شعر خود از شعرای بزرگ عرب چون اخطل، اعشیٰ، عجاج، ابوتمام و حتیٰ از نحویانی چون زجاج، اخفش و ابوالاسود دؤلی و بزرگانی چون خصیب و احنف یاد کرده، و به تضمین شعری از متنبی پرداخته است (نک: فروزانفر، ۲۴۰-۲۴۱؛ رضازادهٔ شفق، ۲۱۱؛ ادیب، ۱۹۵، ۲۶۵، ۳۸۹، ۴۱۰، ۵۲۹، جم).

شعر ادیب از نظر لفظ، معنی و موضوع به سبک فرخی نزدیک است، جز آنکه تکلفاتی چون حذف الف و التزام ردیفهای بلند و تقریباً نامتناسب، از لطافت سخن او می‌کاهد. او گاه به سبک منوچهری، عنصری، مسعود سعد، انوری و معزی نیز قصایدی دارد. وی در شعری معزی و مسعود را بر خویش مقدم دانسته است (ص ۲۰۹؛ فروزانفر، همانجا؛ حمیدی، ۱/۲-۳۶۷؛ نفیسی، ۸۴/۱؛ رضازادهٔ شفق، همانجا).

مآخذ: آذر بیگدلی، لطفعلی، *آتشکده*، به‌کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ ادیب صابر، *دیوان*، به‌کوشش محمدعلی ناصح، تهران، ۱۳۴۳ش؛ انوری ابیوردی، *دیوان*، به‌کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ ایمان، رحم علیخان، *منتخب اللطایف*، به‌کوشش محمدرضا جلالی نایینی و امیرحسن عابدی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بیهقی، علی، *لباب الانساب*، به‌کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۱۰ق؛ جبلی، عبدالواسع، *دیوان*، به‌کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۵۶ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به‌کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۱۶م؛ حمیدی شیرازی، مهدی، *بهشت سخن*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به‌کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به‌کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به‌کوشش جواد فاضل، تهران، علی‌اکبر علمی؛ رشید وطواط، محمد، *دیوان*، به‌کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ رضازادهٔ شفق، صادق، *تاریخ ادبیات ایران*، شیراز، ۱۳۵۲ش؛ زنوزی، عبدالرسول، *ریاض الجنة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی تبریز، شم ۳۵۷۸؛ سوزنی سمرقندی، محمد، *دیوان*، به‌کوشش ناصرالدین شاه حسینی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به‌کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۶م؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، *سخن و سخنوران*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ قویم، علی، مقدمه بر *دیوان* ادیب صابر، تهران، ۱۳۳۴ش؛ کازرونی، ابوالقاسم، مرقوم پنجم کتاب *سلّم السماوات*، به‌کوشش یحییٰ قریب، تهران، ۱۳۴۰ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحا*، به‌کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ش.

علی میرانصاری

اَدیبِ طوسی، محمدامین (۱۲۸۳-۱۳۶۱ش/۱۹۰۴-۱۹۸۲م)، شاعر، نویسنده و محقق معاصر، فرزند شیخ محمدحسین گیلانی (تنکابنی) از علمای دینی.

وی در مشهد زاده شد و مقدمات فقه و ادب را چون صرف و نحو، معانی و بیان و منطق نزد پدر و ادیب نیشابوری فرا گرفت (صدرهاشمی، ۱۸۱/۴؛ هدایت، ۸۵). آنگاه به سبزوار رفت و در محضر افتخارالحکما، شاگرد ملاهادی سبزواری، حکمت و فلسفه آموخت. ادیب افزون بر تحصیل علوم قدیم، تحصیلات دانشگاهی را نیز به پایان رسانید. در ۱۳۴۲ق/۱۹۲۴م به منظور تکمیل دانش به بغداد سفر کرد و ۳ سال در آنجا به تحصیل زبان عربی و انگلیسی، و نیز تدریس ادبیات فارسی پرداخت (طاووسی، ۶؛ مشار، ۶۸۵/۱-۶۸۶؛ حقیقت، ۳۸؛ اسحاق، ۴۶/۲). ادیب به زبانهای انگلیسی، اردو، عربی و ترکی تسلط داشت و نزد هرتسفلد، ویلسن و مستشرقان دیگر به تحصیل سانسکریت، پهلوی، عبری و کلدانی پرداخته بود (صدرهاشمی، همانجا).

ادیب از ۱۳۰۴ تا ۱۳۰۷ش به بیشتر شهرهای ایران و نیز کشورهای مختلف از جمله هندوستان، عربستان، مصر و ترکیه سفر کرد (برقعی، ۲۳۰/۱؛ وحید دستگردی، ۱۵۴) و خود در قصیدهٔ «خانه به‌دوش» به این سفرها اشاره کرده است (ص ۱۷-۱۸). پس از مراجعت به ایران به استخدام وزارت فرهنگ درآمد و به تدریس در مدارس مشهد، تهران و یزد اشتغال ورزید و سپس سالیان دراز در تبریز زیست و در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه این شهر به تدریس پرداخت، تا بازنشسته شد (مشار، اسحاق، هدایت، همانجاها). وی مدتی مدیریت *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز*، و نیز سردبیری مجلهٔ *ماهتاب* را ــ که در سالهای ۱۳۱۶-۱۳۱۷ش

در تبریز منتشر می‌شد ــ بر عهده داشت (سودبخش، ۶۱۷؛ *فهرست...*، ۱۳۰/۱؛ صدرهاشمی، همانجا). ادیب طوسی پس از بازنشستگی به تهران آمد و همانجا درگذشت (افشار، ۱۹۸/۱۳؛ برقعی، همانجا).

ادیب به سبک خراسانی شعر می‌سرود (پروین گنابادی، ۵۱۶؛ طاووسی، ۷). بیشتر اشعار وی در قالب غزل و قصیده است، اما مثنوی، دو بیتی، ترکیب بند و رباعی نیز در *دیوان* او به‌چشم می‌خورد. شعر ادیب بسیار ساده و بی‌پیرایه است، با این حال وی در اشعار خود از استعاره، تشبیه، انواع صنایع بدیعی نظیر جناس و طباق استفادهٔ فراوان کرده است (نک: ص ۱۲۲، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۷۴، جم). ادیب علاوه بر شعر کلاسیک، شعر نو نیز می‌سرود (نک: ص ۳۶۵-۳۷۸).

آثار: آثار فراوانی در زمینه‌های مختلف ادبی، تاریخی و جز آنها از ادیب بر جای مانده است. مهم‌ترین موضوعهایی که دربارهٔ آنها به نگارش و تحقیق پرداخته، عبارتند از:

الف ـ گردآوری واژه‌نامه و فرهنگ فارسی: ۱. *ذیلی بر برهان قاطع* یا *فرهنگ لغات بازیافته*، تبریز، ۱۳۴۵ش؛ ۲. *فرهنگ لغات ادبی*، تبریز، ۱۳۴۵-۱۳۴۶ش.

ب ـ تاریخ: ۱. *تاریخ دینی ایران قدیم*، در ۲۲ مجلد که جلد اول آن در تهران چاپ شده است؛ ۲. *تخت سلیمان* (رساله‌ای در ایران باستان)، تهران.

ج ـ دستور زبان فارسی: *دستور نوین زبان*، تهران، ۱۳۱۲ش.

د ـ تحقیق در متون ادبی و شرح و تلخیص آثار دیگران: ۱. شرح *تهذیب المنطق* سعدالدین تفتازانی؛ ۲. *تلخیص مثنوی*؛ ۳. *نقد الادب*، گزیده‌ای از ادبیات عرب که در بغداد به چاپ رسیده است.

هـ ـ داستان و رمان: ۱. *انتقام عشق*، تبریز، ۱۳۱۷ و ۱۳۱۹ش؛ ۲. *جوکی در جنگل*؛ ۳. *دخمه‌های سیاه یا کلبهٔ بدبختان*، تبریز، ۱۳۲۰ش؛ ۴. *درویش گمنام*؛ ۵. *شبح مخوف*؛ ۶. *مرد عجیب*.

و ـ گویشها، لهجه‌ها و ترانه‌های محلی: ۱. *رابطهٔ اوزان شعر فارسی با اوزان ترانه‌های محلی ایران*، تبریز، ۱۳۳۲ش؛ ۲. *لغات آذری*، تبریز؛ ۳. *فرهنگ لغات لهجه‌های محلی ایران*.

ز ـ مجموعه‌های شعری: ۱. *ایام کودکی*، تهران، ۱۳۱۲ش؛ ۲. *پیام فردوسی*، تهران، ۱۳۱۳ش؛ ۳. *دیوان*، تبریز، ۱۳۴۱ش.

از ادیب طوسی مقالات ادبی متعددی در *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی تبریز*، مجله‌های *ایران باستان*، *ارمغان* و همچنین در روزنامه‌های *شفق سرخ* و *مهر ایران* به‌چاپ رسیده است (نک: مشار، ۶۸۵/۱-۶۸۷؛ حقیقت، صدر هاشمی، همانجاها).

مآخذ: ادیب طوسی، محمدامین، *دیوان*، به‌کوشش مهریار طاووسی، تبریز، ۱۳۴۱ش؛ اسحاق، محمد، *سخنوران نامی ایران در تاریخ معاصر*، ۱۳۶۳ش؛ افشار، ایرج، «محمدامین ادیب طوسی»، *آینده*، تهران، ۱۳۶۶ش، س ۱۳؛ برقعی، محمدباقر، *سخنوران نامی معاصر ایران*، قم، ۱۳۷۳ش؛ پروین گنابادی، محمد، *گزینهٔ مقاله‌ها*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ حقیقت، عبدالرفیع، *فرهنگ شاعران زبان پارسی از آغاز تا امروز*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سودبخش، لیلا، *فهرست نشریات ادواری کتابخانهٔ مرکزی فارس*، شیراز، ادارهٔ کل فرهنگ و ارشاد اسلامی فارس؛ صدر هاشمی، محمد، *تاریخ جرائد و مجلات ایران*، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ طاووسی، مهریار، مقدمه بر *دیوان* ادیب طوسی (هم)؛ *فهرست مجلات موجود در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی*، مشهد، ۱۳۶۱ش؛ مشار، خانبابا، *مؤلفین کتب چاپی*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ وحید دستگردی، حسن، «ادیب طوسی»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۰۹ش، س ۱۱، شم ۱؛ هدایت، محمود، *گلزار جاویدان*، تهران، ۱۳۵۳ش.

عزت ملاابراهیمی

اَدیبِ کِرمانی، شیخ احمد (د ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م)، پسر ملاحافظ عقیلی کرمانی، شاعر و ادیب دورهٔ قاجاریه، متخلص به «دانش» (ادیب، بخشی از *دیوان...*، ۱، ۵، ۶، ۸، جم). تاریخ وفات او را ۱۳۳۰ق نیز آورده‌اند (باستانی، حاشیه بر *تاریخ...*، ۸۲۲). اطلاعات اندکی که از زندگی وی بر جای مانده، منحصر به این است که او و پدرش در نظم و نثر فارسی و عربی و همچنین در خوشنویسی متبحر بوده‌اند و مهارت او در خطاطی از پدرش نیز افزون‌تر بوده است (آقابزرگ، ۹(۱)/۶۵؛ بهزادی، ۳۴). نیز مهم‌ترین آگاهی ما از او، همدرسی وی با میرزا آقاخان کرمانی (آدمیت، ۱۵)، ادیب، شاعر و آزادی خواه مبارز آن دوران است.

با مطالعه و امعان نظر در آثار بر جای مانده از ادیب، به ویژه *دیوان فارسی* اشعار او، می‌توان وی را در زمرهٔ شاعران توانای عصر قاجار به شمار آورد. از قصیده‌ای بلند ــ مشتمل بر ۱۰۰ بیت ــ که در مدح علی (ع) سروده (نک: همان، ۱-۶)، می‌توان بر تبحر وی در زبان و ادب کهن فارسی و مهارتش در صنایع بدیعی، خاصه مراعات نظیر (همان، ۲) پی برد. این قصیده و قصیده‌ای دیگر از او با ردیف «آفتاب» (همان، ۷) خود به تنهایی حکایت از قدرت ادیب در این فن دارد. مخمس طویل او ــ مشتمل بر ۳۰ بند ــ که به مناسبت تقارن فصل بهار و ۱۷ ربیع الاول (میلاد پیامبر اکرم) سروده، و دیگر مسمطهای او (همان، ۹-۱۴) یادآور سخنان استوار منوچهری دامغانی و حاکی از قوت بیان و تسلط وی بر واژگان فارسی و عربی است.

سخن او در مثنوی *سالارنامه* که بر وزن و شیوهٔ *شاهنامهٔ* فردوسی سروده، در قوت و استواری همسنگ قصاید او نیست. شاید این ناهماهنگی، افزون بر جهات دیگر، ناشی از این باشد که ادیب بر آن بوده تا تاریخ ایران بعد از اسلام را «چنان سهل» به نظم آورد که «... هر کودکی، برد بهره از گفته‌ام اندکی» و هم از این رو، در سرودن این منظومه از «لغتهای معروف معمول» سود جسته، نه از «الفاظ مجهول» (نک: *سالارنامه*، ۴/۲-۵) و نیز بر آن بوده تا از آوردن «رمز و تلمیح» و «افسانهٔ بزم و رزم» بپرهیزد و ۱۳ قرن تاریخ ایران را چنان مختصر سازد که بتوان آن را از بر کرد (نک: همان ۵/۲). با اینهمه، شعرش جای جای در این مثنوی نیز اوج می‌گیرد و به کمال نزدیک می‌شود (بهزادی، ۳۷).

آثار: ۱. *سالارنامه*، یا *سالاریه*، منظومه‌ای است در بحر متقارب مثمن، به سبک *شاهنامهٔ* فردوسی (همو، ۳۵). این منظومه در واقع دنباله و تکملهٔ مثنوی تاریخی *نامهٔ باستان* میرزا آقاخان کرمانی (۱۲۷۰-۱۳۱۴ق/۱۸۵۴-۱۸۹۶م) است. آقاخان در ۱۳۱۲ق هنگامی که به اتهام

شرکت در شورش ارامنه، در طرابوزان ترکیه زندانی بود (ناظم الاسلام، ۱۲/۱؛ باستانی، همان، ۸۴۸)، تاریخ مختصر ایران را بدون دسترسی به مأخذی (نک: ادیب، همان، ۱۱/۱؛ باستانی، حاشیه بر *جغرافیا...*، ۲۴۳) از عصر اساطیر تا پایان پادشاهی یزدگرد ساسانی به نظم کشید و آن را با کتاب دیگرش *آیینهٔ سکندری* (به نثر) به فرمانفرما عبدالحسین میرزا، حاکم کرمان و معروف به سالار لشکر تقدیم کرد (ناظم الاسلام، همانجا؛ باستانی، حاشیه بر *تاریخ*، ۸۲۱). پس از آنکه میرزا آقاخان در ۱۳۱۴ق به امر ولیعهد، محمدعلی میرزا در تبریز به قتل رسید (ناظم الاسلام، همانجا)، سالار لشکر در ۱۳۱۵ق، ادیب کرمانی را به تکمیل منظومهٔ ناتمام دوست و همدرسش تشویق کرد (آقابزرگ، ۱۱۹/۱۲؛ باستانی، همان، ۸۶۶). هم از این رو، ادیب اثرش را به نام سالار لشکر، *سالارنامه* نام نهاد (نک: ۴۵۵/۲). وی در این اثر تاریخ ایران را از ظهور اسلام تا زمان مظفرالدین شاه (۱۳۱۳ق) به همان سبک و وزن سرود. وی تاریخ را به سه بخش : بعید (دورهٔ پیش از اسلام)، قریب (از اسلام تا پایان زندیه) و جدید (عصر قاجار تا مظفرالدین شاه) تقسیم کرده است (نک: ۳۸۸/۲-۳۸۹).

ذبیح الله صفا ضمن برشمردن منظومه‌های حماسی تاریخی، از این کتاب نیز نام برده، و آن را ــ با احتساب منظومهٔ میرزا آقاخان ــ مشتمل بر ۴٬۵۰۰ بیت دانسته است (ص ۳۷۶)، اما بر اساس چاپ سنگی ۱۳۱۶ق تنها *سالارنامهٔ* ادیب مشتمل بر بیش از ۵٬۴۰۰ بیت (۴۵۵ صفحه و هر صفحه ۱۲ بیت) است.

این اثر در ۲ جلد به خط علی رضا حسینی شیرازی در شیراز (۱۳۱۶ق) به چاپ سنگی رسیده است. مؤلف *تذکرهٔ شاعران کرمان*، سال چاپ *سالارنامه* را ۱۳۱۳ق قید کرده (بهزادی، ۳۵) که در منابع کتاب‌شناسی اشاره‌ای بدان نشده است.

۲. دستور حکمت، شرح فارسی عهد نامهٔ مالک اشتر که به امر محمودخان طباطبایی تبریزی تألیف، و در ۱۳۲۱ق چاپ شده است.

۳. *دیوان فارسی*، مشتمل بر قصاید و دیگر انواع شعر، در ۳ هزار بیت که نسخه‌ای از آن نزد محمد هاشمی کرمانی، در تهران موجود است (نک: آقابزرگ، ۹(۱)/۶۵).

۴. *دیوان عربی*، مشتمل بر اشعار عربی او، از جمله قصیدهٔ تبریدیه در هجو و هزل (نک: همانجا).

مآخذ: آدمیت، فریدون، *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ آقابزرگ، *الذریعة*؛ ادیب کرمانی، احمد، بخشی از *دیوان فارسی*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ همو، *سالارنامه*، شیراز، ۱۳۱۶ق؛ باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، حاشیه بر *تاریخ کرمان* احمدعلی وزیری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همو، حاشیه بر *جغرافیای کرمان* احمدعلی وزیری، تهران، ۱۳۵۳ش؛ بهزادی اندوهجردی، حسین، *تذکرهٔ شاعران کرمان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ صفا، ذبیح الله، *حماسه سرایی در ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ناظم الاسلام کرمانی، محمد، *تاریخ بیداری ایرانیان*، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۷ش.

نسترن ریحانی منفرد

اَدیبُ‌المَمالِک، محمدصادق (۱۲۷۷-۱۳۳۶ق/۱۸۶۰-۱۹۱۸م)، پسر حسین و از نوادگان قائم مقام فراهانی، ملقب به امیرالشعرا و متخلص به «امیری»، شاعر، ادیب، روزنامه‌نگار و نویسندهٔ سرشناس ایران در دوران مشروطیت. وی در روستای گازران از بلوک شَرّا، از توابع سلطان آباد (اراک) در خانواده‌ای ادب پرور زاده‌شد. نیای بزرگ وی میرزا عیسی بن حسن بن عیسی (د ۱۲۳۸ق/۱۸۲۳م)، معروف به میرزای بزرگ، قائم مقام میرزا شفیع شیرازی، وزیر فتحعلی شاه قاجار بود که نیاکانش پیوسته در دولتهای زندیه، افشاریه و صفویه و فراتر از آن منصب وزارت و صدارت داشتند (نک: وحید دستگردی، «یا»).

محمد صادق در حدود ۱۵ سال داشت که پدرش را از دست داد و تعدیات ناصرالدوله عبدالحمید میرزا، حاکم اراک نسبت به املاک موروثی خانوادهٔ ادیب الممالک، وی و برادر بزرگ‌ترش میرزا مهدی را ناگزیر ساخت تا پیاده و با تحمل سختیهای بسیار به تهران پناه برند. ادیب الممالک در تهران قصیده‌ای در شکایت از روزگار سرود و آن را با نام طهماسب میرزا مؤیدالدوله، شاهزادهٔ شعر شناس و دانشور به پایان‌برد و به‌پایمردی‌حسنعلی‌خان‌گروسی‌امیرنظام (۱۲۳۶-۱۳۱۷ق)، تقدیم آن شاهزاده کرد. مؤیدالدوله که از پختگی شعر و احاطهٔ ادبی این جوان گمنام در شگفت شده بود، به توصیهٔ امیرنظام او را در زمرهٔ چاکران خویش در آورد (همو، «یب-یه»).

گرچه ادیب الممالک پیش از پیوستن به امیرنظام یک چند در اصفهان ندیم صارم الدوله بود (همو، «کا»)، ولی باید آشنایی او را با امیرنظام نقطهٔ عطفی در زندگی او به شمار آورد. وی از ۱۳۰۷ تا ۱۳۰۹ق در مصاحبت امیرنظام در آذربایجان به سر برد. از ۱۳۰۹ق که امیر به حکومت کرمانشاه و کردستان منصوب شد (عبرت، ۱۰۴؛ بامداد، ۳۶۴/۱)، گزارشهای مربوط به محل اقامت ادیب الممالک مدت ۲ سال قدری مغشوش است. وحید دستگردی در دیباچهٔ *دیوان* وی آورده که در ۱۳۰۹ق میرزا صادق همراه امیرنظام به کرمانشاه رفت و تا ۱۳۱۳ق در خدمت او بود و در اواخر آن سال به تهران بازگشت (ص «یط»)، اما خان ملک ساسانی که از بنی اعمام وی است، نقل کرده که «امیرالشعرا (میرزا صادق) تا ۱۳۱۰ق در آذربایجان مانده است و در ۱۳۱۱ق در نزد امیرنظام به کرمانشاه و کردستان رفته» (نک: عبرت، همانجا)، ولی هر دو گزارش با یادداشتی که شاعر خود بر یکی از قصایدش نوشته است، مغایرت دارد. بر پایهٔ این نوشته، او این قصیده را در شعبان ۱۳۰۹ از کربلا برای امیرنظام که در آن زمان در قصبهٔ سنندج (کرسی کردستان) اقامت داشت، فرستاده (ادیب الممالک، ۱۶۱) و از اشتیاق خود به دیدار امیر سخن رانده است (نک: همو، ۱۶۲). ادیب الممالک در سالهای ۱۳۱۲ و ۱۳۱۳ق، در تهران در دارالترجمهٔ دولتی به کار مشغول بود (عبرت، همانجا) و در ۱۳۱۴ق همراه امیرنظام که به پیشکاری کل آذربایجان منصوب شده بود، بار دیگر به تبریز رفت و در ۱۳۱۶ق که مدرسهٔ لقمانیه در تبریز بنیاد یافت، وی به نایب رئیسی آن انتخاب شد و هم در این اوان به کسوت روحانیت درآمد و گه گاه به منبر هم می‌رفت. در همین سال به انتشار روزنامه‌ای به نام *ادب* دست زد.

آنگاه در اوایل سال ۱۳۱۸ق از راه قفقاز و خوارزم به خراسان رفت و در مشهد انتشار روزنامهٔ *ادب* را از سر گرفت و تا ۱۳۲۰ق به نشر آن ادامه داد. در محرم ۱۳۲۱ به تهران آمد و به سردبیری روزنامهٔ *ایران سلطانی* منصوب شد. در ۱۳۲۳ق به بادکوبه رفت و انتشار بخش فارسی روزنامهٔ *ارشاد* را که به ترکی منتشر می‌شد، بر عهده گرفت. آنگاه به تهران بازگشت و با افتتاح مجلس شورای ملی، سردبیری روزنامهٔ *مجلس* در شوال ۱۳۲۴، به او سپرده شد. پس از گذشت حدود ۸ ماه در این منصب، در جمادی الاول ۱۳۲۵، روزنامهٔ *عراق عجم* را خود در تهران دایر کرد (نک: همو، ۱۰۴-۱۰۵؛ وحید دستگردی، همانجا)، ولی انتشار این روزنامه دیری نپایید. شاید ادیب الممالک به سبب درگیریهای دوران محمد علی شاه (مخلوع: ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م)، ناگزیر به تعطیل این روزنامه و ترک تهران شده باشد، زیرا در جمادی الآخر ۱۳۲۸ به صف مجاهدان مشروطیت پیوسته بود (نک: عبرت، ۱۰۵؛ وحید دستگردی، «کا»). پس از این، در ۱۳۲۹ق ریاست عدلیهٔ عراق (اراک) به وی واگذار شد و در ۱۳۳۲ق مدیریت روزنامهٔ نیمه رسمی *آفتاب* را بر عهده گرفت (عبرت، همانجا).

از زمان ورود به عدلیه تا پایان عمر، به ریاست چندین شعبهٔ این وزارتخانه، در عراق (اراک)، سمنان، ساوجبلاغ و یزد منصوب شد. از دوران خدمت او در ساوجبلاغ چند قطعه و قصیدهٔ شکوه آمیز در دست است (ادیب الممالک، ۶۱-۶۳، ۱۸۷-۱۸۸). واپسین سمت ادیب الممالک، ریاست عدلیهٔ یزد در ۱۳۳۵ق بود. وی در آنجا به سکتهٔ ناقص دچار شد و ناگزیر به تهران بازگشت و سرانجام در ۵۸ سالگی بدرود حیات گفت (عبرت، همانجا). محمد قزوینی (ص ۳۴) تاریخ وفات وی را ۲۸ ربیع الآخر ۱۳۳۵، و ایرانی ۲۹ جمادی الاول ۱۳۳۶ دانسته است (۳۱/۱).

ادیب الممالک شاعری را در شیوهٔ معمول و حال و هوای روزگار خود آغاز کرد، ولی با تحول اوضاع سیاسی و اجتماعی جامعهٔ ایران، او نیز متحول شد. درست است که در جوانی نخست به مداحی درباریان و شاهان گرایش داشت، اما با تغییر شرایط، درون مایهٔ شعری او نیز دگرگون شد. زندگی ادبی وی را می‌توان به دو دورهٔ کلی تقسیم کرد: نخست، از آغاز شاعری تا سالهای پیش از جنبش مشروطیت، و دیگر از سالهای نزدیک به اوج گیری نهضت مشروطه تا پایان عمر.

غالب مآخذ، نخستین تخلص شعری او را «پروانه» دانسته‌اند (نک: دیوان بیگی، ۱۱۸۸/۲؛ اعتماد السلطنه، ۲۱۷)، گرچه در شرح حالی که خود نگاشته، و در دیباچهٔ *دیوان* او به چاپ رسیده، ذکری از این تخلص نیامده، ولی وجود دو قطعه و یک غزل، در *دیوان* وی (ص ۳۶۰، نیز نک: هجده، سی) و تصریح مآخذ معتبر، تردیدی بر جا نمی‌نهد که او پیش از درآمدن به خیل ندیمان امیرنظام، پروانه تخلص می‌کرده است. افزون بر موارد مذکور در *دیوان*، ابیاتی نیز از او در کتیبه‌های صحن نو آستانهٔ حضرت معصومه در قم به یادگار مانده که تخلص «صادق پروانه» در آنها آمده است (افضل الملک، ۵۹-۶۰). به گفتهٔ آقا بزرگ تهرانی تخلص جد ادیب الممالک، میرزا صادق بن میرزا معصوم نیز پروانه بوده است. همو حتی از *دیوان* پروانه، هم یاد می‌کند (۹(۱)/۶۶).

ادیب الممالک در ۱۳۰۷ق در تبریز به پیشنهاد امیرنظام، لقب امیر الشعرایی را اختیار، و از آن پس امیری تخلص کرد (عبرت، ۱۰۴). گرچه وی در بیشتر اشعارش خود را ملتزم به ذکر تخلص نکرده، ولی شمار ابیاتی که در آنها امیری تخلص کرده است، کم نیست. امیری در چهارمین ماه از سلطنت مظفرالدین شاه، یعنی در ربیع الاول ۱۳۱۴ به فرمان شاه، لقب ادیب الممالک گرفت (دانش، ۴۸۶؛ وحید دستگردی، «یط») و شاعر خود در تغزلی از این فرمان و لقب جدید یاد کرده است (ص ۵۰۲) و در پاره‌ای از اشعار او که پس از این تاریخ سروده شده است، به جای تخلص، به لقب ادیب الممالک و ادیب، بر می‌خوریم (نک: ص ۵۵-۵۶، ۶۵۴، نیز هفده)

دورهٔ نخست شاعری (سنت گرایی)

ادیب الممالک پروردهٔ آن مکتب شعری بود که در تاریخ ادب فارسی به مکتب بازگشت یا دورهٔ تجدید حیات ادبی شهرت یافته است. ویژگی بارز این مکتب، پیروی از سنتهای شعری استادان قدیم بود و ادیب الممالک، یکی از آخرین شاگردان این مکتب است (بهار، ۲۰۸/۱؛ آرین پور، ۱۳۸/۲). در اشعاری که تحت تأثیر چنین سنتی در ستایش شاهان و امیرانی غالباً ناتوان و نالایق سروده، همهٔ اسلوبها و موازین شعر کهن فارسی را رعایت کرده، و از انواع تشبیهات و استعارات برای ساختن مدیحه‌های مبالغه آمیز و پرداختن تغزلها و تشبیبها به سبک قدما بهره جسته است (نک: ص ۳۸، ۵۴، ۶۴، ۸۲، جم). همچنین در غالب موارد مضامین گذشتگان را کمابیش تکرار کرده، یا چیزهایی مشابه و از همان مقوله پرداخته است. گرچه ادیب الممالک در چند جا از شیوهٔ شاعری قدما و پیروان آنان انتقاد می‌کند و از اینکه «در مدح هر خسیس» شعرهایی «نامناسب» «فرو می‌خوانند» (ص ۳۶)، سخت بر آنان می‌تازد، خود از وسوسهٔ اینگونه مضمون پردازیها برکنار نمانده، و نتوانسته است از تار و پود ادبیاتی که خود و خاندانش در آن پرورش یافته بودند، برهد، اما به تدریج دریافت که افسانه‌های کهن را باید فرو گذاشت و «حدیث نوی» آغاز کرد (نک: ص ۲۸۵). این اندیشه و دریافت با تحولات اجتماعی سیاسی آن روز ایران که کم کم به جنبش مشروطه خواهی و تأسیس مجلس شورا انجامید، نیرو گرفت.

ویژگیهای شعری دورهٔ نخست: مهم‌ترین ویژگیهای شعری ادیب الممالک در دورهٔ نخست اینهاست:

الف ـ نوع شعر: ادیب الممالک از میان گونه‌های شعر بیش از همه به قصیده و قطعه تمایل داشت. از وی بیش از ۲۶ غزل و تغزل بر جای نمانده که در مقایسه با حدود ۱۳۲ قصیده (نزدیک به ۷ هزار بیت) و ۳۰۰ قطعه (بیش از ۳ هزار بیت) بسیار اندک است (رنجبر، ۱۲). گرچه شکل کلام در غزلهای ادیب پخته و استوار است، لیکن عموماً نکتهٔ بدیع در آنها به چشم نمی‌خورد. مثنویهای او نیز غالباً شیوا و روان است و به ترجیع بند، ترکیب بند و مسمط هم گرایش نشان داده، و از این گونه‌های

شعر برای بیان مضامین اجتماعی وطنی و سیاسی بهره گرفته است، از این روی، این قبیل قالبهای شعری در میان سروده‌های دورهٔ دوم شعری ادیب بیشتر دیده می‌شود.

ب ـ زبان شعر: ادیب الممالک در شعر فارسی مطالعاتی عمیق و گسترده داشت و با ظرایف و صنایع صوری و معنوی آن نیک آشنا بود و در سروده‌های خویش از این ذخایر به ویژه ترکیبات و واژه‌های کهن فارسی و کلمات غریب و غیر متداول فارسی، عربی و گاه ترکی بهره می‌جست. همین ویژگی در بسیاری موارد شعر ادیب را پیچیده و دیریاب، و در مواردی خشک و بی‌روح ساخته، و در مواردی نیز که غرابت واژگان و غرابت مضامین دست به دست داده، شعر او را به معمایی تبدیل کرده است؛ اما سبب پیچیدگی و دیریابی شعر ادیب تنها واژه‌های مهجور نیست: فراوانی اشارات و تلمیحات او به اشخاص، اقوام، انساب، مکانها و حوادث دینی، تاریخی و افسانه‌ها که گاه شهرت چندانی نیز ندارند، همچنین بهره‌گیری وی از اطلاعات وسیع خویش در زمینه‌های *قرآن*، حدیث، ادعیه، دواوین شعرای عرب، موسیقی، نجوم، رمل و ... بدین دشواریها می‌افزاید. ادیب خود در چند جای دیوانش به داشتن اطلاعات در رشته‌هایی چون نحو، معانی و بیان، قوافی و عروض، فلکیات، اسطرلاب، تواریخ، تقویم، منطق، طب، جراحی، کحالی و تشریح به خود می‌بالد (ص ۱۶۰، ۳۵۳، نیز نک: ۴۱۲، ۴۱۵، ۴۴۰).

ج ـ استواری سخن: اگر لطافت و جزالت را دو خصیصهٔ عمدهٔ شعر بدانیم، بی‌تردید سروده‌های ادیب الممالک عموماً از خصیصهٔ دوم بیشتر برخوردار است، و این به سبب گرایش بسیار به کلام فاخر و استوار است. شاید از این لحاظ بتوان او را نقطهٔ مقابل شاعری چون ایرج میرزا (۱۲۹۱-۱۳۴۳ق) دانست. ادیب الممالک بیشتر ادیبانه شعر گفته، تا شاعرانه. شکوه و ابهت صوری سخن، سنگینی و فخامت وزن، طنطنهٔ واژگان شعر، و سرانجام دشواری و چشمگیر بودن قوافی و ردیفها، ذهن ادیب الممالک را بیشتر از محتوا به خود مشغول می‌داشته است. به لحاظ پردازشهای صوری و آرایشهای لفظی، ادیب الممالک به سبک خاقانی نزدیک می‌شود. البته ظرافت و نازک خیالی او را در مضمون سازی و آفرینشهای محتوایی ندارد، به همین دلیلها در اشعار او ابیات سست، و از لحاظ کیفیت بیان، ضعیف، به ندرت به چشم می‌خورد.

د ـ استقبال از شعرای پیشین و تضمین شعر دیگران: ادیب الممالک به سنت معمول بسیاری از شعرا، بر وزن و قافیهٔ پاره‌ای از قصاید مشهور زبان فارسی و عربی، قصاید و قطعاتی ساخته، و در این موارد نیک و استادانه از عهدهٔ اقتفا برآمده است؛ از جمله قصایدی که در استقبال از غضایری رازی (ادیب الممالک، ۳۲۵-۳۳۰)، فرخی سیستانی (همو، ۲۱۸-۲۳۴)، منوچهری دامغانی (همو، ۳۳۰-۳۳۹، ۳۷۰-۳۷۴، ۴۵۴-۴۵۵)، ابوحنیفهٔ اسکافی (همو، ۳۶۶-۳۷۰)، ناصر خسرو قبادیانی (همو، ۱۵۵-۱۶۱) و برخی از معاصران خویش مانند ابونصر شیبانی کاشانی (همو، ۱۵۳، ۱۵۵) و سالک کرمانشاهی (همو، ۱۷-۲۳)، سروده است. ادیب الممالک افزون بر اقتباس عین عبارات و ترکیبات و تضمین ابیاتی از دیگران، گاه مضامین شعرا و نویسندگان عرب، و در مواردی معدود، نویسندگان دیگر ملل را نیز به رشتهٔ نظم کشیده است، از این قبیل است، ترجمهٔ حکایاتی از *تاریخ مختصر الدول* ابن عبری (همو، ۱۰۶، ۱۱۰)، شکایتی از زبان عربی (همو، ۲۸۱)، و ترجمهٔ منظوم کلام یک حکیم اروپایی در باب عشق (همو، ۶۹۱).

هـ ـ قصاید طویل و تجدید مطلع: سرودن قصاید طولانی، تجدید مطلع کردن و انتخاب قوافی دشوار، از شیوه‌های سخن پردازان پیشین بوده است. شاعر در چنین قصایدی، هم وسعت میدان دید و تخیلش را در مضمون سازی و هم درجهٔ احاطه‌اش را بر لغات به نمایش می‌گذارد. قصاید ادیب الممالک عموماً طولانی است و از حد متعارف قصاید طویل فارسی فراتر می‌رود (مثلاً نک: ص ۱۷-۲۳، ۶۷-۷۴) و در چند قصیدهٔ طولانی به شیوهٔ قدما یک تا سه بار تجدید مطلع کرده است.

و ـ قطعه‌های بلند: در *دیوان* او علاوه بر قطعات متعدد با ابیاتی در حد متعارف، شماری قطعه دیده می‌شود که ابیات آنها از حد معمول بسیار فراتر رفته است (نک: ص ۲۴-۲۵، ۲۹، ۱۰۵-۱۰۶، ۱۲۱-۱۲۲، جم). سبب طولانی شدن بیش از اندازهٔ قطعه‌های ادیب الممالک، این است که وی در غالب موارد از قطعه برای بیان موضوعاتی بهره گرفته که معمولاً در شعر فارسی کهن برای بیان آنها از مثنوی استفاده می‌شده است (نک: ص ۲۶-۲۸، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۴۳-۱۴۵، ۵۰۸-۵۰۹). افزون بر این، در *دیوان* وی به قطعاتی برمی‌خوریم که جز به لحاظ محتوا و مضمون، هیچ شباهتی نه از نظر مطلع و نه شمار ابیات، به قطعه ندارد (ص ۱۶۷، ۲۰۴، ۲۰۷، جم). با این حال، قطعه‌های او در عین استواری و جزالت، خالی از سلاست نیست و می‌توان در *دیوان* او به شماری قطعه‌های روان برخورد که عموماً در شرح انتقادی مسائل اجتماعی و سیاسی و درد دلهای شخصی است، ولی در میان آنها به نمونه‌هایی هم برمی‌خوریم که به شیوهٔ مناظره سروده شده است، مانند مناظرهٔ میان سوزن و سنجاق (ص ۴۱۸) و بزغاله و گرگ (ص ۴۹۷)، شیوه‌ای که یکی دو دهه بعد در شعر پروین اعتصامی (د ۱۳۲۰ش) به کمال رسید.

دورهٔ دوم شاعری (مرحلهٔ انتقال)

در اواخر سلطنت مظفرالدین شاه که از شدت وحدّت استبداد تا حدی کاسته شد و زمزمهٔ آزادی خواهی و مشروطه طلبی به گوش همگان رسید، ادیب الممالک نیز موقع را برای تغییر مسیر شاعری و افزودن ابعاد تازه‌ای به فعالیتهای خود مناسب یافت. نوجوییهای نسبی او را در جذب وی به نهضت فراماسونری، یادگیری زبان فرانسه، شاعری به فارسی سره، توجه به فرهنگ و زبان عامه، و از همه مهم‌تر، شرکت مستقیم در فعالیتهای سیاسی، روزنامه‌نگاری و تخصیص بیشتر اشعار خود به موضوعهای سیاسی و اجتماعی زمان، می‌توان مشاهده کرد.

ویژگیهای شعری دورهٔ دوم: مهم‌ترین ویژگیهای شعری ادیب الممالک در دورهٔ دوم اینهاست:

الف ـ نوع شعر: ادیب الممالک در این دوره از شاعری خود، از انواع سنتی شعر دور نشد و به سرودن شعر در قالبهای قصیده، قطعه و مثنوی ادامه داد، ولی بنابر تناسب مضامین تازه به گونه‌های تفننی شعر، یعنی انواع مسمط، ترجیع بند و ترکیب بند تمایل بیشتری نشان داد. از ۱۵ مسمط، ترکیب بند و ترجیع بند که از وی در دست است، تقریباً همه مربوط به این دوره از شاعری او و مشتمل بر موضوعات اجتماعی ـ سیاسی روز است. همچنین وی از نخستین شعرایی است که سرود را به انواع شعر فارسی افزود. او اینگونه شعر را برای بیان احساسات میهنی برگزید. در میان اشعار ادیب الممالک ۳ سرود از او با عنوانهای سرود ملی، سرود غم و سرود وطنی بر جای مانده است (ص ۶۸۲، ۶۸۳، ۷۰۲). علینقی وزیری نیز «مارش پیام به سیروس» را بر پایهٔ سرود غم ادیب الممالک ساخته، و در کتاب دستور تار خود به چاپ رسانده است (خالقی، ۲/۳۰۵، ۳۰۶؛ اسحاق، ۲/۸۸-۹۰).

ب ـ توجه به زبان و فرهنگ عامه: گرچه ادیب الممالک سخت شیفته و پای بند کلام فاخر و واژگان و ترکیبات اصیل ادبی بود، خواه‌ناخواه تحت تأثیر یکی از روندهای شعر دوران مشروطه، یعنی نزدیک شدن زبان شعر به زبان و فرهنگ توده‌ها، قرار گرفت. در نتیجه شمار درخور توجهی اصطلاحات و لغات عامیانه و محاوره‌ای که کمتر در اشعار قدما دیده می‌شود، به اشعار وی راه یافت. از این روی، در *دیوان* او به واژه‌ها و ترکیباتی نظیر صدمن دو غاز (ص ۱۱)، نتر، ریقماسی (ص ۱۶)، زیر آب کشیدن (ص ۷۹)، سرفیدن به معنی رشوه دادن، و پنبهٔ کسی را زدن (ص ۵۱۰) برمی‌خوریم، اما اینهمه لغات و اصطلاحات عامیانه کمک چندانی به کاهش لحن ادیبانه و فاخر او نکرده است؛ خاصه آنکه ادیب الممالک این لغات عامیانه و بسیار معمولی را در کنار کلماتی مغلق و ناآشنای ادبی نشانده و مثلاً ترکیبات خرس دم بریده و روده دراز را در کنار کلماتی مانند استعجال، اکحل، قیفال، آصال و متطقطق به کار برده است (ص ۷۰۶-۷۰۷). این ویژگی بیان وی را می‌توان با مقایسهٔ این دست از اشعار او با اشعار ساده و روان ایرج میرزا دریافت.

ج ـ گرایش به پارسی سره: ادیب الممالک سعی می‌کرد تا نامها، واژه‌ها و ترکیباتی را که پارسی، یا به زعم او، پارسی ناب بودند، در شعر به کار برد که شماری از آنها مانند دهناد: نظام (ص ۷۲۶)، نوله: کلام (ص ۷۲۷)، هنایش: تأثیر (ص ۷۲۹) و ... از مجعولات دساتیری است. ادیب الممالک (نک: ص ۷۲۶ به بعد) بیشترین کلمات سره و ناسرهٔ فارسی را همراه با لغات عربی و ترکی در منظومهٔ پیوسته *فرهنگ فارسی* خود، آورده است. این منظومهٔ ۱۷۹ بیتی که آکنده از صدها کلمه و نام غریب و مهجور است، تنها دلالت بر لغت دانی در خور ستایش و تتبع گستردهٔ او در آثار کهن فارسی و فرهنگهای لغت دارد، وگرنه از ظرافتهای شاعری اثر چندانی در آن به چشم نمی‌خورد. افزون بر واژه‌های پارسی خالص که او در این منظومه به نظم درآورده، چند شعر هم یکسره به پارسی سره سروده (نک: ص ۱۲۳، ۱۶۶-۱۶۷، ۴۷۵-۴۷۶) که از آن میان قصیده‌ای است استادانه و خواندنی با عنوان پارسی ویژهٔ نویم (= فارسی خالص سره: ص ۱۶۶) و قطعه‌ای در ستایش دانش (ص ۱۲۳).

د ـ انعکاس فرهنگ و تمدن غرب: ادیب الممالک در پی مطالعهٔ برخی از آثار نویسندگان اروپایی با ادبیات و فرهنگ غرب آشنا شد. تا حدی نیز زبان فرانسه را آموخت و عناصری از این زبان را در اشعارش وارد کرد. در *دیوان* وی به شمار قابل ملاحظه‌ای لغات و ترکیبات فرانسه مانند: اونیورسیته، فاکولته (ص ۱۶)، راپورت و کمیساریا (ص ۲۷) برمی‌خوریم. در چند مورد حتیٰ یک مصراع کامل را به فرانسه سروده است (ص ۴۱۴).

هـ ـ درونمایه‌های سیاسی ـ اجتماعی: با آغاز حرکتهای سیاسی و اجتماعی در ایران، از محتوای سنتی شعر وی رفته رفته کاسته شد و موضوعهای تازه بر جای آن نشست. به سبب همین دگرگونی نسبی محتوای شعر اوست که وی را از شعرای انتقالی عصر مشروطیت (نک: براون، ۲۶۸)، خوانده‌اند. از ویژگیهای برجستهٔ محتوای شعر ادیب الممالک اینهاست:

۱. اندیشه‌های ملی گرایانه: ادیب الممالک در دورانی زندگی می‌کرد که دولت و ملت ایران در منتهای ضعف به سر می‌بردند و او که خطر از دست رفتن وطن را به چشم می‌دید، دستخوش هیجانهای روحی شدید می‌شد و آلام درونی خویش را در قالب چکامه‌های مؤثر و دلکشی بیان می‌داشت (مثلاً نک: ص ۱-۳). منظومه‌های بدیع او که شامل انتقادهای اجتماعی و سیاسی است، «از حیث سبک و موضوع در میان آثار قدما نظیری ندارد» (رعدی، ۴۸۳). بی‌سبب نیست که وی را «به‌حق بزرگ‌ترین شاعر عهد مشروطیت شناخته‌اند» (همایی، ۲۵۴).

۲. مسائل اجتماعی: بخشی از درونمایهٔ اشعار ادیب الممالک اختصاص به مشکلات و نابسامانیهای اجتماعی ایران آن روز دارد. از میان مسائل اجتماعی که وی بیش از همه بدان پرداخته، دستگاه متزلزل قضا و تشکیلات نابسامان عدلیه است. او که خود سالها مسئولیتهایی در ادارات عدلیهٔ چند نقطه از ایران بر عهده داشت و با فسادهای نظام قضایی ایران نیک آشنا بود، بارها در اشعارش به مسئولان اجرای عدالت که خود موجب بی‌عدالتی در جامعه بودند، می‌تازد و آنان را با هجوهایی تیز و تند می‌کوبد. اوج شیوایی کلام و نفوذ بیان این شاعر، پس از اشعار میهنی او، در این دسته از اشعارش دیده می‌شود که در انتقاد از اوضاع عدلیهٔ ایران سروده شده است.

ادیب الممالک روزنامه نگار

شهرت ادیب الممالک به عنوان شاعری توانا موجب شد که ارزش و پایگاه او در نویسندگی و روزنامه‌نگاری تحت الشعاع قرار گیرد و جز گروهی خاص به نقش وی به عنوان یکی از پیشگامان روزنامه‌نگاری توجه نکنند. به نظر می‌رسد ادیب یکی از نخستین شاعرانی است که در ایران به کار روزنامه‌نویسی نیز پرداخته است. از این لحاظ می‌توان او را طلایه‌دار شعرای روزنامه‌نگاری چون محمد تقی بهار، علی اکبر

دهخدا، فرخی یزدی و میرزادهٔ عشقی دانست. وی از نخستین کسانی بود که به تأسیس روزنامه‌ای اساساً غیر وابسته همت گماشت و در ۱۳۱۶ق/۱۸۹۸م با تأسیس روزنامهٔ *ادب* (ه م) رسماً پای به عالم مطبوعات نهاد و کمابیش تا پایان عمر، کار روزنامه نویسی را همراه با شاعری دنبال کرد. فعالیتهای روزنامه‌نگاری ادیب به شرح زیر است:

۱. مدیری و سردبیری نشریهٔ *ادب*: دو سال پس از آنکه ادیب الممالک در ذیقعدهٔ ۱۳۱۴ با امیرنظام گروسی بار دیگر به تبریز رفت، به تأسیس روزنامه‌ای اقدام کرد که نخست با عنوان *جریدهٔ ادب*، و پس از چندی با نام *ادب* انتشار یافت. این نشریهٔ هفتگی (سلطانی، ۸/۱؛ آرین پور، ۲۴۸/۱) به گزارش محمد علی تربیت، هر ۱۰ روز یک بار، با چاپ سنگی در تبریز منتشر می‌شد (ص ۴۰۶). *ادب* از آغاز تا پایان کار، ۳ دورهٔ مختلف را در تبریز، تهران و مشهد پشت سر گذاشت. ادیب الممالک در این نشریه، افزون بر مقالات ادبی، سیاسی و اجتماعی، هر بار برخی از اشعار خویش را نیز منتشر می‌ساخت.

۲. سردبیری روزنامهٔ *ایران سلطانی*: در محرم ۱۳۲۱ که ندیم السلطان، وزیر انطباعات مظفرالدین شاه، روزنامهٔ *ایران سلطانی* را به جای روزنامهٔ *ایران* (سلطانی، ۲۶/۱) دایر کرد، ادیب الممالک به سردبیری آن برگزیده شد و تا اواخر ۱۳۲۲ق/۱۹۰۴م با این نشریه همکاری داشت (عبرت، ۱۰۵؛ براون، IV/346).

۳. ضمیمهٔ فارسی روزنامهٔ *ارشاد*: در خلال ایامی که ادیب الممالک *ادب* را در تهران منتشر می‌کرد، در ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م مسئولیت این نشریه را به مجدالاسلام سپرد و خود به بادکوبه رفت و تا شعبان ۱۳۲۴ در آنجا ماند. آن ایام روزنامه‌ای یومیه در بادکوبه به نام *ارشاد* به مدیریت احمد آقایوف قراباغی، ناسیونالیست افراطی معروف، به زبان ترکی منتشر می‌شد. ادیب الممالک نیز، هر هفته ورقه‌ای به زبان فارسی ضمیمهٔ *ارشاد* منتشر می‌کرد (رضازادهٔ ملک، ۲۲؛ عبرت، همانجا). نخستین شمارهٔ *ارشاد* فارسی در ۱۶ ذیقعدهٔ ۱۳۲۳، و شمارهٔ آخر آن در ۲۷ صفر ۱۳۲۴ (جمعاً ۱۳ شماره) انتشار یافت (تربیت، ۷، حاشیهٔ ۲). در *دیوان* ادیب الممالک نیز قصیدهٔ مفصلی خطاب به احمد آقایوف دیده می‌شود (ص ۲۶۰-۲۶۵).

۴. سردبیری روزنامهٔ *مجلس*: به دنبال تأسیس مجلس شورای ملی (۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م)، روزنامهٔ *مجلس* به مدیری میرزا محمد صادق طباطبایی (د ۱۳۴۰ش/۱۹۶۲م) در تهران دایر گردید و سردبیری آن به ادیب الممالک سپرده شد و نخستین شمارهٔ آن در ۸ شوال ۱۳۲۴ق/۲۵ نوامبر ۱۹۰۶م انتشار یافت. این نشریه ابتدا مدت ۳ماه هفته‌ای ۴ شماره، و از شمارهٔ ۶۸ (۲۵ صفر ۱۳۲۵ق/۹ آوریل ۱۹۰۷م)، روزانه منتشر می‌شد (صدر هاشمی، ۱۸۴/۴). *مجلس* که نخستین روزنامهٔ تهران پس از اعلان مشروطه بود، با کاغذی مرغوب و حروف خوب چاپ می‌شد (کسروی، ۲۷۳) و نشر آن تا بمباران مجلس و حادثهٔ خونین تهران به طور مرتب ادامه داشت، ولی با پیش آمدن این حوادث و تبعید مدیر روزنامه، همچون دیگر روزنامه‌های تهران تعطیل شد. روزنامهٔ *مجلس* پس از فرونشستن غبار ناآرامیها، باز انتشار یافت، ولی این بار سردبیری آن به شیخ یحییٰ کاشانی سپرده شد (صدر هاشمی، ۱۸۶/۴).

۵. مدیری و سردبیری روزنامهٔ *عراق عجم*: ۷ ماه پس از سردبیری روزنامهٔ *مجلس* (وحید دستگردی، «ک»)، در جمادی الاول ۱۳۲۵، ادیب الممالک خود به تأسیس روزنامهٔ *عراق عجم* در تهران اقدام کرد (عبرت، همانجا). این نشریه وابسته به «انجمن عراق عجم»، یکی از انجمنهای ملی دورهٔ اول مشروطیت، بود («ادیب الممالک»، ۷). مندرجات این جریده، علمی، ادبی، اخلاقی، سیاسی و میهنی بود (صدر هاشمی، ۱۱/۴). از لحن کلام احمد کسروی (ص ۲۷۴) که می‌گوید: «*عراق عجم* را ادیب الممالک می‌نوشته که هنرش تنها سخن سازی بوده»، چنین برمی‌آید که وی محتوای روزنامه را چندان نمی‌پسندیده، و احتمالاً عنصر لفظ را در آن بر عنصر محتوا برتر یافته است. *عراق عجم* دیری نپایید و گویا تنها حدود یک سال انتشار یافت (وحید دستگردی، همانجا؛ سلطانی، ۱۱۴/۱).

۶. مدیری روزنامهٔ *آفتاب*: از ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م، وزارت داخله، سردبیری (براون، IV/347) یا مدیری (سلطانی، ۴/۱) روزنامهٔ نیمه رسمی *آفتاب* را که در ۱۳۳۰ق، به مدیری عبدالوهاب زاده بنیاد شده بود (همانجا)، به ادیب الممالک محول کرد (عبرت، ۱۰۵). در *دیوان* او ۱۰ بیت مثنوی دیده می‌شود که وی در آن طلوع «*جریدهٔ آفتاب*» را مژده داده است (ص ۶۲۲).

ادیب الممالک و فراماسونری

به استناد یادداشتی که وی در حاشیهٔ منظومهٔ «آیین فراماسن» خود نوشته (ص ۵۷۵-۵۷۶)، «لژ بیداری ایران» به طور رسمی در شب سه‌شنبه ۱۹ ربیع الاول ۱۳۲۶ق/۲۱ آوریل ۱۹۰۸م در دارالخلافه تأسیس یافت و او خود نخستین کسی بود که در این لژ پذیرفته شد. اسناد موجود نیز تصریح دارد که لژ فراماسون ایران در ۱۳۲۵ق ادیب الممالک را به عنوان عضو جدید پیشنهاد کرده، و او در ۱۵ ذیحجهٔ همان سال به عضویت محفل فراماسون تهران پذیرفته شده است (رائین، ۴۸/۲-۴۹). ظاهراً ادیب الممالک عنوان «لژ بیداری ایران» را به جای فراماسونری ایران به کار برده است (ص ۵۷۶؛ نیز نک: عرفان، ۵۴۷).

پایگاه ادبی و علمی ادیب الممالک

ادیب الممالک تنها یک شاعر و ادیب نبود. او افزون بر طبعی قوی در شعر، ذهنی مجهز به بسیاری از دانشها داشت. وی نمونه‌ای ممتاز از شاعران و دبیرانی بود که نظامی عروضی معرفی کرده است. او در زبان فارسی و عربی تبحری بسزا داشت. افزون بر مصاریع و ابیات پراکندهٔ عربی (ص ۱۲، ۵۵، ۷۶، ۵۰۱، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۷، ۶۰۰، ۶۱۸) قصایدی کامل نیز به عربی سروده است (ص ۷۱۹-۷۲۵). وی علاوه بر ادبیات فارسی و عربی، و علومی مانند فلسفه، حکمت، نجوم و جز اینها، با زبانهای روسی، کلدانی، ترکی، پهلوی و مختصری فرانسه و انگلیسی نیز آشنایی داشت (وحید دستگردی، «یط»؛ نیز نک: ادیب الممالک، ۶۳: ابیات ترکی).

ادیب الممالک کتابهایی نیز در پاره‌ای از رشته‌های علوم تألیف کرد، از آن جمله‌اند: *صیقل المرآت* در جغرافیا، *سماء الدنیا* در هیأت جدید، *تابش مهر*، *فلک المشحون*، *تحفة الوالی* در عروض، *مقامات امیری*، *رشحات الاقلام* و *رساله* در *عقدانامل* (دانش، ۴۸۶-۴۸۷؛ وحید دستگردی، همانجا). اغلب این آثار اکنون در دست نیست (همانجا).

نثر ادیب الممالک نثری پخته و عاری از سستیها و لغزشهایی است که در برخی از نوشته‌های دوران قاجار به چشم می‌خورد. نوشته‌های وی به رغم احتوا بر صنایع ادبی، حکایت از پیروی او در ساده نویسی از جدش میرزا ابوالقاسم قائم مقام دارد. نمونه‌هایی از نثر وی را در نشریاتی که او مسئولیت سردبیری آنها را بر عهده داشته، و نیز در مقدمهٔ *شاهنامهٔ* فردوسی، چاپ امیر بهادر (۱۳۲۶ق) می‌توان یافت. این مقدمه ضمناً نشانهٔ احاطهٔ او بر تاریخ ایران قبل و بعد از اسلام نیز هست.

اشعار ادیب الممالک را نخستین بار وحید دستگردی گردآوری کرد و با عنوان *دیوان کامل ادیب الممالک* در ۱۳۱۲ش به چاپ رساند. گرچه این چاپ تا کنون کامل‌ترین نسخهٔ چاپی *دیوان* وی بوده، و همت و زحمت گردآورنده در جلوگیری از نابودی اشعار او شایستهٔ تقدیر است، اما ارزش ادبی و اجتماعی اشعار وی در خور چاپ منقح‌تر دیگری است. وحید دستگردی خود نیز در مقدمهٔ *دیوان* وی اعتراف کرده که پس از طبع *دیوان* او، دریافته که اشعاری از استادان گذشته به این *دیوان* راه یافته که او خود پاره‌ای از این ابیات را مشخص کرده است (ص «کج-کد»).

تاکنون منتخباتی نیز از اشعار ادیب الممالک با این عنوانها به چاپ رسیده است: ۱. *اشعار گزین از دیوان ادیب فراهانی*، به کوشش میرزا محمد خان بهادر، تهران، ۱۳۱۳ش، این منتخبات به صورت موضوعی تدوین شده است. ۲. *گزیدهٔ اشعار ادیب الممالک*، به کوشش احمد رنجبر، تهران، ۱۳۵۵ش. ۳. *برگزیدهٔ دیوان ادیب الممالک*، به کوشش اسماعیل تاج بخش، تبریز، ۱۳۶۳ش.

از دیگر آثار او پیوسته فرهنگ *فارسی* است که به کوشش علینقی علاء السلطان، در ۱۳۰۲ش به چاپ رسیده است. این مجموعه فقط شامل فرهنگ لغات پارسی، عربی و ترکی است که ادیب الممالک آن را به شیوهٔ *نصاب الصبیان* ابونصر فراهی به نظم در آورده است.

مآخذ: آرین پور، یحیی، *از صبا تا نیما*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ادیب الممالک، محمد صادق، دیوان، به کوشش وحیددستگردی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ «ادیب الممالک»، کاوه (دورهٔ قدیم)، برلین، ۱۳۳۵ق، س۲، شم ۲۰؛ اسحاق، محمد، *سخنوران نامی ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ اعتمادالسلطنه، محمد حسن، *المآثر والآثار*، تهران، سنایی؛ افضل الملک کرمانی، غلامحسین، *تاریخ وجغرافیای قم*، قم، ۱۳۹۶ق؛ ایرانی، دینشاه، *سخنوران دوران پهلوی*، بمبئی، ۱۳۱۳ش؛ بامداد، مهدی، *تاریخ رجال ایران*، ۱۳۴۷ش؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبیات ایران*، ترجمهٔ بهرام مقدادی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ بهار، محمد تقی، «فتحعلی خان صبا»، *بهار و ادب فارسی*، *مجموعهٔ یک صد مقاله*، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۵۱ش؛ تربیت، محمد علی، *دانشمندان آذربایجان*، تهران، ۱۳۱۴ش؛ خالقی، روح الله، *سرگذشت موسیقی ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دانش، میرزا تقی خان، «شرح حال ادیب الممالک»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۰۸ش، س ۱۰، شم ۸-۹؛ دیوان بیگی، احمد، *حدیقة الشعراء*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ رائین، اسماعیل، *فراموشخانه و فراماسونری در ایران*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ رضازادهٔ ملک، رحیم، *حیدر عمواوغلی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ رعدی آذرخشی، غلامعلی، «شعر معاصر ایران»، *یغما*، تهران، ۱۳۴۷ش، شم ۹؛ رنجبر، احمد، *گزیدهٔ اشعار ادیب الممالک فراهانی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ سلطانی، مرتضی، *فهرست روزنامه‌های فارسی در مجموعهٔ کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ صدر هاشمی، محمد، *تاریخ جراید و مجلات ایران*، اصفهان، ۱۳۲۷ش؛ عبرت نایینی، محمد علی، *مدینة الادب*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مجلس شورا، شم ۴۱۸۲؛ عرفان، محمود، «فراماسونها»، *یغما*، تهران، ۱۳۲۸ش، شم ۱۲؛ قزوینی، محمد، «یادداشتهای تاریخی، وفیات معاصرین»، *یادگار*، تهران، ۱۳۲۵ش، شم ۳؛ کسروی، احمد، *تاریخ مشروطهٔ ایران*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ وحید دستگردی، حسن، دیباچهٔ دیوان ادیب الممالک (هم)؛ همایی، جلال الدین، مقدمه بر *دیوان طرب*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ نیز:

Browne, Edward G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1969.

مجدالدین کیوانی

آدیبِ نَطَنْزی، ابوعبدالله حسین بن ابراهیم بن احمد (د محرم ۴۹۷/اکتبر ۱۱۰۳)، ادیب و محدث که به دو زبان فارسی و عربی شعر می‌سرود. ادیب خود در بیتی به زادگاهش نطنز تصریح کرده است (رشید وطواط، ۱۷). اما از تاریخ تولد و چگونگی آموزش او در علوم ادبی و حدیث اطلاعی در دست نیست؛ تنها از یکی از قصاید او به عربی که در وصف اصفهان سروده است (مافروخی، ۱۱۴-۱۱۵) و نیز از نام استادانش (نک: سمعانی، ۱۳۶/۱۳-۱۳۷) بر می‌آید که وی در این شهر اقامت گزیده، و در همانجا به فرا گرفتن دانش پرداخته است.

منابع موجود دربارهٔ ادیب به مطالبی کوتاه بسنده نموده، و غالباً او را ذولسانین و از سرآمدان ادبیات عرب دانسته، و نوشته‌اند که وی عمرش را یکسره وقف تعلیم و تعلم کرده (ابن اثیر، ۳۱۶/۳؛ قفطی، ۳۲۰/۱؛ صفدی، ۳۱۹/۱۲)، و در صنایع ادبی، یگانهٔ عصر خویش بوده است (انصاری، ۶۳).

سمعانی برخی از استادان ادیب‌نطنزی چون ابوبکر محمد بن عبدالله ریذهٔ ضبی، ابوذر محمد بن ابراهیم صالحانی، ابوالفضل عبدالرحمان بن احمد رازی و نیز شماری از شاگردان و راویان او مانند نواده‌اش ابوالفتح محمد بن علی نطنزی و ادیب ابوالعباس احمد بن محمد بن مؤذن را نام برده است (همانجا).

ادیب تنی چند از وزرا را ستوده که از آن میان می‌توان عمیدالملک کندری (۴۱۵-۴۵۶ق/۱۰۲۴-۱۰۶۴م)، وزیر طغرل سلجوقی (*یواقیت* ...، ۱۷۷) و فخرالملک ابوالفتح مظفر بن نظام الملک (د ۵۰۰ق/۱۱۰۷م)، وزیر ملکشاه و حاکم اصفهان را نام برد (مافروخی، همانجا).

آثار:

۱. *المرقاة فی اللغة الفارسیة*، یا *صحائف*. این کتاب فرهنگی عربی به فارسی است که به ۱۲ باب تقسیم شده، و هر باب آن اختصاص به یک موضوع مانند آسمان، زمین، گیاهان، جانوران و ... دارد. نسخه‌های خطی فراوانی از *المرقاة* در کتابخانه‌های دنیا موجود است (نک: منزوی، خطی، ۲۰۲۴/۳-۲۰۲۵) که در هیچ یک از آنها نامی از مؤلف نیامده

است و حاجی خلیفه هم در ذیل *الصحائف فی اللغة الفارسیه* (۱۰۷۵/۲) و *المرقاة* (۱۶۵۶/۲)، از مؤلف نامی به میان نیاورده است. بلوشه برای نخستین بار بر اساس آنچه کاتبی دیگر در حواشی نسخهٔ پاریس افزوده است، این کتاب را از آن ادیب نطنزی دانسته (II/173؛ نیز نک: منزوی، علینقی، ۲۶-۲۷)، و سجادی نیز با بیان شباهتهای موجود میان *المرقاة* و دیگر اثر ادیب ــ *دستور اللغه* ــ نظر وی را تأیید کرده است (ص «ی»). این کتاب در ۱۳۴۸ش به کوشش جعفر سجادی در تهران منتشر شده است.

المرقاة از ویژگیهای برجسته‌ای برخوردار است که از مهم‌ترین آنها می‌توان به واژه‌های فارسی سره‌ای که در این کتاب آمده است و اکنون دیگر به کار نمی‌رود، اشاره کرد. بسیاری از این واژه‌ها را در برخی از فرهنگهای مهم مانند *برهان قاطع*، *کنز اللغه*، *منتهی الارب*، *آنندراج* و... نیز نمی‌توان یافت (همو، «یا»).

۲. *دستور اللغة*، یا *الخلاص*. این کتاب پس از دیباچه در ۲۸ کتاب (به شمار منازل قمر) و هر کتاب در ۱۲ باب (به شمار بروج و ماهها) و یک خاتمه مشتمل بر ۳۵ بند ــ با عنوان فصل و باب و گاه بی عنوان ــ تدوین شده، و در آن افزون بر برابرهای فارسی برخی از واژه‌های مذکور در *قرآن*، احادیث، آثار ادبا، مراسلات، امثال و دواوین، دوره‌ای در صرف و نحو عربی برای آموزش زبان عربی فراهم آمده است (شورا، ۲۷۲/۲-۲۷۳؛ منزوی، علینقی، ۲۲-۲۴). برخی از فرهنگ نویسان، *دستور اللغه* و *الخلاص* را دو کتاب مستقل پنداشته‌اند، اما با توجه به آنچه در دیباچهٔ کتاب آمده، نادرستی این پندار آشکار می‌شود (همو، ۱۹-۲۰).

دستور اللغه (*الخلاص*) تاکنون چاپ نشده، اما دست نویسهای بسیاری از آن در دست است (نک: منزوی، *خطی*، ۱۹۸۳/۳-۱۹۸۵). در مقدمهٔ نسخهٔ سپهسالار از شخصی به نام «الشریف النظامی» یاد شده که کتاب بدو تقدیم گشته است (ابن یوسف، ۱۷۹/۲). این نام در نسخهٔ دارالکتب به صورت «جمال الملک نظامی» آمده (منزوی، علینقی، ۲۱)، و ابن یوسف معتقد است که «شریف نظامی» و «جمال الملک نظامی» نام یک تن است و مراد خواجه نظام الملک است (همانجا)؛ اما با توجه به ارتباطی که بین ادیب و فخرالملک ابوالفتح مظفر، یکی از پسران خواجه وجود داشته، می‌توان احتمال داد که ادیب با دیگر پسر او یعنی جمال الملک منصور (مق ۴۷۵ق/۱۰۸۲م) هم ارتباطی داشته، و کتاب *دستور اللغه* را به وی تقدیم کرده است. در مقدمهٔ نسخهٔ دهخدا، از شخص دیگری با عنوان مولانا امیرالمؤمنین نام برده شده (منزوی، علینقی، همانجا) که اقبال عقیده دارد او المقتدی (۴۶۸- ۴۸۷ق/ ۱۰۷۶-۱۰۹۴م) یا المستظهر بالله عباسی (۴۸۷-۵۱۲ق) است (ص ۱۰۰).

۳. *دیوان*. اوحدی بلیانی از دیوانهای فارسی و عربی ادیب یاد کرده (ص ۶۶)، اما هیچ یک از این دو دیوان تاکنون به دست نیامده است و تنها ابیاتی پراکنده به عربی و فارسی از وی به عنوان شاهد بر برخی از صنایع بدیعی مانند قلب، مطابقه، تقابل و... به جا مانده است (*یواقیت*، ۱۷۹؛ رشید وطواط، ۱۷؛ شمس قیس، ۳۴۵؛ سیوطی، ۵۲۸/۱) که بر پایهٔ این ابیات و آنچه در تذکره‌ها دربارهٔ او آمده (اوحدی بلیانی، همانجا؛ انصاری، ۶۳)، نمی‌توان دربارهٔ شعر و مقام شاعری وی داوری کرد.

مآخذ: ابن اثیر، علی، *اللباب*، بیروت، دارصادر؛ ابن یوسف شیرازی، *فهرست کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار*، تهران، ۱۳۱۶- ۱۳۱۸ش؛ اقبال، عباس، تعلیقات بر *حدایق السحر* (نک: هم، رشید وطواط)؛ انصاری کازرونی، ابوالقاسم، مرقوم پنجم کتاب *سلّم السماوات*، به کوشش یحییٰ قریب، تهران، ۱۳۴۰ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ملک، شم ۵۳۲۴؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ رشید وطواط، محمد، *حدایق السحر*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۰۸ش؛ سجادی، جعفر، مقدمه و حاشیه بر *المرقاة* ادیب نطنزی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق؛ سیوطی، *بغیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق؛ شمس قیس رازی، محمد، *المعجم*، به کوشش محمد قزوینی و مدرس رضوی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ شورا، خطی؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمضان عبدالتواب، ویسبادن، ۱۴۰۵ق؛ قفطی، علی، *انباه الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ق؛ مافروخی، مفضل، *محاسن اصفهان*، به کوشش جلال الدین حسینی طهرانی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ منزوی، *خطی*؛ منزوی، علینقی، *فرهنگ‌نامه‌های عربی به فارسی*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ *یواقیت العلوم*، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نیز:

Blochet, E., *Catalogue des manuscrits persans*, Paris, 1912.

علی میرانصاری

اَدیبِ نِیشابوری، عبدالجواد (۱۲۸۱- ذیقعدهٔ ۱۳۴۴ق/۱۸۶۴- مهٔ ۱۹۲۶م)، ادیب، مدرس و شاعر نامدار دورهٔ مشروطیت که در بسیاری از علوم از سرآمدان عصر خویش بود.

وی در روستای بجن گرد (بیژن گرد) از بلوک درب قاضی از توابع نیشابور زاده شد (ریاضی، ۱۴۵، حاشیه؛ گرایلی، ۳۸۶؛ نک: مرزآبادی، ۴۴). ولادت او را در ۱۲۸۴ق (اشراق، «ادیب...»، ۲۳۴؛ دینشاه، ۵۰/۱) و ۱۲۸۰ق (مصاحبی، ۲/۱) نیز نوشته‌اند، اما چنانکه او خود گفته، سال تولدش ۱۲۸۱ق بوده است (نک: طبسی، ۵۵). پدر عبدالجواد کشاورزی تنگدست بود (نک: اشراق، همانجا؛ مرزآبادی، ۴۵؛ قس: مصاحبی، همانجا). عبدالجواد در ۴ سالگی به بیماری آبله مبتلا شد و بینایی یک چشم خود را از دست داد و برای چشم دیگر وی نیز بینایی اندکی ماند. از این‌رو، پدرش او را به مکتب نمی‌فرستاد، اما عبدالجواد با نمایاندن حافظهٔ قوی و استعداد خود به پدر، او را بر آن داشت که فرزند را به مکتب بسپارد (نک: اشراق، همان، ۲۳۵).

عبدالجواد پس از فراگیری خواندن و نوشتن و آموختن مقدمات زبان عربی در زادگاه خود، رهسپار نیشابور شد (جلالی، ۱۸) و در مدرسهٔ گلشن (گرایلی، همانجا) دروس مقدماتی عربی را ادامه داد و به فراگیری منطق نیز پرداخت. سپس برای تکمیل آموخته‌های خویش در حدود سال ۱۲۹۷ق راهی مشهد شد (بامداد، ۴۵؛ طبسی، همانجا؛ مجتهدزاده، ۲۶۷؛ گرایلی، همانجا؛ جلالی، ۱۹، نیز حاشیهٔ ۱) و در مدارس خیرات‌خان، فاضل خان و نواب مسکن گزید (بامداد، ۴۵-۴۶؛

رشید یاسمی، ۱۴؛ نیز نک: دینشاه، همانجا). ادیب در مشهد، برخی از متون عربی مانند شرح *قطر الندیٰ* اثر ابن هشام، شرح سیوطی بر *الفیهٔ* ابن مالک و شرح جامی بر *کافیهٔ* ابن حاجب را نزد چند تن از استادان آموخت، اما پس از آن دیگر نزد استادی نرفت و سطح عالی ادبیات عرب و کتابهایی چون *مغنی اللبیب* ابن هشام، *مطوّل* تفتازانی، *مقامات* بدیعی و *مقامات* حریری را با مطالعه و ممارست خویش فرا می‌گرفت و در همان حال در سطوح پایین‌تر به‌تدریس می‌پرداخت. ادیب پیش از مرگ پدر سفری به نیشابور کرد و در حدود سال ۱۳۱۰ق به مشهد بازگشت و تا پایان عمر در مدرسهٔ نواب اقامت گزید و در واقع تدریس حرفه‌ای او از همین سال آغاز شد (نک: جلالی، ۱۹-۲۰).

ادیب در دو سطح متوسط و عالی تدریس می‌کرد. در سطح متوسط برای عموم طلاب بیشتر شرح نظام بر *الشافیهٔ* ابن حاجب، مغنی و *مطول* می‌گفت و برای شاگردان خصوصی، سطح عالی ادبیات عرب را از متنهایی چون *مقامات* بدیعی و *مقامات* حریری و *معلقات سبع*، *حماسهٔ* ابوتمام و مجموعه‌ای در باب عروض که خود گرد آورده بود، درس می‌داد و گاه *منظومهٔ* ملاهادی سبزواری در فلسفه و منطق را نیز تدریس می‌کرد (پروین، «مدارس...»، ۱۶۵؛ ادیب، محمدتقی، ۱۵۸-۱۵۹). تسلط و مهارت ادیب در فنون ادبی و محفوظات نظم و نثر عربی و پارسی او شگفتی همگان را برمی‌انگیخت (نک: طبسی، همانجا؛ عنبرانی، «احوال...»، ۶۰). ادیب در علوم عقلی و نقلی چون فلسفه، نجوم، ریاضیات، طب، موسیقی نظری، فقه، اصول، رجال و تاریخ دستی داشت (اشراق، همان، ۲۳۷؛ مصاحبی، همانجا). شیوهٔ تدریس او خطابی بود و شاگرد اجازهٔ بحث و پرسش نداشت. وی بر آن بود که با این روش درس را به‌گونه‌ای تقریر می‌کند که هیچ اشکالی حتیٰ برای شاگردی با پایین‌ترین سطح استعداد، برجای نمی‌ماند.

ادیب به لفظِ قلم سخن می‌گفت و به یاری حافظه‌ای نیرومند، تمامی دانسته‌های خویش را به طوری منسجم به شاگردان القا می‌کرد و همین امر حلقه‌های درس او را چنان جذاب و شیرین ساخته بود که گاه بیش از ۳۰۰ طالب علم در آن حضور می‌یافتند (پروین، همان، ۱۶۲، ۱۶۴-۱۶۵؛ ادیب، محمدتقی، ۱۵۹). از این‌رو، وی بیش از شاعری ارزشمند، مدرسی توانا بود و در مکتب او ادبا و فضلای بسیاری پرورش یافتند و به دست دانش آموختگان مکتب او نخستین دانشکده‌های ادبیات در ایران تأسیس شد. کسانی چون ملک الشعرا بهار، بدیع‌الزمان فروزانفر، محمدتقی مدرس رضوی، محمدپروین گنابادی، ادیب طوسی، سیدمحمدباقر عریشاهی سبزواری، محمود فرخ و مجدالعلای بوستان از دانش آموختگان مکتب اویند (نک: طبسی، ۵۷؛ شفیعی، «فروزانفر...»، ۱۵؛ جلالی، ۴۷، ۴۹-۵۱) و ادیب تأثیری شگرف بر هر یک از اینان نهاد و متقابلاً از فضایل و کمالات آنان تأثیر پذیرفت. به گفتهٔ پروین گنابادی هنگامی که قصیدهٔ دماوند بهار به چاپ رسید، ادیب با آنکه اندک رنجشی از ملک‌الشعرا در دل داشت، از خواندن سرودهٔ او بسیار به وجد آمد و بهار را استاد شاعران ایران خواند (گزینه...، ۵۰۸).

ادیب در ۳۵ سالگی شیفتهٔ یکی از شاگردان خود شد. مرگ نابهنگام آن شاگرد تأثیر شگرفی در زندگی ادیب گذارد و او به یاد «حبیب» شعرهایی عاشقانه سرود (اشراق، «ادیب»، ۲۳۵-۲۳۶؛ آذر، ۱۱۵؛ قس: ادیب، محمدتقی، ۱۶۱). گفته‌اند که عشق ادیب، عشق به «مظهری از مظاهر جمال» و عشقی صوفیانه و برخاسته از معنویت و دست‌آویزی برای شکوفایی ذوق غزلسرایی او بوده است (نک: مرزآبادی، ۶۹؛ برهانی، ۳۴۶).

ادیب با آنکه تنگدست بود، همگان از مناعت طبع و عزت نفس او یاد کرده‌اند. وی به مستمری سالانهٔ مدرسهٔ نواب و عایدی اندکی که از ملک ارثی به او می‌رسید، بسنده می‌کرد (اسحاق، ۳۵/۱؛ مرزآبادی، ۵۳) و دعوت هیچ یک از ثروتمندان و خانهای خراسان را نمی‌پذیرفت و در اواخر عمر از بزرگان جز صیدعلی خان با کسی مراوده نداشت (بامداد، ۴۷؛ فرخ، ۱۶۸؛ جلالی، ۵۳) ودر برابر صاحب منصبان سر تعظیم فرود نمی‌آورد (دربارهٔ دیدار وی با قوام‌السلطنه، والی وقت خراسان، نک: مرزآبادی، ۶۶؛ جلالی، ۶۶ - ۶۹) و به مدح کسی نمی‌پرداخت. قصیدهٔ وی در ستایش مظفرالدین شاه نیز به سبب افتتاح مجلس شورای ملی بود (نک: عنبرانی، «احوال»، ۵۸). پیشنهاد ریاست انجمن ادبی خراسان را نیز با سخنانی گزنده و تند رد کرد (همان، ۵۹) و به گفتهٔ ادیب طوسی حتیٰ پیشنهاد مدرسی آستان قدس را که مستمری قابل توجهی داشت، نپذیرفت (نک: مرزآبادی، ۵۳، ۶۵؛ قس: ادیب، محمدتقی، ۱۶۳). زندگی او در درس و بحث خلاصه می‌شد. تنها یک بار در اواخر عمر به زادگاهش و کاشمر و محَوّلات (از بخشهای تربت حیدریه) سفر کرد (همو، ۱۶۵). تنها تفریح او گردش در باغهای مشهد بود که آن هم به بحثهای ادبی می‌گذشت (همو، ۱۵۸؛ فرخ، همانجا) و گاه در پایان هفته به منزل دوستانش از جمله ایرج میرزا و میرزا قهرمان (شکسته) می‌رفت.

وضع ظاهری ادیب برخلاف محیط طلبگی آن‌روز آمیزه‌ای از سنتهای قدیم و جدید بود (نک: اشراق، همان، ۲۴۵؛ ادیب، محمدتقی، ۱۶۴-۱۶۵؛ جلالی، ۲۷-۲۸، ۳۶، ۶۳)، با این حال نسبت به امور مذهبی تعصب داشت (عنبرانی، همان، ۵۹).

ادیب به هنگام تحصیل در نیشابور با *دیوان* قاآنی آشنا شد. از این‌رو در آغاز به سبک وی اشعاری می‌سرود و گاه شعرهای او را تضمین می‌کرد، اما پس از ورود به مشهد و دیدار با صیدعلی‌خان درگزی و به اشارت وی، به سبک خراسانی روی آورد و با آثار شاعرانی چون فردوسی، فرخی سیستانی، منوچهری، عسجدی، مسعود سعد سلمان آشنا شد و در نظر او دیگر اشعار قاآنی سست می‌نمود. پیوند و ارادت ادیب به صیدعلی خان تا قتل او در ۱۳۳۶ق پایدار بود و این‌دو به استقبال یکدیگر شعرها سرودند (اشراق، همان، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۱-۲۴۲؛ عنبرانی، «صیدعلی‌خان...»، ۷). ادیب گرچه خود را شاعرتر از استاد می‌دانست، اما در شعرشناسی به برتری او اذعان داشت (همان، ۶).

مرگ استاد چنان بر ادیب اندوهبار بود که محاسنش رو به سپیدی گذاشت (نک: ادیب، محمدتقی، ۱۶۱؛ قس: اشراق، همان، ۲۳۵). گویا آشنایی و همنشینی ادیب با اصحاب سراچه که گروهی صوفی‌منش در مشهد بودند، نیز توسط صیدعلی خان بوده است (نک: مرزآبادی، ۶۲-۶۳؛ برای آگاهی بیشتر دربارهٔ اصحاب سراچه، نک: حبیب، ۲۱-۳۲) و چه بسا آشنایی و ارتباط ادیب با میرزا حبیب خراسانی (د ۱۳۲۷ق)، عارف نامی خراسان، در همین جمع صورت گرفته باشد. این دو شطحیات و اشعاری به استقبال از یکدیگر سروده‌اند (نک: شفیعی، «ادیب...»، ۱۸۱-۱۸۲). گرایش ادیب به تصوف و گوشه‌نشینی احتمالاً تحت تأثیر این گروه بوده است.

ادیب در سرودن اشعار عرفانی از صفای اصفهانی (د ۱۳۰۹ق) شاعر شوریده حال و منزوی نیز سخت متأثر بود. آگاهیهایی که ادیب از اواخر زندگی صفا به‌دست داده، بسیار نادر است (نک: اشراق، «ادیب»، ۲۳۹-۲۴۰، «صفای...»، ۴۰۷-۴۰۸). از کسانی که ادیب تا پایان عمر با آنان معاشرت دائمی داشت، ایرج میرزا بود. در این همنشینی که گاه دیگران از جمله میرزا قهرمان نیز حضور داشتند، از مسائل ادبی و سیاسی گفت و گو می‌شد. ادیب با آنکه با ایرج اختلاف سبک داشت، شعر او را می‌ستود (فرخ، همانجا). ایرج میرزا نیز به ادیب ارادت تمام داشت و از او بهره‌ها می‌برد و در *عارف‌نامهٔ* خود، او را بزرگ داشته، و از ادیب پیشاوری (ه‌ م) برتر دانسته است (نک: جلالی، ۶۴-۶۶). ادیب دو ماه و اندی پس از مرگ ایرج درگذشت و در یکی از رواقهای حرم امام رضا (ع) به خاک سپرده شد (طبسی، ۵۷؛ ریاضی، ۱۴۴-۱۴۵، حاشیه). در مجلس بزرگداشت وی که در انجمن ادبی خراسان برپا شد، دوستان و شاگردان او خطابه‌ها و مرثیه‌ها سرودند (نک: طبسی، ۵۸؛ مجتهدزاده، ۲۶۹).

سروده‌های ادیب را می‌توان به ۳ دسته تقسیم کرد: ۱. اشعاری که در جوانی به پیروی از قاآنی سروده است که بعدها خود آنها را نمی‌پسندید (برای نمونه، نک: اشراق، «ادیب»، ۲۳۸-۲۳۹؛ مرزآبادی، ۱۰۰-۱۰۱)؛ ۲. اشعاری که به تشویق صیدعلی خان پس از آشنایی با شعرای سبک خراسانی سرود. این شعرها به سبب برخورداری از واژگانی غنی بسیار استادانه است (نک: ادیب، محمدتقی، همانجا؛ مثلاً برای تأثیر پذیری فراوان وی از فرخی، نک: مرزآبادی، ۸۶-۹۴)؛ ۳. اشعار عرفانی و صوفیانه‌ای که به سبک صفای اصفهانی سروده (نک: اشراق، همان، ۲۳۹-۲۴۰)، و گویا خود نوع اخیر را بیشتر می‌پسندیده است (طبسی، ۵۶).

ادیب در اشعار صوفیانهٔ خود توانست مضامین عرفان ابن عربی و اصطلاحات وحدت وجودی چون فیض اقدس، کمون ذات، واهب الصور و ... را در قالب وزنهای خوش آهنگ بیان کند و زبان عرفان و تصوف را با سبک خراسانی به خوبی درآمیزد. افزون بر این، شطحیات زیبایی نیز در قالب اینگونه اشعار گنجانده است (نک: شفیعی، همان، ۱۷۳-۱۷۴، ۱۷۹). اگرچه برخی او را واقعاً صوفی مسلک دانسته‌اند، برخی دیگر برآنند که او تنها به یاری حافظهٔ نیرومند و ذوق شعری در این وادی طبع آزمایی کرده است (نک: مرزآبادی، ۱۲۲-۱۲۳؛ شفیعی، همان، ۱۷۲-۱۷۳).

ادیب با به‌کار بردن تعبیراتی چون «ادیب الکل»، «ادیب فحل خراسان»، «سخنور طوس» و مانند آنها، گاه به خودستایی پرداخته، و در سخن سرایی نیز خود را پس از سعدی بی‌همتا دانسته است (نک: «دیوان»، ۱۵۲، ۱۷۹، ۲۰۹، جم).

ادیب نیمهٔ دوم زندگی خود را در دورهٔ مشروطیت سپری کرد، با این حال شعر او کمتر رنگ شعر مشروطه را به‌خود گرفت (جلالی، ۹۵-۹۶). ادیب به سبب معاشرت با برخی از شاعران این دوره مانند ایرج میرزا، بی‌تردید با انواع شعر زمان خود آشنایی داشت، اما همواره به سنتهای کهن شعر پارسی پای‌بند بود و می‌توان او را از پشتیبانان بازگشت ادبی و احیای شعر قدما برشمرد. بنابراین، ادیب در حوزهٔ معانی و صور خیال و کاربرد صنایع ادبی و آرایشهای لفظی نوآوری نداشت (شفیعی، همان، ۱۷۲). وی چنان شیفتهٔ شاعران دورهٔ سامانی و غزنوی بود که از کار برد واژگان ترکستانی و یاد کردن از شهرهای ماوراءالنهر که هرگز آنها را ندیده بود، ابایی نداشت و این شیوه، انتقاد برخی از شاگردان او مثل ملک الشعرا بهار را برانگیخته بود (نک: پروین، گزینه، ۵۰۷؛ جلالی، همانجا، جم). رویدادهای مهم تاریخ ایران چون نهضت تنباکو (۱۳۰۹ق)، حوادث زمان مشروطیت و حتی آنچه در خراسان رخ می‌داد، نظیر حملهٔ نظامی روسها به آستان قدس رضوی (۱۳۳۰ق)، قیام کلنل محمدتقی خان پسیان (۱۳۰۰ش) انعکاسی در شعر او نداشت. با اینهمه، وی از آن گروه شاعرانی نبود که یکسره به حوادث روزگار بی‌اعتنا باشد (نک: شفیعی، «از انقلاب...»، ۳۴۰). وی از آشفتگی اوضاع اجتماعی و سیاسی نگران، و از نفوذ بیگانگان در کشور ناخرسند بود. ستایش او از سروده‌های سیاسی احمد بهار برضد انگلیسها حاکی از همین امراست (بهار، راشد، ۱۳). شعر سیاسی ادیب نیشابوری اندک و کم تأثیر است (نک: «دیوان»، ۱۹۶-۲۰۲، ۲۲۷-۲۲۸، ۲۳۰).

امتیاز شعر ادیب در موسیقی آن است. تنوع وزنها و قافیه‌ها و استفاده از وزنهای سریع و نشاط آور و گاه مهجور، تناسب واژگان و بهره‌گیری از قوافی میانی به شعر او آهنگی پر نشاط و دلنشین بخشیده است (نک: شفیعی، «ادیب»، ۱۷۴-۱۷۶). شعرشناسی ادیب همچون پیشینیان وی غریزی، و برپایهٔ نقد لفظی استوار بود و در این راه گاه با شهامت به انتقاد از سعدی و تمجید از ابوحنیفهٔ اسکافی می‌پرداخت (نک: بامداد، ۴۷؛ برای آگاهی بیشتر از دیدگاههای ادیب در نقد شعر، نک: جلالی، ۸۴-۹۴). وی شعرشناسی خود را مدیون استاد خود صیدعلی خان می‌دانست و همواره می‌کوشید تا این فن را در میان شاگردانش رواج دهد. ملک الشعرا بهار نیز سبک شناسی خود را وام‌دار این دو استاد دانسته است (ص «یب»؛ پروین، همان، ۵۰۷-۵۰۸).

آثـار: از ادیب به سبب ضعف بینایی آثار اندکی برجای مانده است.

بخشی از ابتدای شرح *معلقات سبع*، چند بخش در *تلخیص شرح خطیب تبریزی بر حماسهٔ ابوتمام* و رساله‌ای در جمع مابین عروض فارسی و عربی (بامداد، ۴۶). برخی از تقریرات او مانند «تاریخچهٔ گرگان» نخستین‌بار در نشریهٔ *دبستان* (ص ۱۵۶-۱۶۴)، و نیز نکاتی دربارهٔ شعر و شاعری در *دانشوران خراسان* (نک: ریاضی، ۱۴۰-۱۴۳، ۱۴۳-۱۴۴، حاشیه) به چاپ رسیده است (برای اطلاع بیشتر، نک: جلالی، ۳۹- ۴۵، ۸۶ -۹۴، ۱۰۰). دیوان کاملی از اشعار او در دست نیست. شاگرد وی اشراق، *دیوان* استاد را بالغ بر ۶ هزار بیت از اشعار پارسی گرد آورد که مفقود است (نک: اشراق، «ادیب»، ۲۳۶، حاشیهٔ ۱). طبسی بجز اشعار پراکنده از ۳ هزار بیت شعر ادیب یاد کرده است که هیچ‌گاه به چاپ نرسید (ص ۵۶). عباس زرین قلم خراسانی بخشی از اشعار ادیب را با عنوان *لآلی مکنون* در ۱۳۳۳ش در مشهد منتشر ساخت که حدود هزار بیت از اشعار پارسی ادیب را در برمی‌گیرد و از اشعار عربی تنها دو بیت در پایان این مجموعه آمده است. مرزآبادی در رسالهٔ دکتری خود به تصحیح اشعار *لآلی مکنون* دست یازیده، و ۶۱ بیت فارسی و ۹ بیت عربی بر آن افزوده است (ص ۱۴۰). نقل قولهای شفاهی مؤلف از شاگردان ادیب که در منابع دیگر یافت نمی‌شود، بر ارزش رساله می‌افزاید. آخرین تصحیح انتقادی از *دیوان* همراه زندگی‌نامهٔ ادیب به کوشش جلالی پندری به‌چاپ رسیده است. مؤلف با کاوش فراوان در مآخذ توانسته است ابیات *دیوان* را به ۱۸۹'۱ برساند.

مآخذ: آذر، مهدی، «چشم‌اندازی دیگر از زندگی ادیب نیشابوری»، *زندگی و اشعار ادیب نیشابوری* (هم)؛ ادیب، محمدتقی، «استادم ادیب نیشابوری»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی*، مشهد، ۱۳۵۴ش، س ۱۱، شم ۱؛ ادیب نیشابوری، عبدالجواد، «تاریخچهٔ گرگان»، *دبستان*، مشهد، ۱۳۰۵ش، س ۲، شم ۴؛ همو، «دیوان»، *زندگی و اشعار ادیب نیشابوری* (هم)؛ اسحاق، محمد، *سخنوران نامی ایران در تاریخ معاصر*، دهلی، ۱۳۵۱ش؛ اشراق خاوری، عبدالحمید، «ادیب نیشابوری»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۰۵ش، س ۷، شم ۴؛ همو، «صفای اصفهانی»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۰۵ش، س ۷، شم ۶-۷؛ بامداد، محمدعلی، «خطابهٔ ادبی»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۰۵ش، س ۷، شم ۱؛ برهانی، مهدی، «زندگی و اشعار ادیب نیشابوری»، *آینده*، تهران، ۱۳۶۸ش، س ۱۵، ج ۱۵؛ بهار، راشد، مقدمه بر *دیوان شیخ احمد بهار*، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ بهار، محمدتقی، *سبک شناسی*، تهران، ۱۳۳۷ش؛ پروین گنابادی، محمد، *گزینهٔ مقاله‌ها*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، «مدارس قدیم مشهد و شیوهٔ تدریس آنها»، *سخن*، تهران، ۱۳۵۳ش، دورهٔ ۲۴، شم ۲؛ جلالی پندری، یدالله، «زندگی‌نامهٔ ادیب نیشابوری»، *زندگی و اشعار ادیب نیشابوری* (هم)؛ حبیب، علی، مقدمه بر *دیوان حبیب خراسانی*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ دینشاه ایرانی، *سخنوران دوران پهلوی*، کلکته، ۱۹۳۳م؛ رشید یاسمی، غلامرضا، *ادبیات معاصر*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ ریاضی، غلامرضا، *دانشوران خراسان*، مشهد، ۱۳۳۶ش؛ *زندگی و اشعار ادیب نیشابوری*، به‌کوشش یدالله جلالی‌پندری، تهران، ۱۳۶۷ش؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، «ادیب نیشابوری در حاشیهٔ شعر مشروطیت»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی*، مشهد، ۱۳۵۴ش، س ۱۱، شم ۲؛ همو، «از انقلاب تا انقلاب»، *ادبیات نوین ایران*، ترجمهٔ یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، «فروزانفر و شعر»، *مجموعهٔ اشعار بدیع‌الزمان فروزانفر*، به‌کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ طبسی، حسن، «بزرگان عصر - ادیب نیشابوری»، *دبستان*، مشهد، ۱۳۰۵ش، س ۲، شم ۲؛ عنبرانی، ابراهیم، «احوال و روش تدریس ادیب نیشابوری»، *نشریهٔ فرهنگ خراسان*، مشهد، ۱۳۴۱ش، س ۴، شم ۷- ۸؛ همو، «صیدعلی خان درگزی»، *نشریهٔ فرهنگ خراسان*، مشهد، ۱۳۳۹ش، س ۳، شم ۶ -۷؛ فرخ، محمود، «خاطراتی از ادیب نیشابوری»، *مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی*، ۱۳۵۴ش، س ۱۱، شم ۲؛ گرایلی، فریدون، *نیشابور شهر فیروزه*، مشهد، ۱۳۹۸ق/۱۳۵۷ش؛ مجتهدزاده، علیرضا، «بزرگان خراسان - ادیب نیشابوری»، *نامهٔ فرهنگ*، مشهد، ۱۳۳۲ش، س ۲، شم ۶؛ مرزآبادی، غلامحسین، *شرح حال و آثار و افکار و دیوان اشعار ادیب نیشابوری* (رسالهٔ دکتری)، دانشگاه استانبول، ۱۹۶۶م؛ مصاحبی، محمدعلی، *مدینة الادب*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ شمارهٔ ۲ مجلس شورای اسلامی، شم ۲۶۴۴۹.

احمد بادکوبهٔ هزاوه

آدّی‌شیر (۱۲۸۳-۱۳۳۳ق/۱۸۶۷-۱۹۱۵م)، مطران اسقفیهٔ سِعِرت (سِعِرد) در استان کرکوک عراق. منبع اساسی آگاهی دربارهٔ وی، همان مقالهٔ نسبتاً مفصلی است که یکی از روحانیان کلدانی به نام سلیمان صائغ موصلی، ۱۰ سال پس از قتل او، در مجلهٔ *المشرق* و سپس *النجم* نگاشت و همین مقاله، مورد استفادهٔ دیگر شرح حال‌نویسان، از جمله رفائیل بابواسحاق (ص ۱۵۲-۱۵۳) قرار گرفت. حادثهٔ غم انگیز در زندگی ادی‌شیر، قتل او و قتل شمار بسیاری از مسیحیان آن منطقه است. این ماجرا را نیز سلیمان صائغ از زبان یکی از همراهان وی به نام داوود بن هرمز که از کشت و کشتار جان سالم به‌در برده بود، نقل کرده است (ص ۴۰-۴۱).

ادی شیر در دهکدهٔ شقلاوه (استان کرکوک) در خانواده‌ای مسیحی زاده شد. در ۱۸۸۰م او را به مدرسهٔ ماریوحنا حبیب در موصل ــ که به روحانیان دومینیکن تعلق داشت ــ فرستادند. وی ۹ سال آنجا زیست و فلسفه، تاریخ و نیز زبانهای کلدانی، لاتینی، عربی، فرانسه و ترکی را آموخت. در ۱۸۸۹م به درجهٔ کشیشی رسید و «ادی رسول الکلدان» خوانده شد. سپس در مقام نایب اسقف استان کرکوک به کار پرداخت. در همین روزگار، زبانهای عبری، یونانی، فارسی، کردی و نیز آلمانی و انگلیسی را فرا گرفت. دانش گسترده و کوششهای مداوم او موجب شد که در ۱۹۰۲م،به مقام اسقفی شهر سعرت انتخاب شود (همو،۳۷-۳۸).

وی در دورانی که اسقف سعرت بود، توانست به اروپا سفر کند و چندی در آنجا به کار تحقیق و تألیف پردازد. شاید دیدن کتابخانه‌های بزرگ اروپا، وی را بر آن داشت تا در سعرت نیز کتابخانه‌ای تشکیل دهد. چون کتابخانه سعرت برپا شد، وی همهٔ کتابهای کتابخانهٔ دیر ماریعقوب حبیس را که در نزدیکی سعرت بود، به آن شهر و به کتابخانهٔ خود انتقال داد. این کتابخانه طی جنگ جهانی اول پریشان شد (همو، ۴۰).

نخستین سالهای جنگ، برای مسیحیان شمال عراق که در یکی دو شهر و چندین دهکده ساکن بودند و شمار آنان به چندین ده هزارتن می‌رسید، دورانی غم انگیز بود. در اثر کشاکشهای سیاسی و لشکری، بسیاری از آنان به قتل رسیدند و بسیاری از دهکده‌هایشان ویران شد.

در ۱۹۱۵م و در اثنای آشوبهای شهر سعرت، ادی شیر می‌کوشید در عمارت مطران نشین سعرت، از جان زنان مسیحی که از کشت و کشتار گریخته بودند، نگهداری کند. در آن هنگام رئیس عشایر کرد به نام بدرخان، سر از اطاعت دولت عثمانی پیچیده بود و به سپاه روسیه که در

مرزها مستقر بود، کمک می‌رسانید؛ به همین سبب، حکام عراقی آن نواحی، از جانب دولت عثمانی در صدد قلع و قمع او بودند. ادی شیر که پیش از آن با بدرخان، روابط و مکاتباتی داشت، به خیانت متهم شد. از این رو، در پی دستگیری و قتل او برآمدند. بدرخان بی‌درنگ گروهی را روانه کرد و او را از چنگ سپاهیان عثمانی رهانید و مخفیانه به شهرک طانزی (در جزیرهٔ ابن عمر) فرستاد؛ اما مأموران دولت آنجا نیز در تعقیب او برآمدند و سرانجام وی را که مدت ۱۵ روز در کوهستان پنهان شده بود، یافتند و به قتل رساندند (همو، ۴۰-۴۴).

آثار: آثار ادی شیر (برای فهرست کامل، نک: عواد، معجم، ۱/۱۰۴-۱۰۶)، به استثنای یک کتاب، همه دربارهٔ فرهنگ و تاریخ کلدانیان تألیف شده است. از این آثار، ۳ کتاب را به زبان قوم خود، و بقیه را به عربی و فرانسه نوشته است. به کلدانی این ۳ اثر از او باقی مانده است: ۱. *القطافه* (موصل، ۱۸۹۸م) که جنگی ادبی از آثار ادبای کلدانی است؛ ۲. *صلوات* (موصل، ۱۸۹۱م) که شامل مسائل دینی و حقایق ایمانی است؛ ۳. *اکلیل مریم* (موصل، ۱۹۰۴م) که شامل مدایح حضرت مریم (ع) است (نک: صائغ، ۳۸؛ نیز بابواسحاق، ۱۵۲، که به چاپ کتابها اشاره نشده است).

آثار ادی شیر به زبان عربی اینهاست: ۱. ترجمهٔ کتاب *شهداء المشرق*، همراه با حواشی و توضیحات (۲ ج، موصل، ۱۹۰۰م). ۲. *مدرسة نصیبین الشهیرة* (بیروت، ۱۹۰۵م). ۳. *معجم الالفاظ الفارسیة المعربة* (نک: دنبالهٔ مقاله). ۴. *تاریخ کلدو واثور* (۲ ج، بیروت، ۱۹۱۲-۱۹۱۳م). جلد اول این کتاب شامل تاریخ دولتهای کلده و آشور و دیگر تمدنهای خاورمیانه پس از اسکندر است. جلد دوم به تاریخ مسیحیت در بین النهرین اختصاص دارد و به زندگی بطریرک یشوعیاب دوم (د ۶۴۵م) خاتمه می‌یابد. جلد سوم آن که تاریخ کلدانیان دورانهای اخیر را در بر می‌گرفته، پیش از آنکه به چاپ رسد، در حوادث جنگ نابود شده است.

یکی دیگر از کارهای جالب توجه او انتشار چند فهرست از نسخه‌های خطی به زبان فرانسه است: ۱. «فهرست دست نوشته‌های سریانی و عربی در کتابخانهٔ اسقفیهٔ سعرت»؛ ۲. فهرست دست نوشته‌های سریانی و عربی در کتابخانهٔ مرکز بطریرک نشین کلدانی موصل» (چ پاریس، ۱۹۰۷م)؛ ۳. «فهرست دست نوشته‌های سریانی و عربی در کتابخانهٔ اسقفیهٔ دیاربکر»؛ ۴. «فهرست دست نوشته‌های سریانی و عربی در کتابخانهٔ اسقفیهٔ ماردین»؛ ۵. «دربارهٔ دست نوشته‌های سریانی موزهٔ بورژیا، در کتابخانهٔ واتیکان».

علاوه‌بر این، وی کتاب «تاریخ نسطوریان» را که یکی از دانشمندان نسطوری در زمانهای گذشته نگاشته بود، در فرانسه به چاپ رسانید. ظاهراً کتاب *التاریخ السعردی* همین «تاریخ نسطوریان» است.

مقالات ادی‌شیر به زبانهای عربی در مجلهٔ *المشرق* و به زبان فرانسه در «مجلهٔ آسیایی[1]» سال ۱۹۰۷م، غالباً دربارهٔ نصارای کلدانی است.

معربات: آثار ادی شیر با اینکه ممکن است لااقل از نظر تاریخ پژوهشهای زبان شناختی یا حتیٰ تاریخی ـ مذهبی حائز اهمیت باشد، باز هیچ کدام شهرت کتاب *معجم الالفاظ الفارسیة المعربة* را ندارد و تنها همین کتاب است که نام او را میان پژوهشگران شرق، خواه ایرانی و خواه عرب، مشهور ساخته است. این کتاب که در ۱۹۰۸م در بیروت به چاپ رسید، از آنجا اعتبار یافت که فرهنگهای شامل معربات، اندک و همه بسیار کهنه و ناقص بودند.

اما کتابی که بسیار مورد استفادهٔ ادی شیر قرار گرفت و در شیوهٔ تدوین و عرضهٔ واژگان بیگانه سخت بر مؤلف تأثیر گذاشت، از آنِ فرنکل به نام «واژه‌های قرضی آرامی در زبان عربی کلاسیک» بود. ادی شیر در تدوین کتاب خود کوشید تا از روش اروپاییان تقلید کند و دانش گستردهٔ خود را در زبانهای گوناگون به خوانندگان عرضه دارد. وی با آوردن واژه‌های بیگانه به خط اصلی از شیوهٔ فرنکل و دیگر محققان اروپایی آن زمان تقلید کرد و مانند فرنکل، فهرستی از کلمات بیگانه بر حسب زبان عرضه کرد. این فهرست شامل ۱۵ زبان است (فارسی، ترکی، کردی، آرامی، عبری، یونانی، لاتینی، سانسکریت، حبشی، آلمانی، انگلیسی، فرانسه، ایتالیایی، روسی و ارمنی). در این فهرست و نیز در خود کتاب، واژه‌های سانسکریت و حبشی به خط لاتینی، و واژه‌های آرامی به خط سریانی آمده است (بر خلاف فرنکل که آرامی را به خط عبری آورده)، ولی واژه‌های بقیهٔ زبانها به خط خاص خود آنهاست.

ادی شیر در مقدمهٔ کتاب (ص ۴) می‌نویسد که از ۱۸۹۷م کلمات فارسی را جمع‌آوری کرده است؛ اما روش کار خود را در واژه‌یابی نگفته، و حتیٰ از مآخذ خود نیز به روشنی نام نبرده است. تنها مأخذی که به تفصیل معرفی می‌کند، ترجمهٔ ترکی *برهان قاطع* توسط عاصم عنتابی است. مترجم هنگام ترجمه، با استناد به بیش از ۳۰ فرهنگ فارسی و عربی ـ فارسی در تکمیل *برهان* کوشیده است (همو، ۵).

ادی شیر در پایان مقدمهٔ خود اشاره می‌کند که غیر از *محیط المحیط* و *اقرب الموارد*، کتاب لغت دیگری در اختیار نداشته است (همانجا)، با اینهمه، پیداست که منبع اصلی او همانا *المعرب* جوالیقی (د ۵۴۰ق) و به خصوص *شفاء الغلیل* خفاجی (د ۱۰۶۹ق) بوده است. با یک بررسی ساده می‌توان دریافت که وی تقریباً همهٔ واژه‌های *شفاء* را حتیٰ گاه با عین توضیحات آن نقل کرده است (به استثنای توضیحات مربوط به نامهای خاص و واژه‌های غیر ایرانی). علاوه بر اینها، وی بی‌تردید شماری قاموس سریانی و عبری و اروپایی نیز در اختیار داشته است.

کتاب *معجم الالفاظ الفارسیة المعربة* از آنجا که شماری کلمات ناشناختهٔ معرب در بر دارد، هنوز قابل استفاده است، اما به رغم کثرت زبانهایی که در آن به کار گرفته شده است و نیز شیوهٔ فرنگی کتاب، ارزش علمی چندانی ندارد. مؤلف چون از علوم نوپای زبان شناسی، خاصه آواشناسی اروپاییان، اطلاعی نداشت، ناچار نتوانست نظریات

---

1. JA.

و شیوه‌های قدمای معرب نویس را تکامل بخشد. ریشه‌یابی کلمات و آیین تعریب در آن، بر سلیقه و تصور شخصی استوار است، نه روش علمی. این امر در بسیاری از کلمات هویداست. مثلاً «جریال» را به رغم قول خفاجی و فرنکل معرب «زریون» یا «زردیون» می‌داند (ص ۴۰)، اما پیداست که تغییرات واجها هیچ گاه چنین اجازه‌ای نمی‌دهد. شگفت‌تر آنکه ادی شیر گاهی نظریات عالمانهٔ صحیح را که خود نقل کرده، به کنار می‌نهد و به جای آن ریشه پردازیهای سخت‌نامعقولی پیشنهاد می‌کند. شاید جالب‌ترین نمونه، کلمهٔ «منجنیق» باشد. وی اصل یونانی آن را از قول فرنکل (ص 243) نقل می‌کند، اما خود مانند *صحاح* و *محیط المحیط*، ترکیب فارسی «من چه نیک» را بهتر می‌داند (تأویل آن را عموماً چنین دانسته‌اند: من چه نیکم، یا: من چه نیک جنگ می‌کنم). اما او ریشهٔ بهتری می‌یابد و می‌گوید شاید اصل آن «منک جنک نیک»، یعنی شیوه‌ای نیکو در جنگ است. تصورات او اینجا هم متوقف نمی‌شود و می‌افزاید: این ترکیب نیز «منجک نیک» است و منجک نام نوعی بازی بوده است (ص ۱۴۶). همچنین کتاب *معجم الالفاظ الفارسیة* از هیچ یک از دیگر عیوب معرب نامه‌ها بری نیست. از آن جمله درجهٔ بسامدی هیچ کلمه‌ای روشن نیست و گاه کلمه به حدی ناشناس و کم استعمال است که اگر در کتاب نمی‌آمد، بهتر بود. مثلاً جوالیقی (ص ۲۱۰) کلمهٔ «شَنان» را که به معنی نوعی قایق نیین (من قصب) بوده، از کسی می‌شنود و ضبط می‌کند. خفاجی (ص ۱۵۹) آن را از جوالیقی وام می‌گیرد و در توضیح کلمه، «قصب» را «خشب» می‌خواند. ادی شیر هم کلمه را اشتباهاً به کسر شین نقل می‌کند و هم توضیح غلط خفاجی را به دنبال آن می‌آورد. اما این کلمه را نه ادی شیر در فرهنگهای فارسی یافته است (ص ۱۰۳) و نه مصحح *المعرب* در فرهنگهای عربی (شاکر، ۲۱۰).

دشواری دیگر در این کتاب، مجرد بودن کلمه از تاریخ است. مثلاً کلمهٔ جاهلی و نادر «دخدار» به معنای پارچهٔ سفید (ص ۶۱) با «الماست» که شاید در زمانهای اخیر از کردی به لهجهٔ عراقی رفته باشد (ص ۱۴۶)، در یک صف نشسته است.

مآخذ: ادی شیر، *معجم الالفاظ الفارسیة المعربة*، بیروت، ۱۹۰۸م؛ بابواسحاق، رفائیل، *تاریخ نصاری العراق*، بغداد، ۱۹۴۸م؛ جوالیقی، موهوب، *المعرب من الکلام الاعجمی*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ خفاجی، احمد، *شفاء الغلیل*، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ شاکر، احمد محمد، تعلیقات بر *المعرب* (نک‍ : هم‍ ، جوالیقی)؛ صائغ موصلی، سلیمان، «فقید العلم السید ادی شیر مطران سعرت الطیب الذکر»، *المشرق*، بیروت، ۱۹۲۵م، شم‍ ۲۳؛ عواد، کورکیس، *معجم المؤلفین العراقیین*، بغداد، ۱۹۶۹م؛ نیز:
Frankel, S., *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Hildesheim, 1962.

آذرتاش آذرنوش

اَدْیَمَن، نک‍ : ذیل، نیز دبا ۲، آدی یامان.

اَذانْ وَ اِقامه، دو اصطلاح فقهی:

۱. اذان: مجموعهٔ اذکاری مشخص است که برای اعلام فرا رسیدن وقت نماز خوانده می‌شود. اذان در لغت به معنی اعلام و آگاه کردن است و در قرآن کریم نیز به همین معنی به کار رفته است (توبه/۹/۳؛ نیز مشتق از آن: حج/۲۲/۲۷).

بر اساس سنت، مؤذن بر مکانی بلند (به ویژه در مسجد) می‌ایستد و بانگ اذان سر می‌دهد تا مسلمانان را از فرا رسیدن وقت نماز آگاه گرداند. از سوی دیگر هر نمازگزار، به عنوان سنتی مؤکد، شایسته است که پیش از شروع نماز، اذان و اقامه گوید. از راه تغلیب، بر اذان و اقامه «اذانین» گفته شده است (نک‍ : ابوعبید، ۴/۳۲۰). اذان به عنوان شاخص‌ترین نمونه از شعائر اسلامی، از حیث محتوا، تعالیم پایه‌ای اسلام را در بر دارد و بر تکبیر و شهادت به یگانگی الله و رسالت حضرت محمد (ص) و دعوت به نماز و تشویق به صلاح و رستگاری و بهترین عمل مشتمل است.

اگر چه اذان از وجوه مشخصهٔ فرهنگ اسلامی به شمار می‌آید، اما برخی از خاورشناسان چون بِکِر و میتوُخ کوشیده‌اند تا آیینهایی مشابه را در تاریخ ادیان یهود و مسیح ریشه‌یابی کنند (نک‍ : بکر، 386 به بعد؛ EI[2]).

تشریع اذان: بر پایهٔ روایات، اذان در دو سال نخست هجرت، پس از تحویل قبله از بیت المقدس به سوی کعبه، تشریع گردید (نک‍ : ابوداوود، ۱/۳۴۸). بر پایهٔ منابع امامیه، پیامبر (ص) کیفیت اذان را از طریق وحی دریافت کرد؛ یک بار جبرئیل در شب معراج بانگ اذان سر داد و چون باری دیگر اذان گفت، پیامبر (ص)، علی (ع) را دستور داد تا بلال را فراخواند و او را اذان بیاموزد (نک‍ : کلینی، ۳/۳۰۲؛ ابن بابویه، *من لا یحضره*...، ۱/۱۸۳؛ طوسی، *تهذیب*...، ۲/۲۷۷، *الاستبصار*، ۱/۳۰۵-۳۰۶؛ برای تفصیل بیشتر، نک‍ : ابن بابویه، *علل*...، ۲/۳۱۲- ۳۱۴). همچنین در منابع اسماعیلیه (قاضی نعمان، ۱/۱۴۳) با اندکی اختلاف به همین مطلب اشاره شده است.

گاه در منابع اهل سنت، بدون آنکه آغاز تشریع نماز به وحی باز گردانده شود، چنین آمده است که مسلمانان برای اعلام وقت نماز، در انتخاب وسیله‌ای برای فراخوانی مردم به ادای این فریضه، آرائی گوناگون ابراز می‌داشتند، چنانکه برخی، بر افروختن آتش یا نواختن ناقوس یا بوق را پیشنهاد می‌کردند؛ در این میان عمر معتقد بود بهتر آن است که مردی را مأمور کنند تا مردم را به نماز بخواند و بدین ترتیب پیامبر (ص) بلال را بر این کار گمارد (بخاری، ۱/۱۵۰؛ مسلم، ۱/۲۸۵). برخی گویند پیامبر می‌اندیشید که همچون اهل کتاب بوقی یا ناقوسی برای فراخوانی مردم به کار گرفته شود، تا اینکه عبدالله بن زید ابن عبدربه از بنی حارث بن خزرج خوابی دید و در خواب جمله‌های اذان بر او القا شد. پیامبر اسلام آن خواب را رؤیای حق تشخیص داد و دستور داد تا آن اذکار را به بلال بیاموزد (نک‍ : ابن ماجه، ۱/۲۳۲-۲۳۳؛ ابوداوود، ۱/۳۳۶- ۳۳۸؛ ترمذی، ۱/۳۵۹؛ نسایی، ۲/۲-۳). اما دربارهٔ این روایات، شافعی چنین داوری کرده که اذان برتر از آن است که برگرفته از رؤیای کسی چون عبدالله بن زید بوده باشد (نک‍ : حاکم، ۲/۱۷۱).

فصول و عبارات اذان در فقه امامیه عبارتند از: الله اکبر، ۴ بار؛

اشهد ان لا اله الا اللّه، ۲ بار؛ اشهد ان محمداً رسول اللّه، ۲ بار؛ حیّ علَی الصلاة، ۲ بار؛ حیّ علَی الفلاح، ۲ بار؛ حیّ علیٰ خیر العمل، ۲ بار؛ اللّه اکبر، ۲ بار؛ لا اله الا اللّه، ۲ بار (نک: طوسی، *الخلاف*، ۹۰/۱). عبارت اشهد ان علیاً ولی اللّه، اگر چه از روزگاری کهن در اذان برخی از امامیان متداول بوده است (مثلاً نک: ابن بابویه، من لا یحضره، ۱۸۸/۱-۱۸۹؛ طوسی، *النهایة*، ۸۰)، اما در منابع فقهی و حدیثی امامیه به عنوان بخشی از اذان مطرح نشده است. در اذان، جملهٔ حی علیٰ خیر العمل از مختصات شیعه و شعار این مذهب به شمار می‌رود (سیدمرتضیٰ، ۳۸-۳۹). ابن نباح مؤذن حضرت علی (ع) این جمله را به کار می‌برد و امام آن را تقریر می‌فرمود (ابن بابویه، همان، ۱۸۷/۱). بر پایهٔ منابع شیعی این عبارت در زمان پیامبر (ص) و در خلافت ابوبکر و اوایل خلافت عمر جزئی از اذان بود و عمر با این پندار که این جمله مردم را در رفتن به جهاد سست می‌سازد، دستور حذف آن را داد (نک: قاضی نعمان، همانجا؛ ابوعبدالله علوی، ۱۶).

از دیگر اختلافات جزئی در کیفیت اذان اینهاست: رأی مالک دربارهٔ گفتن ۲ تکبیر در آغاز اذان به جای ۴ تکبیر (ابن قاسم، ۵۷/۱)، ترجیع در شهادتین در مذهب مالکی و شافعی، بدین معنا که شهادتین یک بار با صدایی آهسته ادا گردند و بار دیگر با بانگی بلند خوانده شوند (نک: همانجا؛ شافعی، ۸۴/۱؛ ابن رشد، ۱۰۶/۱؛ شربینی، ۱۳۶/۱)، گفتن فقط یک بار لا اله الا اللّه در پایان اذان در مذاهب اربعه (جزیری، ۳۱۲/۱) و بالاخره «تثویب» و آن افزودن دو بار الصلاة خیر من النوم پس از حیّ علَی الفلاح نزد اهل سنت در اذان صبح است. روایات به کارگیری این جمله کلاً از طریق ابو محذوره نقل شده است. در روایات مربوط به تثویب این نکته که آیا عبارت الصلاة خیر من النوم را پیامبر (ص) به او آموخته است، یا نه، مورد اختلاف است (نک: دارقطنی، ۲۳۳/۱-۲۳۵). برخی چون دارمی (۲۷۱/۱)، مسلم (۲۸۷/۱، ۲۸۹) و ابن ماجه (۲۳۴/۱-۲۳۵) متعرض این جملهٔ تثویب نشده‌اند، ولی در برخی از منابع دیگر روایاتی متضمن این جمله نقل شده است (مثلاً نک: ابوداوود، ۳۴۰/۱، ۳۴۱، ۳۴۲؛ نسایی، ۴/۲، ۵، ۶، ۷، ۱۴؛ ابن خزیمه، ۲۰۱/۱؛ طبرانی، ۲۰۳/۷-۲۰۷). تثویب در فقه امامیه هیچ گاه پذیرفته نبوده است (نک: کلینی، ۳۰۳/۳؛ سید مرتضیٰ، ۳۹؛ قس: طوسی، *الاستبصار*، ۳۰۸/۱).

احکام اذان: اذان مستحب است، ولی برای نمازهای پنجگانه چه ادا باشد چه قضا، چه منفرداً چه به جماعت خوانده شود، برای زن و مرد ــ البته زنان باید آهسته اذان بگویند ــ سنتی مؤکد است (محقق حلی، ۷۴/۱). در مذاهب گوناگون فقهی از شیعه و اهل سنت، برخی از فقیهان حتیٰ در مواردی اذان را واجب کفایی شمرده‌اند (نک: طوسی، *الخلاف*، ۹۳/۱؛ ابن همام، ۲۰۹/۱؛ محلی، ۱۲۵/۱).

برخی معتقدند در شهری که در آن نماز جمعه برپا می‌شود، هرگاه مردم بر ترک اذان اجتماع نمایند، باید با آنان پیکار کرد (نک: ابن همام، همانجا؛ جزیری، ۱۰۱/۱). استحباب اذان در نمازهای صبح و مغرب مؤکدتر است. برای هیچ یک از نمازهای نافله و نیز نمازهای واجب جز نمازهای یومیه و جمعه اذان گفتن سنت نیست و در نمازهای عیدین، کسوف و استسقاء و جز آن برای فراخوانی جماعت از ذکر «الصلاة جامعة» استفاده می‌شود (نک: شافعی، ۸۲/۱؛ محقق حلی، ۷۴/۱-۷۵؛ ابن هبیره، ۸۳/۱؛ کاسانی، ۱۵۲/۱؛ نیز نک: گلدسیهر، 315).

در اذان رعایت ترتیب و موالات شرط است (محقق حلی، ۷۵). حنفیان و شافعیان اذان بی‌نیت را درست می‌دانند و در دیگر مذاهب اسلامی نیت واجب است (جزیری، ۳۱۴/۱؛ شهید ثانی، ۲۳۹/۱). نزد امامیه و نیز در مذهب حنبلی اذان باید به عربی گفته شود، ولی در مذاهب سه گانهٔ دیگر، عربی خواندن را برای آگاهان به زبان عربی لازم شمرده‌اند و برای کسانی که عربی را نیک نمی‌دانند، اذان گفتن به زبان بومی جایز است (همانجاها). مؤذن باید مرد (یا پسر ممیز)، مسلمان و عاقل باشد و مستحب است که عادل، بلند آواز و آگاه به وقت بوده، در حالت طهارت باشد و بر جایی بلند بایستد و اذان گوید (محقق حلی، ۷۵/۱؛ نیز ابن هبیره، ۸۲/۱). برخی از فقیهان بر این نکته تصریح داشته‌اند که اذان گفتن زنان برای جماعتی از زنان جایز است (نک: محقق حلی، همانجا؛ قس: ابن هبیره، ۸۰/۱). مالکیان و برخی از شافعیان گرفتن اجرت توسط مؤذن را جایز می‌شمارند، اما امامیه، حنفیه، حنابله و برخی دیگر از شافعیه ضمن پذیرش شیوه‌ای برای ارتزاق مؤذن، اخذ اجرت بر اذان را ممنوع شمرده‌اند (نک: طوسی، *الخلاف*، ۹۶/۱؛ ابن هبیره، ۸۳/۱).

اذان گفتن پیش از وقت، مگر در نماز صبح و به منظور آماده کردن مردم، جایز نیست، البته در این صورت هم باید به هنگام طلوع فجر تکرار گردد (مفید، ۹۸).

اذان جز برای نماز: جز آنچه دربارهٔ خواندن اذان برای اعلام وقت نماز و نیز به عنوان مقدمه‌ای بر نماز گفته شد، بانگ بی‌وقت اذان ــ به طور کلی به عنوان نمونه‌ای شاخص از شعائر اسلامی ــ نشانگر وقوع رخدادی مهم یا امری خاص بوده که نیاز به آگاهانیدن مردم و گردهم آوری آنان داشته است. درگذشت شخصی سرشناس، یا دادخواهی، یا آتش سوزی از جمله موارد این اذانهای بی‌وقت بوده است (مثلاً نک: نظام الملک، ۶۶ به بعد؛ جزیری، ۳۲۵/۱).

همچنین ذکر اذان برای متبرک ساختن متداول بوده است و بر پایهٔ روایات پر شمار خواندن آن در گوش نوزاد را پیامبر (ص) با اذان گفتن برای امام حسن (ع) سنت نهاده بود (نک: ابن سعد، ۱۲۲-۱۲۳؛ احمد ابن حنبل، ۹/۶، ۳۶۱، ۳۹۲؛ ابوداوود، ۳۵۸/۴). سنت خواندن اذان بر گوش راست و اقامه در گوش چپ نوزاد، بعدها در تعالیم مذهبی بزرگان دین ترویج شده (مثلاً نک: کلینی، ۲۳/۶-۲۴؛ طوسی، تهذیب، ۴۳۶/۷-۴۳۷)، و به صورت سنتی مرسوم نزد مردم سرزمینهای مختلف اسلامی درآمده است.

۲. اقامه: به مجموعه‌ای از اذکار مشخص که پس از اذان به عنوان مقدمه بر نماز خوانده می‌شود، اقامه گویند که آن نیز سنتی مؤکد است

(نک: طوسی، *الخلاف*، ۹۳/۱). فصول و عبارات اقامه به جز یک ذکر، با اذان همسان است و آن ذکر خاص، عبارت «قد قامت الصلاة» است که خبر دادن از برپایی نماز است و به اتفاق مذاهب در اقامه پیش از تکبیر و تهلیل پایانی گفته می‌شود. نزد امامیه، اقامه دو تکبیر در آغاز و یک تهلیل در پایان نسبت به اذان کمتر دارد و عبارت قد قامت الصلاة دوبار گفته می‌شود و نزد حنفیان تمامی اذکار اقامه دو دو (مثنیٰ) خوانده می‌شوند. نزد مالکیان همهٔ عبارات اقامه از جمله ذکر قد قامت الصلاة یک بار گفته می‌شوند و قول حنبلیان و قول مشهور نزد شافعیان دوبار گفتن ذکر قد قامت الصلاة و یک بار گفتن دیگر اذکار اقامه است (نک: طوسی، همان، ۹۱/۱؛ ابن هبیره، ۸۱/۱).

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *علل الشرائع*، نجف، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ همو، *من لایحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن خزیمه، محمد، *صحیح*، به کوشش محمد مصطفیٰ اعظمی، بیروت، ۱۹۷۱-۱۹۷۹م؛ ابن رشد قرطبی، محمد، *بدایة المجتهد*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن سعد، محمد، «الطبقات الکبریٰ»، شرح حال امام حسن(ع)، *تراثنا*، قم، ۱۴۰۸ق، شم ۱۱؛ ابن قاسم، عبدالرحمان، *المدونة الکبریٰ*، بغداد، مکتبة المثنیٰ؛ ابن ماجه، محمد، *سنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن هبیره، یحییٰ، *الافصاح*، حلب، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابن همام، محمد، *فتح القدیر*، قاهره، ۱۳۱۹ق؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان، *سنن*، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابو عبدالله علوی، محمد، *الاذان بحی علیٰ خیر العمل*، به کوشش یحییٰ عبدالکریم، دمشق، ۱۳۹۹ق/۱۹۸۹م؛ ابوعبید، قاسم، *غریب الحدیث*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بخاری، محمد، *صحیح*، استانبول، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۱م؛ ترمذی، محمد، *سنن*، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ جزیری، عبدالرحمان، *الفقه علی المذاهب الاربعة*، قاهره، الطبعة التجاریه؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۴ق؛ دارقطنی، علی، *سنن*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ سید مرتضیٰ، علی، *الانتصار*، نجف، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ شافعی، محمد، *الام*، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، دارالمعرفه؛ شربینی، محمد، *مغنی المحتاج*، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ شهید ثانی، زین الدین، *الروضة البهیة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طبرانی، سلیمان، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، بغداد، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ طوسی، محمد، *الاستبصار*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۵ق؛ همو، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۹ق؛ همو، *الخلاف*، تهران، ۱۳۷۷ق؛ همو، *النهایة*، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۲ش؛ قاضی نعمان، *دعائم الاسلام*، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۹ق؛ *قرآن مجید*؛ کاسانی، علاءالدین، *بدائع الصنائع*، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ محقق حلی، جعفر، *شرائع الاسلام*، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ محلی، جلال‌الدین، «شرح *منهاج الطالبین*»، همراه *حاشیة علیٰ شرح منهاج الطالبین* شهاب الدین قلیوبی، قاهره، مطبعة عیسی البابی الحلبی؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ مفید، محمد، *المقنعة*، قم، ۱۴۰۱ق؛ نسایی، احمد، *سنن*، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ نظام الملک، حسن، *سیاست نامه*، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نیز:

Becker, C. H., «Zu Geschichte des islamischen Kultus», *Der Islam*, Berlin, 1912, vol. III; EI[2]; Goldziher, I., «Van den Berg's Fath al-Qarib», ZDMG, 1865, vol. XLIX.

عبدالامیر سلیم

اَذْرُح، ناحیه‌ای در غرب اردن که به سبب چند حادثهٔ تاریخی در صدر اسلام، شهرت یافت. اذرح میان دو شهر معان و پترا (بطرا، البتراء) قرار داشت و از اردوگاههای مهم لشکریان روم به شمار می‌رفت و احتمالاً یکی از منزلگاههای کاروانهای تجاری حجاز به سوی شام بود (نک: EI[2]). در سال ۹ق که پیامبر(ص) به همراه سپاهی از مسلمانان به سوی تبوک حرکت کرد، با اهالی اذرح و جربا به شرط پرداخت جزیه، صلح کرد. متن صلح‌نامه که در چند مآخذ کهن یاد شده (واقدی، ۱۰۳۲/۳؛ ابن سعد، ۲۹۰/۱؛ نیز نک: بلاذری، *فتوح*، ۸۱/۱)، ظاهراً تا مدتها بعد همچنان نزد اهالی موجود بوده است (طبری، ۱۰۸/۳؛ مقدسی، ۱۵۲)، اما با توجه به برخی قراین، اصالت متن کنونی، اندکی تردیدآمیز به‌نظر می‌رسد (ابوصفیه، ۷۷/۱-۷۹؛ قس: EI[1]). در یک حدیث نبوی نیز به‌نام اذرح تصریح شده است (نک: احمد بن حنبل، ۲۱/۲، ۱۲۵؛ بخاری، ۲۰۷/۷).

حادثهٔ دیگری که موجب شهرت اذرح در تاریخ اسلام شده، به دوران خلافت امیرالمؤمنین علی(ع) باز می‌گردد. در جنگ صفین که لشکریان شام به نیرنگ عمرو بن عاص، *قرآن* بر سر نهادند و دو سپاه را به حکمیت فرا خواندند، پس از کشمکشهای فراوان، سرانجام میان دو طرف، معاهده‌ای امضا شدکه براساس آن، نمایندگان دو سپاه ــ ابوموسیٰ اشعری از سوی عراقیان و عمرو بن عاص به نمایندگی شامیان ــ می‌بایست در نقطه‌ای میان حجاز و عراق و شام، برای «حکمیت» گرد آیند (نک: نصر بن مزاحم، ۵۰۶؛ بلاذری، *انساب*، ۳۳۵/۲) و ظاهراً اذرح جای مناسبی برای این منظور بود. در برخی گزارشهای دیگر از این معاهده، به منطقهٔ دومة الجندل و اذرح تصریح شده است (نک: ابن سعد، ۳۲/۳؛ طبری، ۵۷/۵؛ ابن اعثم، ۱۵/۴). به هر روی، پس از جنگ صفین دو حکم با جمعی دیگر از بزرگان اصحاب در اذرح فراهم آمدند (نصربن‌مزاحم، ۵۴۶؛ بلاذری، همان، ۳۴۳/۲-۳۵۱). در شعری نیز که ذو الرمه (ص ۲۷۳) در مدح ابوبردة بن ابی‌موسیٰ اشعری سروده، اشاره به «ایام اذرح» کرده که ناظر به همین ماجراست (نیز نک: یاقوت، ۱۷۵/۱).

بنابر برخی گزارشها (طبری، ۳۲۴/۵؛ ابوعبید، ۱۳۰/۱؛ ابن خلکان، ۶۶/۲؛ ذهبی، ۱۴۶/۳)، امام حسن(ع) با معاویه در همین مکان صلح کرد؛ ولی با توجه به دیگر مآخذ معتبر ــ که بنابر آنها مراحل صلح، در عراق و به گفتهٔ برخی در کوفه انجام شده است ــ این نکته بعید به‌نظر می‌رسد (برای نمونه، نک: دینوری، ۲۱۸؛ بلاذری، همان، ۴۲/۳-۴۳؛ ابن اعثم، ۱۶۱/۴).

اذرح، همچون مآب، معان، تبوک و مدین از سرزمین شراه به‌شمار می‌آمد (نک: اصطخری، ۵۸؛ مقدسی، ۱۳۶). اما از ویژگیهای جغرافیایی آن، مآخذ آگاهی چندانی به‌دست نمی‌دهند. وجود چشمه های جوشان آب که آثار باقی‌ماندهٔ آن را وصف کرده‌اند (برونو، I/443)، نشان از سرسبزی و خرمی آن منطقه دارد و ظاهراً همین خصیصه، بجز اهمیتی که اذرح به سبب واقع شدن میان حجاز و عراق و شام داشته، از وجوه امتیاز آن محسوب می‌شده است. با کم‌اهمیت شدن این منطقه، در مآخذ، از سدهٔ ۶ق به بعد، تنها به نام اذرح و برخی وقایع تاریخی مذکور اشاره شده است.

مآخذ: ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر؛ ابوصفیه، جاسر، «المراسلات النبویة مع بعض القبائل العربیة فی جنوبی بلاد الشام»، *بلاد الشام فی صدر الاسلام*، به‌کوشش محمد عدنان بخیت و احسان عباس، عمان، ۱۹۸۷م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم مااستعجم*، به‌کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بخاری، محمد، *الصحیح*، قاهره، ۱۳۱۵ق؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به‌کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴-۱۳۹۷ق/۱۹۷۴-۱۹۷۷م؛ همو، *فتوح البلدان*، به‌کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به‌کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ذوالرمه، غیلان، *دیوان*، به‌کوشش هنری هیس مکارتنی، لندن، ۱۳۳۷ق/۱۹۱۹م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ طبری، *تاریخ*؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به‌کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:
Brünnow, R.E. and A. Domaszewski, *Die Provincia Arabia*, Strassburg, 1904; EI[1]; EI[2].

علی بهرامیان

اَذْرِعات، شهری در ۱۰۶ کیلومتری جنوب دمشق در سوریه. این نام را به صورتهای اَذْرَعات، یَذْرَعات، اَذْرَعاه و اَذْرَعا نیز نوشته‌اند (نک: ابن‌خردادبه، ۹۹؛ ابوالفدا، ۲۵۲؛ قلقشندی، ۱۰۵/۴؛ ابن‌عبدالمنعم، ۱۹؛ لسترنج، 383؛ *پاولی*، I/402). انصاری دمشقی آن را در اصل «ما اذرعات» می‌داند و می‌افزاید که اکنون به آن اذرعات می‌گویند (ص ۲۰۰). یاقوت اَذْرِعات را جمع اَذْرِعة که خود جمع ذِراع است، می‌داند (۱۷۵/۱). اذرعات در عهد عتیق به صورت إِذْرِعی آمده (سفرتثنیه، ۴:۱). به معنای قوی و قوّت (هاکس، ۲۴؛ علی، جواد، ۵۹/۳) و منسوب به آن اَذْرَعی ذکر شده است (نک: سمعانی، ۱۴۵/۱-۱۴۶؛ قس: ابن ماکولا، ۱۳۷/۱؛ ابن طولون، ۱۹۴). لفظ اذرعات در دورهٔ معاصر به دِرَعات (گروسه، I/547, II/215)، دَرْعا و دَرْعة (علی، جواد، همانجا؛ «سوریه»، 219؛ *بریتانیکا* ...، 708؛ *جودائیکا*، VI/381) تبدیل شده است.

این شهر با واقع شدن بر سر یکی از راههای قدیمی و مهم تجاری بین شام و دیگر مراکز مهم آن زمان (علی، احمد اسماعیل، ۸۱)، از ادوار پیش از اسلام در زمرهٔ شهرهای مهم و عرب نشین شام به شمار می‌آمده، تا جایی که در اشعار دورهٔ جاهلیت نام اذرعات آمده است (علی، جواد، همانجا؛ قس: یاقوت، ۱۷۶/۱؛ امرؤالقیس، ۱۴۱). ظروف سفالی به دست آمده از تپهٔ نزدیک شهر، قدمت آن را به اوایل عصر برنز می‌رساند (*جودائیکا*، همانجا) و ظاهراً یکی از شهرهایی است که توسط تحوتمس سوم، فرمانروای مصر، در ۱۴۶۹ق‌م به تسخیر درآمد (همانجا).

نخستین بار از این شهر در کتاب مقدس (عهد عتیق) به عنوان یکی از دو پایتخت عوج[1]، پادشاه باشان، نام برده شده است که موسیٰ(ع) پیش از ورود به کنعان آن را متصرف شد (*جودائیکا*، هاکس، همانجاها)؛ پایتخت دیگر باشان، عَشتاروت بود که همراه با ادرعی به طایفهٔ مَنَسّه واگذار گردید (سفر تثنیه، ۳:۱۳-۱۵؛ *جودائیکا*، III/737). ناحیهٔ باشان شامل بیش از ۶۰ شهر بود که غالباً «به حصارهای بلند و دروازه‌ها و پشت بندها محکم بودند، سوای شهرهای بی‌حصارِ بی‌شمار» (سفر تثنیه، ۳:۴-۶). نولدکه شکی ندارد که اذرعات پایتخت باشان بوده است (ص 431).

اذرعات در سده‌های آغازین میلادی و در ایام «مبشرین مسیحی» یکی از شهرهای مشهور به شمار می‌رفت (هاکس، ۲۵) و ظاهراً اسقف نشین بوده است (*پاولی*، همانجا؛ علی، جواد، ۶۳/۳). در دورهٔ رومیها، این شهر آدراعِنه خوانده می‌شد و یکی از شهرهای مشهور سرزمین عرب به حساب می‌آمد که بر سر راه اصلی که از بُصریٰ به بِت رِشا (کاپیتولیاس) می‌رفت، قرار داشت (همو، ۵۹/۳؛ *جودائیکا*، VI/381).

طبری (۱۸۴/۲) دربارهٔ نبرد رومیان و ایرانیان که به پیروزی ایرانیان انجامید، با ذکر آیهٔ «الٓمٓ غُلِبَتِ الرّومُ فی اَدْنَی الْاَرْضِ وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَیَغْلِبونَ»، اَدنَی الارض را به روایت از عکرمه، اذرعات دانسته است (قس: ابوالفتوح، ۴۱/۹ به بعد؛ ابن اثیر، ۴۷۶/۱-۴۷۹؛ قرطبی، ۱/۱۴-۷).

اذرعات به هنگام هجرت پیامبر (ص) یکی از مراکز یهودیان بود و قبیلهٔ نضیر که حضرت آنان را از مدینه رانده بود، به این شهر نزد همکیشان خود آمدند (*دانشنامه*). اذرعات در زمان خلافت ابوبکر تسلیم مسلمانان شد (بستانی، ۳۳۶/۸)؛ مسلمانان پس از آمدن خالد ابن ولید بر بُصریٰ گرد آمدند و آن را به صلح گشودند و سپس حوران را به تصرف درآوردند. رئیس اذرعات نزد ایشان آمد و پیشنهاد کرد که با همان شرایط صلح بصریٰ، با آنان نیز مصالحه شود (نک: بلاذری، ۱۷۲). بر پایهٔ گزارش بلاذری تمامی بَثَنیه (سرزمین حاصلخیزی که اذرعات مرکز آن بود) مشمول خراج شناخته شد و یزید بن ابی‌سفیان با مردم آنجا عهد بست و بدین‌سان امور سرزمینهای حوران و بثنیه به دست مسلمانان افتاد (همانجا). همو ضمناً مردم اذرعات را جزو اولین کسانی از اهل کتاب می‌داند که جزیه پرداخت کردند (ص ۹۲). گویند که خلیفه عمر به هنگام بازگشت از شام و گذشتن از این شهر، مورد استقبال مردم آنجا قرار گرفت (همو، ۱۹۰؛ قس: خولانی، ۹۶؛ ابوعبید، ۱۳۱/۱-۱۳۲).

اذرعات به عنوان یکی از منازل سر راه حجاج شهرت داشته (گروسه، II/215)، و فاصلهٔ آن از دو شهر مهم دمشق و عمّان توسط جغرافی‌نویسان اسلامی دو مرحله ذکر شده است (قس: مقدسی، ۱۰۷، ۱۹۲). اصطخری آن را همراه با حوران، بثنیه، غوطه و نواحی بعلبک، از اعمال دمشق بر می‌شمارد و مسافت آن تا این شهر را ۴ روز راه ذکر می‌کند (ص ۱۳، ۶۷). یعقوبی (ص ۸۸) این شهر را مرکز بثنیه خوانده (قس: ابوالفدا، ۲۵۳؛ نولدکه، همانجا)، و مردم آنجا را قومی از یمن و از قبیلهٔ قیس به شمار آورده است. همو مرکز حوران را بُصریٰ می‌داند

1. Og

(ص ۸۷) . بثنیه ظاهراً همان باشانِ کتاب مقدس است (قس: جودائیکا، IV/323). به هنگام شورش قرامطه در ۲۹۳ق/۹۰۶م، اهالی این شهر قتل عام شدند (دانشنامه؛ قس: ابن خلدون، ۴(۱)/ ۱۰۴-۱۰۵).

در دورهٔ جنگهای صلیبی، مسیحیان این شهر را شهر برنار دِتامپ[1] می خواندند (گروسه، I/547) و تا آغاز سدهٔ ۱۴م، جماعتی یهودی در آن زندگی می‌کردند (جودائیکا، VI/381).

اذرعات در اواخر سدهٔ ۱۹م دارای یک مسجد جامع و دو مسجد دیگر و همچنین دو کلیسا و ۳ مکتب خانه بوده است. نیز آثار بسیاری از دورهٔ رومیان برجاست، از جمله کلیسای منسوب به جیورجیوس مقدس یا خضر (ع) که پیش از ۵۱۶م معبد بت پرستان بوده، و همچنین کلیسایی منسوب به مارالیاس که بدون سقف بوده است (خوری، ۶۵). نیز آثار ویرانه‌های مسجدی که در ۶۵۱ق/۱۲۵۳م بر پا شده بود، در کنار ویرانه‌های باقی مانده از دورهٔ رومی - یونانی، به چشم می‌خورد («سوریه»، همانجا؛ قس: پاولی، همانجا؛ علی، جواد، ۶۰/۳).

هم‌اکنون که این شهر درعا خوانده می‌شود، شهری امروزی است با ایستگاه راه آهن، ادارات مختلف دولتی و تأسیسات فرهنگی و اجتماعی - اقتصادی. درعا در کنار وادی زیدی، یکی از شاخه‌های اصلی رود یرموک قرار دارد و مرکز استانی به همین نام به شمار می‌رود («سوریه»، همانجا؛ بریتانیکا، 708). این شهر در نزدیکی مرز سوریه با اردن در ارتفاعی حدود ۵۲۰ متر بالاتر از سطح دریا قرار گرفته است («سوریه»، 384-383).

درعا در حدود سال ۱۲۹۱ق/۱۸۷۵م، دارای جمعیتی ناچیز بوده که از آن میان ۱۵ خانوار مسلمان، ۱۵ خانوار مسیحی ارتدکس و ۸ خانوار کاتولیک بوده‌اند (خوری، همانجا). با احداث راه آهن، این شهر از نو اهمیت یافت و امروزه یکی از ایستگاههای مهم راه آهن سراسری دمشق به عمان و مدینه که خطوطی از آن به بصریٰ و حیفا نیز متصل است، به شمار می‌رود (دانشنامه، «سوریه»، همانجاها). ایستگاه راه آهن در اصل در قسمت شمالی وادی زیدی (یرموک) ساخته شده بود که درعا در قسمت جنوبی آن قرار داشت («فلسطین...»، 509). کار احداث این ایستگاه در ۱۹۰۶م به اتمام رسیده بود (همان، 343-342) که البته پیش از آن (در ۱۹۰۵م) یک خط فرعی، درعا را به حیفا متصل می‌کرد (همان، 454). با احداث راه آهن، راه قدیمی حجاج اهمیت خود را از دست داد (همان، 517؛ «سوریه»، 250).

درعا در طول جنگ جهانی اول دارای اهمیت استراتژیک بود (جودائیکا، همانجا) و در ۱۹۱۸م بر اثر عقب‌نشینی نیروی عثمانی، به دست لارنس — مأمور مشهور — و قوای انگلیسی افتاد («فلسطین»، 460-458).

جمعیت درعا در آستانهٔ سدهٔ ۲۰م که بزرگ‌ترین شهر منطقه به شمار می‌آمد، حدود ۴ تا ۵ هزار نفر بود (پاولی، همانجا) که در ۱۹۴۲م به ۱۰ هزار نفر رسید («سوریه»، 219). جمعیت ناحیهٔ درعا در ۱۹۸۷م با ۳٬۷۳۰کم۲، وسعت، ۴۶۰ هزار نفر بود (بریتانیکا، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن طولون، محمد، *قضاة دمشق*، به کوشش صلاح الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۶م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمان معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم مااستعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالفتوح رازی، حسین، *تفسیر روح الجنان*، به کوشش ابوالحسن شعرانی و علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۵ق؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش ریو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، لیدن، ۱۹۲۷م؛ امرؤالقیس، *دیوان*، بیروت، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بستانی؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش عبدالله انیس الطباع، بیروت، ۱۹۸۷/۱۴۰۷م؛ خوری، سلیم جبرائیل و سلیم میخائیل شحاده، *آثار الادهار*، بیروت، ۱۲۹۱ق/۱۸۷۵م؛ خولانی، عبدالجبار، *تاریخ داریا*، دمشق، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ *دانشنامه*؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ علی، احمد اسماعیل، *تاریخ بلاد الشام*، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۱م؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۶م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کتاب مقدس (عهد عتیق)؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ هاکس، *قاموس کتاب مقدس*، بیروت، ۱۹۲۸م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، *البلدان*، نجف، ۱۳۳۷ق/۱۹۱۸م؛ نیز:

Britannica, Book of the Year (1988); Grousset, R., *Histoire des croisades et du royaume Franc de Jérusalem*, Paris, 1934-1935; *Judaica*; Le Strange, Guy, *Palestine under the Moslems*, Beirut, 1965; Nöldeke, Th., «Zur Topographie und Geschichte des Damascenischen Gebietes», ZDMG, 1876, vol. XXIX; «Palestine and Transjordan», «Syria», *The Middle East Intelligence Handbooks 1943-1946*, London, 1987; *Pauly*.

عباس سعیدی

اَذْرَعی، ابوالعباس شهاب الدین احمد بن حمدان بن احمد بن عبدالواحد بن عبدالغنی (۷۰۸-۷۸۳ق/۱۳۰۸-۱۳۸۱م)، فقیه شافعی. وی در اذرعات شام چشم به جهان گشود و در همان نواحی نشو و نما یافت. مقدمات علوم را در دمشق فرا گرفت و مدتی نزد ابن نقیب، ابن جمله، قاسم ابن عساکر، احمد بن ابی طالب حجار و صدرالدین حارثی فقه آموخت و برخی کتب فقه شافعی را نزد مزی و ذهبی خواند (ابن حجر، *الدرر*...، ۱۴۵/۱؛ ابن قاضی شهبه، ۱۴۱/۳-۱۴۲؛ ابن تغری بردی، ۲۷۴/۱).

اذرعی در اوان جوانی به قاهره سفر کرد و در درس مجدالدین سنکلومی شرکت جست (ابن حجر، همانجا؛ ابن قاضی شهبه، ۱۴۲/۳؛ طباخ، ۸۶/۵). در اثنای سفر، در محضر عده‌ای دیگر از فقها نیز حضور یافت و از جمله در قدس نزد تقی‌الدین قلقشندی فقه آموخت (ابن تغری بردی، ۲۷۵/۱). وی در بازگشت به دمشق، ملازمت فخرالدین مصری (۶۹۱-۷۵۱ق) پیشوای شافعیان بلاد شام را اختیار کرد و نزد او در فقه شافعی به کمال رسید و در ۲۷ سالگی از وی اجازهٔ افتا دریافت کرد و با گواهی و معرفی او به محضر سبکی راه یافت (ابن حجر، ابن قاضی شهبه، همانجاها؛ ابن تغری بردی، ۲۷۴/۱-۲۷۵). از آن پس، عده‌ای

---

1. Bernard d'Etampes

دیگر از فقهای شام و قاهره و اسکندریه برای او اجازهٔ افتا صادر کردند که نعیمی (۵۶/۱ـ۵۷) نام چند تن از آنان را یاد کرده است. شهاب الدین ابن حجی نیز یک جزءِ حدیثی به روایت اذرعی از مشایخ وی، همراه با شرح حال آنان ترتیب داده بوده، و آن را روایت می‌کرده است (ابن حجر، *انباء*...، ۶۲/۲؛ ابن قاضی شهبه، ۱۴۱/۳؛ ابن تغری بردی، ۲۷۴/۱؛ نعیمی، ۵۷/۱).

اذرعی در چند ناحیه از بلاد شام متناوباً به امر قضا اشتغال یافت، تا آنکه در چهارمین دههٔ زندگانیش او را ناگزیر ساختند که به حلب برود و به نیابت از قاضی القضات آنجا، نورالدین محمد ابن صائغ (۶۹۶ ـ ۷۴۹ق) عهده‌دار منصب قضا گردد (نک: ابن حجر، *الدرر*، همانجا؛ ابن عماد، ۲۷۸/۶). وی پس از ورود به حلب در مدرسهٔ عصرونیه سکنیٰ گزید و با مرگ ابن صائغ، شغل قضا را رها کرد و یکسره به تصنیف و افتا و تدریس روی آورد (ابن تغری بردی، همانجا؛ نیز نک: ابن حجر، طباخ، همانجاها).

آورده‌اند که او روز و شب در حال تصنیف بود (ابن حجر، همان، ۱۴۶/۱؛ طباخ، ۸۷/۵) و جز به هنگام ضرورت از خانه خارج نمی‌شد (ابن قاضی شهبه، ۱۴۳/۳؛ ابن تغری بردی، ۲۷۷/۱). وی به گردآوری کتب نیز پرداخت و کتابهای بسیاری را فراهم آورد که بعضی از آنها نزد دیگران یافت نمی‌شد (ابن قاضی شهبه، ۱۴۲/۳؛ ابن حجر، *انباء*، همانجا). اذرعی چند دههٔ متوالی در مدارس ظاهریه، اسدیه، بلدقیه و دارالحدیث بهائیه مستقلاً، و در چند مدرسهٔ دیگر شافعیان به عنوان «معید» به تدریس پرداخت (نعیمی، همانجا؛ طباخ، ۸۸/۵).

اذرعی بار دیگر در ۷۶۲ق، بعد از فوت جمال‌الدین اسنوی، عازم قاهره شد و در آنجا برخی از مصریان از او بهره بردند. در مراجعت به حلب، وقتی که به دمشق وارد شد، عده‌ای از دانشمندان طراز اول آن شهر نیز از وی کسب دانش کردند. در ۷۶۳ق، از فضلای مصر بدرالدین زرکشی و برهان الدین بیجوری در حلب به دیدار وی شتافتند و بیجوری شرح *منهاج* او را کتابت کرد (نک: ابن حجر، *الدرر*، ۱۴۶/۱؛ طباخ، ۸۷/۵).

اذرعی سالیان دراز در مسجد جامع حلب بر مسند افتا و تدریس فقه شافعی تکیه زد و فتاوایش در حلب شیوع یافت و مرجع عام و خاص گردید (ابن حجر، همانجا؛ ابن قاضی شهبه، ۱۴۳/۳؛ شوکانی، ۳۵/۱)، چنانکه زین الدین بارینی، فقیه بزرگ حلب، هرگاه در پاسخ استفتائات در می‌ماند، به وی مراجعه می‌کرد (ابن حجر، همان، ۱۴۷/۱؛ ابن تغری بردی، همانجا؛ نعیمی، ۵۷/۱، قس: ۵۸/۱). اذرعی به رغم آنکه در گزارش و تصنیف دستی قوی داشت، در تحلیل قاصر بود و بجز فقه از دیگر علوم و فنون چندان بهره‌ای نداشت (ابن حجر، *انباء*، همانجا؛ ابن قاضی شهبه، ۱۴۲/۳). وی بسیار انشاد شعر می‌کرده، و گاه خود نیز به شیوهٔ برخی از فقها اشعاری می‌سروده است (ابن حجر، *الدرر*، ۱۴۷/۱؛ ابن قاضی شهبه، ۱۴۳/۳؛ نعیمی، همانجا).

اذرعی را مردی صریح اللهجه، حقگو، مبارز و خداترس معرفی کرده‌اند که با رجال حکومت به تندی سخن می‌رانده است. در عین حال، فروتنی و مهر ورزی او به اهل علم را ستوده‌اند (ابن حجر، ابن قاضی شهبه، همانجاها؛ ابن تغری بردی، ۲۷۶/۱). وی در کارها سخت جانب احتیاط را رعایت می‌نموده، و به ندرت اجازهٔ افتا صادر می‌کرده است، چنانکه تنها تنی چند از شاگردانش چون شرف الدین انصاری و شرف الدین دادیخی به اخذ اجازه از وی موفق شده‌اند (ابن حجر، ابن قاضی شهبه، همانجاها؛ طباخ، ۸۷/۵). او خود نیز در فتوا دادن به ویژه در باب طلاق، سخت اهل پرهیز و دقت بوده است و از شاگردانش تعهد می‌گرفته که دنبال قضا نروند (ابن قاضی شهبه، همانجا؛ نعیمی، ۵۷/۱). کرامات چندی نیز به اذرعی نسبت داده‌اند (نک: ابن حجر، همانجا؛ شوکانی، ۳۶/۱؛ طباخ، ۸۸/۵).

اذرعی در پایان عمر مبتلا به ضعف بینایی و سنگینی شنوایی شد و به سبب شکستگی پا، کمتر می‌توانست راه برود، تا سرانجام در حلب چشم از جهان فرو بست (ابن قاضی شهبه، همانجا؛ ابن حجر، *انباء*، ۶۲/۲؛ نعیمی، ۵۸/۱).

آثار خطی:

۱. *التوسط و الفتح بین الروضة و الشرح*، در فقه، ۲۰ مجلد. نام این کتاب در بعضی منابع به اشتباه به صورت *جمع التوسط و الفتح بین الروضة و الشرح* درج گردیده است (نک: شوکانی، ۳۵/۱). این اثر را با عنوان *المتوسط فی الفتح بین الروضة و الشرح* نیز آورده‌اند (نعیمی، ۵۷/۱؛ ابن عماد، ۲۷۸/۶). در عنوان کتاب «الروضة» اشاره به کتاب *روضة الطالبین و عمدة المتقین*، تألیف محیی الدین نووی (د ۶۷۶ق)، و «الشرح» اشاره به شرح کبیر رافعی بر کتاب مذکور است (نک: نعیمی، همانجا). جزء سوم این کتاب به خط مؤلف در کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق (نک: ظاهریه، ۷۱)، و جزء ششم آن در دارالکتب مصر موجود است (نک: سید، ۱۹۱/۱).

۲. *غنیة المحتاج الیٰ سلوک المنهاج*، در فقه، این کتاب یکی از دو شرحی است که اذرعی بر کتاب *منهاج الطالبین فی مختصر المحرر* محیی الدین نووی، در ۸ جلد نگاشته است. نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر و کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق موجود است (GAL,S,I/680,II/108).

۳. *فتاوی الاذرعی*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ سوهاج مصر موجود است (نک: *الفهرس*...، ۲۲۱).

۴. *قوت المحتاج فی شرح المنهاج*، در فقه، شرح دیگری است بر *منهاج الطالبین* نووی، در ۱۰ جلد. بخشهایی از این کتاب در کتابخانه‌های قاهره، دمشق و موصل موجود است (سید، ۲۲۳/۲؛ GAL,S، همانجا). این کتاب را ابن خطیب الدهشه (د ۸۳۴ق) تلخیص کرده است (نک: حاجی خلیفه، ۱۳۶۱/۲).

۵. *المسائل الأذرعیة*، یا *المسائل الحلبیات*، تألیفی است در یک مجلد که در زمان مؤلف شهرت یافت. این اثر مجموعهٔ مسائلی است که اذرعی در سالهای نخستین اقامتش در حلب در مکاتباتش با سبکی مطرح نموده، و پاسخ آنها را دریافت داشته است (ابن حجر، همانجا؛

طباخ، ۸۶/۵). این پرسش و پاسخها در باب فقه و عقاید و لغت و جز اینها، و گاه دربردارندهٔ فتاوایی مطابق فقه دیگر مذاهب است و نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر یافت می‌شود (نک: سید، ۵۲/۳).

آثار یافت نشده: ۱. *اسئلة علی التوشیح*. این کتاب تعلیقات اذرعی است بر توشیح *التوضیح*، حاشیهٔ بدرالدین ابن‌حبیب شافعی (د ۷۹۶ق) بر *توضیح الحاوی* که آن خود شرحی بوده است از قطب الدین احمد غالی شافعی (د ۷۷۹ق) بر کتاب *الحاوی الصغیر* نجم الدین قزوینی (د ۶۶۵ق) در فروع فقه شافعی (ابن قاضی شهبه، ۱۴۲/۳؛ حاجی خلیفه، ۶۲۵/۱). ۲. *التنبیهات علیٰ اوهام المهمات*. این کتاب شرحی است بر *المهمات* اسنوی که حجم آن با اصل کتاب برابری می‌کرده، و قسمت پاکنویس شدهٔ آن، تا پایان مبحث نکاح به ۴ جلد می‌رسیده است (نک: ابن قاضی شهبه، ابن حجر، همانجاها؛ ابن تغری بردی، ۲۷۶/۱؛ نیز نک: نعیمی، ۵۷/۱؛ حاجی خلیفه، ۱۹۱۵/۲). ۳. *روضة الاحباب فی مختصر الاستیعاب* (نک: بغدادی، ۱۱۵/۱). ۴. *مختصر الحاوی*. اذرعی در این اثر، کتاب *الحاوی الکبیر* ماوردی (د ۴۵۰ق) از منابع اساسی در فروع فقه شافعی را مختصر کرده است (نک: نعیمی، ابن تغری بردی، همانجاها؛ حاجی خلیفه، ۶۲۸/۱، قس: ۶۲۵/۱، ۶۲۷).

اشعار پراکنده‌ای نیز از اذرعی در بعضی منابع نقل شده است (نک: ابن حجر، *الدرر*، ۱۴۶/۱-۱۴۷، *انباء*، ۶۳/۲؛ ابن تغری بردی، ۲۷۷/۱؛ شوکانی، ۳۶/۱؛ طباخ، ۸۷/۵، ۸۸).

مآخذ: ابن تغری بردی، *المنهل الصافی*، به کوشش احمد یوسف نجاتی، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن حجر، احمد، *انباء الغمر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ همو، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن عماد حنبلی، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بغدادی، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ سید، خطی؛ شوکانی، محمد، *البدر الطالع*، بیروت، دارالمعرفه؛ طباخ، محمد راغب، *اعلام النبلاء*، حلب، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ ظاهریه، خطی (فقه شافعی)؛ *الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۴۸م؛ نعیمی، عبدالقادر، *الدارس فی تاریخ المدارس*، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ نیز: GAL, S.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اِذْن، اصطلاحی فقهی و حقوقی. مادهٔ «اذن» در معانی گوناگونی از جمله اِعلام (بقره/۲/۲۷۹)، اباحه و رخصت (نساء/۴/۲۵) و امر و فرمان (بقره/۲/۹۷) به کار رفته است (جوهری، ذیل اذن؛ فیومی، ۱۸/۱؛ *قاموس*، ذیل اذن). از میان این معانی اعلام اصل معنی اصطلاحی اذن است، ولی بر اثر کثرت استعمال به معنی اعلام رضا به کار می‌رود (راغب، ۱۴؛ ابن همام، ۲۱۱/۸).

اذن با رضا تفاوت دارد. تا زمانی که رضا ابراز نشده باشد، اذن تحقق نمی‌یابد و در نتیجه قابل استناد نخواهد بود (یزدی، *سؤال و جواب*، ۱۴۱؛ اصفهانی، ۱۳۶/۱). اذن با اجازه نیز فرق دارد. هرگاه رضا پیش از تصرف اعلام شود، اذن است و چنانچه پس از تصرف ابراز شود، اجازه (خمینی، *البیع*، ۱۰۴/۲؛ نیز نک: علامهٔ حلی، *مختلف...*، ۱۷۰/۲؛ انصاری، ۱۲۴-۱۲۵). به بیان دیگر اذن دو وجه دارد: رخصت دادن و اعلام رضا، ولی اجازه تنها اعلام رضا را می‌رساند. اما در قوانین و منابع حقوقی در مواردی اجازه به جای اذن به کار رفته است (مثلاً نک: *قانون مدنی*، مواد ۱۱۵، ۵۰۳، ۱۰۴۳).

برای اذن تعریفهای گوناگونی آمده که از آن جمله است: ۱. اذن «فک حجر» است که شارع بر آن حکمی مترتب کند (*موسوعة الفقه...*، ۲۲۲/۳؛ نیز نک: جرجانی، ۶)؛ ۲. اذن فک حجر و ساقط کردن حق است (*الفتاوی...*، ۶۴/۵)؛ ۳. اذن رخصت دادن و برداشتن مانع، یا اعلام رضاست (اصفهانی، همانجا).

در خصوص ماهیت اذن، دو نظر ابراز شده است: الف ــ اذن عمل حقوقی نیست، بلکه واقعهٔ حقوقی است، از این رو نه عقد است و نه ایقاع. با این حال همانند اقرار و شهادت عملی ارادی است. اذن دهنده هیچ چیز را انشا نمی‌کند، بلکه تنها رضای خویش را اعلام می‌دارد که شرع بر این اعلام رضا اثری مترتب می‌سازد؛ مثلاً تصرف در مال غیر ممنوع است، ولی شارع با وجود اذن، این منع را بر می‌دارد (نک: اصفهانی، ۱۷۷/۱؛ امامی، ۱۰۱/۱). ب ــ اذن عمل حقوقی یک طرفه، یعنی ایقاع است و اذن دهنده مباح شدن موضوع اذن را انشا می‌کند (یزدی، *العروة...*، ۷۸۵/۲؛ خوانساری، ۴۷۶/۳؛ نیز نک: کاتوزیان، *ایقاع*، ۶۵).

تقسیمات گوناگون اذن:

الف ـ اذن صریح، فحویٰ و شاهد حال: ۱. اذن صریح اذنی است که عبارت اذن دهنده با صراحت و به دلالت مطابقه باشد. فقها گاه از این اذن با عنوان اذن قولی یاد می‌کنند. ۲. اذن فحویٰ آن است که به طور ضمنی از عبارت اذن دهنده فهمیده شود و از مصادیق آن مفهوم اولویت است. ۳. اذن شاهد حال اذنی است که شواهد و قراین حالی بر آن دلالت کند؛ برخی فقها استفادهٔ متعارف از آب چشمه و نهر دیگران، یا تکیه دادن به دیوار خانهٔ دیگری را بر همین مبنا مجاز می‌دانند (ابن ادریس، ۲۱۸/۲؛ نراقی، ۱۲؛ یزدی، *سؤال و جواب*، ۳۰۱؛ نیز نک: ابن قیم، ۲۲-۲۴).

ب ـ اذن شرعی و اذن مالکی: اذن به اعتبار اذن دهنده دو قسم است: ۱. اذن شرعی، یا قانونی، و آن ناظر بر مواردی است که اذن از سوی شارع، یا قانون گذار صادر شده باشد، چنانکه تصرف در مال دیگران بدون مجوز روا نیست، ولی شارع، یا قانونگذار نسبت به یابندهٔ اشیاء پیدا شده (*قانون مدنی*، مادهٔ ۱۶۲)، یا حیوان گمشده (همان، مادهٔ ۱۷۱)، با شرایطی اذن در تصرف می‌دهد. از آنجا که مخاطب اذن شارع غالباً عموم مردم هستند، برخی از فقیهان آن را اذن عام نیز نامیده‌اند (نک: قرافی، ۱۹۵/۱). ۲. اذن مالکی، یا اذن اشخاص، و آن اذنی است که در موارد خاص از سوی غیر شارع داده می‌شود، مانند اذن ولی، یا اذن قیم در معاملات محجور، یا اذن مالک نسبت به اموال خویش. از آنجا که این اذن به اذن مالک منحصر نیست، برخی از فقها آن را اذن اشخاص، یا اذن آدمی نیز نامیده‌اند (همانجا).

ج ـ اذن خاص و اذن عام: اذن به اعتبار مأذون بر دو قسم است: ۱.

اذن خاص به اذنی گفته می‌شود که در آن مأذون یک (یا چند) نفر معین باشد: مثلاً کسی به شخص معینی اذن دهد که از ملک او عبور کند، یا از میوه‌های باغ وی استفاده کند، یا مال او را بفروشد (نک: *قانون مدنی*، مواد ۹۸، ۱۰۸، ۱۲۰، ۱۲۱). ۲. اذن عام اذنی است که منحصر به فرد یا افراد معینی نباشد (ابن مودود، ۱۰۰/۱؛ *الفتاوی*، ۶۵/۵). مثلاً هرگاه شخصی درختی را در محلی که ملک کسی نیست، بنشاند و قصد احیا هم نداشته باشد، همگان اذن دارند که از میوهٔ آن بهره‌مند گردند (شربینی، ۲۴۸/۳-۲۴۹؛ اصفهانی، ۱۱۸/۱). مادهٔ ۱۶۲ *قانون مدنی* به طور عام به هر کس اذن داده است که مال گمشده را در صورتی که کمتر از یک درهم قیمت داشته باشد، تملک کند.

گاهی نیز اذن به اعتبار مأذون فیه، عام یا خاص خوانده می‌شود؛ مثلاً اگر ولی به صغیر ممیز تنها نسبت به انعقاد عقدی خاص اذن دهد، اذن وی خاص، و در غیر این صورت اذن عام خوانده می‌شود؛ یا اگر اذن به زمان یا مکان خاصی مقید باشد، به این اعتبار نیز اذن خاص شمرده می‌شود (نک: علاءالدین سمرقندی، ۲۸۵/۳-۲۸۶؛ ابواسحاق، ۱۲۰-۱۲۱؛ علامهٔ حلی، *مختلف*، ۱۴۵/۳).

ارکان اذن: اذن ۴ رکن دارد: اذن دهنده، مأذون، مأذون فیه و اعلام اذن.

اذن دهنده باید دارای اهلیت باشد وگرنه اذن وی باطل است. پس مثلاً اذنی که از سوی مجنون، یا صغیرغیرممیز داده می‌شود، به دلیل عدم اهلیت اذن دهنده نافذ نیست؛ اما اذن صغیر ممیز، یا سفیه صرفاً در مواردی که به نفع آنان باشد، نافذ است (نک: *قانون مدنی*، مادهٔ ۱۲۱۲؛ باز، ۵۳۴-۵۳۵، ۵۴۱-۵۴۲).

مأذون نیز باید دارای اهلیت باشد و اذنی که به صغیر غیرممیز، یا مجنون داده شود، نافذ نخواهد بود (حیدر، ۵۸۳/۴). برخی از فقیهان علم مأذون به اذن را در صحت آن شرط دانسته‌اند؛ مثلاً اگر کسی به دیگری در فروش چیزی اذن دهد، ولی او از این امر آگاه نباشد، مأذون شمرده نمی‌شود و تصرف او نافذ نخواهد بود (کاسانی، ۱۹۳/۷؛ نیز نک: ابن نجیم، ۳۳۴؛ قس: انصاری، ۱۴۱). قبول، یا رد مأذون در تحقق اذن اثری ندارد، زیرا اذن ایقاع است و در ایقاع نیاز به قبول نیست (خوانساری، ۴۷۶/۳).

مأذون فیه، یا موضوع اذن شامل حقوق مالی و اعمال حقوقی است؛ به طور کلی، هر کس از مال، یا حقی برخوردار است، می‌تواند نسبت به تصرف در آن، به دیگری اذن دهد. برای صحت اذن، موضوع اذن باید دارای دو خصوصیت باشد: ۱. همانند ایقاعات دیگر، هنگام دادن اذن موجود باشد؛ ۲. معلوم و معین باشد. البته در اذن نیز، همچون ابراء، علم اجمالی به موضوع برای صحت آن کافی است (امامی، ۳۳۵/۱؛ شهیدی، ۷۱).

اعلام نیز برای تحقق اذن لازم است و باید اذن دهنده رضای خود را به نحوی ابراز کند و رضای باطنی بدون اعلام آن، اذن به شمار نمی‌آید (انصاری، ۱۱۶، ۱۲۴؛ رشتی، ۱۶۴). *قانون مدنی* ایران اگر چه در مورد اذن به لزوم ابراز آن تصریح نکرده است، ولی دربارهٔ اجازه مقرر داشته است: اجازهٔ مالک نسبت به معاملهٔ فضولی حاصل می‌شود به لفظ یا فعلی که دلالت بر امضای عقد نماید (مادهٔ ۲۴۸). اعلام رضا ممکن است به انحاء مختلف تحقق یابد. به گفتهٔ بحرانی: اذن منحصر در لفظ نیست، بلکه با نوشته، اشاره و فعل نیز تحقق می‌یابد (۱۵۱/۲۱). به طور کلی، اعلام اذن از ۳ راه ممکن است: لفظ، فعل و سکوت:

الف - آنچه معمولاً در اعمال حقوقی، از جمله اذن برای اعلام قصد انشا به کار می‌رود، لفظ است. لفظ حتیٰ اگر به نحو ضمنی بر رضای باطنی دلالت کند، برای تحقق اذن کافی است. در صورتی که کسی قادر به سخن گفتن نباشد، عرفاً اشارهٔ او قائم مقام لفظ می‌شود (میرفتاح، عنوان «فی سببیة الاشارة»). به موجب مادهٔ ۱۹۲ *قانون مدنی* «در مواردی که برای طرفین یا یکی از آنها تلفظ ممکن نباشد، اشاره که مبیّن قصد و رضا باشد، کافی خواهد بود». نوشته نیز، چون لفظ می‌تواند مقصود را به طور صریح بیان کند. از این رو حتیٰ با قدرت بر تکلم می‌توان از طریق نوشته به دیگری اذن داد (امامی، ۱۸۲/۱-۱۸۳).

ب - فعل نیز همانند لفظ می‌تواند برای اعلام قصد به کار رود. سیرهٔ مسلمانان همواره بر این بوده است که در ایقاعاتی مانند اذن، اجازه، اخذ به شفعه و فسخ، افعال همانند الفاظ ممکن است وسیلهٔ ابراز قصد انشا باشند. بنابراین اذن دهنده می‌تواند از طریق فعلی که کاشف از رضا باشد، به دیگری اذن دهد (میرفتاح، همانجا).

ج - سکوت به خودی خود بر امری دلالت نمی‌کند و نمی‌توان آن را کاشف از چیزی دانست (زنجانی، ۲۴۲-۲۴۳؛ علامهٔ حلی، *مختلف*، ۹۰/۳)؛ از این رو چنانکه برخی از فقیهان امامی و شافعی تصریح کرده‌اند، در صورتی که کودک در حضور ولی به معامله بپردازد، و ولی سکوت کند، سکوت وی اذن به معامله به شمار نمی‌آید (همو، *تحریر*...، ۲۰۱؛ زنجانی، همانجا؛ شربینی، ۱۰۰/۲)، اگر چه فقیهان حنفی این سکوت را اذن شمرده‌اند (علاءالدین سمرقندی، ۲۸۶/۳؛ زنجانی، ۲۴۳). عدم دلالت سکوت بر اذن، گاهی به صورت قاعدهٔ «لاینسب لساکت قول» بیان شده است (ابن نجیم، ۱۵۴). در منابع فقهی اهل سنت موارد بسیاری به عنوان استثنا ذکر شده که در آنها سکوت اذن تلقی شده است (علاءالدین سمرقندی، ۲۸۶/۳ به بعد؛ ابن نجیم، ۱۵۴-۱۵۶).

بطلان و ارتفاع اذن: اگر از آغاز، اذن فاقد ارکانی که ذکر آن گذشت، باشد، اساساً بی‌اثر و محکوم به بطلان است؛ اما اگر اذن با وجود ارکان لازم تحقق یابد، ولی به عللی آثار آن ادامه نیابد، اذن مرتفع می‌شود. بطلان و ارتفاع اذن در اذن اشخاص مطرح می‌گردد و دربارهٔ اذن قانونی (شرعی) ارتفاع صدق نمی‌کند (نک: *الموسوعة الفقهیة*، ۳۹۲/۲).

مصادیقی از بطلان اذن: اذن صغیر غیرممیز، یا مجنون به علت عدم اهلیت باطل است، اما اذن سفیه و صغیر ممیز در اموری که برای آنان نفع محض دارد، یا در صورتی که از طرف ولی یا قیم مأذون باشند، نافذ

است. اذن کسی که به وسیلهٔ حکم ورشکستگی از تصرف در اموال و حقوق مالی خویش ممنوع گردیده، تنها در امور یاد شده باطل است. اگر اذن از ابتدا به صورت معلق یا مشروط داده شود، در صورتی مؤثر است که معلق علیه، یا شرط آن تحقق یابد وگرنه کشف می‌شود که اذن از اول باطل بوده است. مثلاً بر اساس موازین فقهی (طوسی، ۴۵۹؛ محقق حلی، *المختصر...*، ۱۷۶؛ صاحب جواهر، ۳۶۱/۲۹) و قانونی (نک: *قانون مدنی*، مادهٔ ۱۰۴۹) شوهر نمی‌تواند بدون اذن همسر خویش با دختر برادر یا دختر خواهر وی ازدواج کند. حال اگر زن به این شرط اذن دهد که پس از ازدواج، شوهر مالی را بدو ببخشد، ولی شوهر پس از آن از بخشیدن مال خودداری کند، کشف می‌شود که اذن از ابتدا باطل بوده است، حتی اگر شوهر در هنگام قبول شرط مصمم بوده باشد که به آن عمل کند (مامقانی، ۳۵۹؛ یزدی، *العروة*، ۸۳۰/۲).

مصادیقی از ارتفاع اذن:

۱. **رجوع از اذن:** اذن دهنده هر گاه بخواهد می‌تواند از اذن خویش رجوع کند. *قانون مدنی* در مواردی چند به قابل رجوع بودن اذن تصریح کرده است؛ مادهٔ ۱۰۸ به صورت قاعده‌ای کلی مقرر می‌دارد: «در تمام مواردی که انتفاع کسی از ملک دیگری به موجب اذن محض باشد، مالک می‌تواند هر وقت بخواهد از اذن خود رجوع کند، مگر اینکه مانع قانونی موجود باشد». همچنین این قانون در موارد خاصی مانند اذن در ارتفاق (مادهٔ ۹۸) و اذن شرکا به یکدیگر (مادهٔ ۵۷۸) به حق رجوع اذن دهنده از اذن تصریح کرده است. رجوع از اذن ممکن است به صورت ضمنی صورت گیرد، مثلاً اذن دهنده عملی انجام دهد که با اذن قبلی منافات داشته باشد. در این صورت با توجه به قراین و شواهد، عمل او رجوع ضمنی از اذن به شمار می‌آید، چنانکه کسی به دیگری اذن دهد که خانهٔ او را بفروشد، اما خود پیش از اقدام مأذون آن را به فرزندش هبه کند.

در پاره‌ای موارد، اذن لازم می‌گردد و اذن دهنده نمی‌تواند از اذن خویش رجوع کند. این موارد عبارتند از: الف ـ وجود مانع قانونی: در صورتی که رجوع از اذن قانوناً ممنوع باشد، اذن دهنده نمی‌تواند از اذن خویش رجوع کند (*قانون مدنی*، مادهٔ ۱۰۸؛ نیز نک: صاحب جواهر، ۱۷۸/۲۷ـ ۱۷۹؛ مامقانی، ۲۸). ب ـ شرط اذن، یا عدم رجوع در ضمن عقد لازم: طبق مادهٔ ۱۲۰ *قانون مدنی*، در صورتی که اذن دهنده «به وجه ملزمی» حق رجوع را از خود سلب کرده باشد، نمی‌تواند از اذن خویش رجوع کند. حق رجوع در دو حالت ممکن است از اذن دهنده سلب شود: یکی آنکه اذن خود ضمن عقد لازمی شرط شود، دیگر آنکه عدم رجوع از اذن شرطِ ضمن عقد لازم بوده باشد. اذن و عدم رجوع هر کدام می‌تواند به صورت شرط فعل، یا شرط نتیجه، ضمن عقد لازم درج شود. لازم گردیدن اذن در اثر شرط ضمن عقد لازم بر مبنای وحدت ملاک میان اذن و وکالت ازمادهٔ ۶۷۹ *قانون مدنی* قابل استنباط است. طبق این ماده: «موکل می‌تواند هر وقت بخواهد وکیل را عزل کند، مگر اینکه وکالت وکیل یا عدم عزل، در ضمن عقد لازمی شرط شده باشد».

شرط ضمن عقد جایز، بر خلاف عقد لازم، اذن را لازم نمی‌گرداند، اما در صورت بقای عقد جایز، اذن دهنده نمی‌تواند از اذن خود رجوع کند، بلکه تنها می‌تواند با بر هم زدن عقد جایز از اذن خویش عدول نماید (امامی، ۲۳۳/۲).

۲. **انتفاء موضوع اذن:** در صورتی که موضوع اذن از بین برود، اذن مرتفع می‌شود؛ مثلاً اگر شخصی به دیگری اذن دهد که دین او را ضامن گردد، اما پیش از ضمان، داین مدیون را ابرا کند، اذن منتفی می‌شود. هرگاه تصرف در موضوع اذن به طور موقت ممتنع گردد، اذن مرتفع نمی‌شود؛ مثلاً اگر کسی به شریک خود اذن دهد که در مال مشترک تصرف کند، ولی آن مال به سببی از طرف مقامات قانونی بازداشت شود، پس از رفع بازداشت، شریک مأذون می‌تواند در آن مال تصرف کند.

۳. **انقضای مهلت اذن:** در صورتی که اذن برای مدت معینی داده شود، با پایان یافتن مدت، اذن مرتفع می‌شود. البته تعیین مدت برای اذن، آن را لازم نمی‌گرداند و اذن دهنده هرگاه بخواهد، می‌تواند از آن رجوع کند (نک: *قانون مدنی*، مادهٔ ۵۸۸).

۴. **فوت، یا حجر اذن دهنده:** اذن دهنده در صورت فوت، یا عارض شدن جنون، یا سفه در مواردی که رشد معتبر است، شخصیت حقوقی خویش را از دست می‌دهد و به تبع آن اذن مرتفع می‌گردد (فتوحی، ۴۴۲/۱؛ ابن عابدین، ۳۲۷/۱؛ *الموسوعة الفقهیة*، ۳۹۳/۲). مادهٔ ۵۸۸ *قانون مدنی*، فوت، یا محجور شدن یکی از شرکا را موجب زوال اذن دانسته است.

احکام و آثار کلی اذن: برخی از احکام و آثار اذن به عمل حقوقی خاصی اختصاص ندارد و به صورت قاعده‌ای عمومی در ابواب مختلف معاملات جریان دارد. این احکام و آثار ذیل عناوینی بررسی می‌شوند:

اذن به معامله: عقدی که بدون اذن غیر، یا بدون داشتن سمت نمایندگی از طرف دیگری ــ اعم از وکالت، ولایت و وصایت ــ صورت گیرد، فضولی است و نفوذ آن موقوف بر اجازه (*قانون مدنی*، مادهٔ ۲۴۸)؛ اما عقدی که با اذن دیگری صورت گیرد، از مصادیق عقد فضولی نیست (انصاری، ۱۲۴، ۱۳۶؛ خمینی، *البیع*، ۱۰۱/۲)، بلکه صحیح و نافذ است (مقدس اردبیلی، ۱۶۰/۸؛ یزدی، *سؤال و جواب*، ۳۰۱؛ نایینی، ۲۰۹/۱). در صورتی که عقدی بر اساس رضای باطنی دیگری و بدون داشتن اذن یا سمت نمایندگی صورت گیرد، در نفوذ آن اختلاف است. برخی صحت عقد و فضولی نبودن آن را تقویت کرده‌اند (انصاری، ۱۲۴)، ولی نظر مشهور فقها این است که نفوذ چنین عقدی موقوف بر اجازه است و رضای باطنی تا زمانی که از طریق اعلام و ابراز تحقق نیابد، برای نفوذ عقد و خارج کردن آن از حالت فضولی کافی نیست (نایینی، ۲۰۹/۱ به بعد؛ خمینی، *تحریر...*، ۲۵۸/۲). *قانون مدنی* به پیروی از نظر مشهور در مادهٔ ۲۴۷ مقرر می‌دارد: معامله به مال غیر، جز به عنوان ولایت یا وصایت یا وکالت نافذ نیست ولو اینکه صاحب مال

باطناً راضی باشد.

تصرف بدون اذن: ممنوع بودن «استیلا بر حق دیگران» بدون اذن، یکی دیگر از احکام کلی اذن است. این حکم در میان فقیهان مورد اتفاق است و گاه آن را از ضروریات غیر قابل انکار دین دانسته‌اند (غروی، ۳۷۸/۵) و روایات متعددی نیز بر این امر تصریح دارند (حر عاملی، ۴۲۴/۳ـ۴۲۵، جم). طبق مادهٔ ۹۶ *المجله* (قانون مدنی عثمانی): «جایز نیست که کسی بدون اذن دیگری در ملک او تصرف کند». اذن در اینجا اذن مالکی و شرعی هر دو را در بر می‌گیرد؛ از این رو مواردی که تصرف در حق دیگری با اذن شارع صورت پذیرد، هر چند مالک اذن به تصرف نداده باشد، از موارد تصرف نامشروع به شمار نمی‌آید، چنانکه در لقطه، پیدا کنندهٔ مال در شرایطی می‌تواند به اذن قانون گذار در آن تصرف کند (*قانون مدنی*، مادهٔ ۱۶۳). تصرف نامشروع و بدون اذن اعم از غصب است و پاره‌ای از موارد را که عنوان غصب صدق نمی‌کند، شامل می‌شود: مثلاً کسی که به اذن مالک یا قانون گذار در مال دیگری تصرف داشته است، چنانچه با انقضای مدت اذن از رد مال به مالک خودداری کند، یا وجود مال را نزد خود منکر شود، از آن پس استیلای وی نامشروع خواهد بود (همان، مادهٔ ۳۱۰، نیز ۶۱۶، ۶۳۱). مورد دیگر تصرف در مال مشترک بدون اذن سایر شرکاست. به موجب مادهٔ ۵۸۲ *قانون مدنی* «شریکی که بدون اذن یا خارج از حدود اذن، تصرف در اموال شرکت نماید، ضامن است» (نیز نک: «قانون مدنی فرانسه[1]»، مادهٔ 662؛ سنهوری، ۹۹۳/۸ـ۹۹۴، به نقل از قوانین مدنی مصر، سوریه، عراق و...).

به هر حال، آثار و احکام تصرف بدون اذن، از جمله رد عین مال در صورت بقا، رد عین با ارش در صورت نقص و دادن بدل یا قیمت در صورت تلف در *قانون مدنی* ایران (مادهٔ ۳۱۱ به بعد) و منابع حقوقی (عبده، ۱۷۸ به بعد؛ امامی، ۳۶۱/۱ به بعد؛ کاتوزیان، *ضمان...*، ۲۷۲ به بعد) و فقهی (فخرالمحققین، ۱۶۶/۲ به بعد؛ ابن قدامه، ۳۷۶/۵ به بعد؛ ماوردی، ۱۳۷/۷ به بعد) به تفصیل آمده است.

یکی از آثار اذن که به صورت قاعده درآمده است و در منابع فقهی و حقوقی به آن استناد می‌شود، این قاعده است که «اذن در شیء اذن در لوازم آن است». برخی از فقیهان به جای «لوازم» واژهٔ «توابع» را به کار برده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۴/۵؛ برای مصادیق این قاعده، نک: شهید اول، ۲۳۰/۱؛ کرکی، ۱۲۵/۷؛ صاحب جواهر، ۲۵۷/۲۷ـ ۲۵۸؛ بجنوردی، ۲۲/۶).

نقش اذن در رفع ضمان: از مباحثی که در باب اذن مطرح گردیده، این است که آیا اذن به خودی خود می‌تواند رافع ضمان باشد؟ به عقیدهٔ فقیهان امامیه، چه در اذن شرعی و چه در اذن مالکی، اثر اذن تنها اباحه است و مطلق اباحه نفی ضمان نمی‌کند، بلکه تنها اباحهٔ مجانی رافع ضمان است (یزدی، *حاشیة...*، ۳۹؛ میرفتاح، عنوان «فی القبض»). چنانکه در «مقبوض بالسوم» که از موارد اذن مالکی است، اذن فروشنده به خریدار در وارسی کالا پیش از خرید آن، دلیل بر این نیست که اگر به هنگام وارسی، کالا تلف شود، شخص تلف کننده ضامن نباشد، بلکه باید میان اباحهٔ تصرف که از اذن ناشی می‌شود و رفع ضمان از مأذون فرق نهاد (نک: محقق داماد، ۱۰۳). فقیهان مالکی در این مسأله میان اذن شرعی و اذن مالکانه فرق گذارده‌اند. آنان در اذن شرعی، همچون فقیهان امامیه به اباحهٔ همراه با ضمان قائل شده‌اند، ولی در مورد اذن مالکانه معتقدند که این اذن برای مأذون ضمان آور نیست. قرافی فرق سی و دوم از کتاب *الفروق* را به همین امر اختصاص داده است (۱۹۵/۱). بر اساس نظر فقیهان امامیه، اذن گرچه فی نفسه رافع ضمان نیست، ولی در صورتی که با توجه به قراین و شواهد، موضوع اذن از مصادیق امانت مالکی یا شرعی به شمار آید و بدون تعدی یا تفریط تلف یا معیب شود، مأذون ضامن نخواهد بود (کرکی، ۷/۶ـ۸؛ صاحب جواهر، ۲۳۳/۳۸، ۳۷۲، ۳۷۴).

تجاوز از حدود اذن: اذن خواه در ضمن عقود، خواه به صورت مستقل انشا گردد، ممکن است مطلق یا مقید باشد. در اذن مطلق مأذون در چگونگی تصرف آزاد است، ولی در اذن مقید مأذون حق ندارد تصرفی خارج از محدودهٔ اذن انجام دهد، هر چند چنین تصرفی متعارف باشد (محقق حلی، *شرائع...*، ۱۰۶/۲ـ۱۰۷؛ مامقانی، ۲۸۶)؛ در صورتی که اذن به امری مقید نشده باشد، مأذون باید در حد متعارف ــ نه بیش از آن ــ در حق یا مال موضوع اذن تصرف کند. *قانون مدنی* ایران «تجاوز از حدود اذن یا متعارف» را تعدی نامیده است (مادهٔ ۹۵۱) و تعدی و تفریط در مورد اذن را موجب زوال صفت امانت، و تبدیل ید امانی به ید ضمانی می‌شناسد. همچنین مادهٔ ۵۸۲ قانون یاد شده تصریح می‌کند: «شریکی که بدون اذن یا خارج از حدود اذن تصرف در اموال شرکت نماید، ضامن است». این قانون در موارد دیگری نیز که شخص، امین شمرده شده باشد، مانند مستودع (مادهٔ ۶۱۴)، مستعیر (مادهٔ ۶۴۱)، وکیل (مادهٔ ۶۶۷)، مرتهن (مادهٔ ۷۸۹)، قیم یا ولی نسبت به اموال صغیر یا مولّیٰ علیه (مادهٔ ۶۳۱)، تجاوز از حدود اذن را موجب زوال صفت امانت و ضمان‌آور می‌داند.

صرف نظر از احکام و آثار کلی که یاد شد، اذن در هر یک از عقود نیز احکام و آثار خاصی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود: ممنوع بودن تأسیس بنا یا تعمیر عین مستأجره بدون اذن مالک (*قانون مدنی*، مواد ۵۰۲، ۵۰۳)؛ ممنوعیت تصرف راهن در عین مرهونه بدون اذن مرتهن (همان، مادهٔ ۷۹۳؛ نیز نک: ابن حمزه، ۲۶۶؛ صاحب جواهر، ۱۹۵/۲۵ به بعد)؛ بی اثر بودن قبض در هبه بدون اذن واهب (*قانون مدنی*، مادهٔ ۷۹۸؛ نیز نک: صاحب جواهر، ۱۷۲/۲۸)؛ ممنوعیت نکاح باکره بدون اذن ولی (*قانون مدنی*، مادهٔ ۱۰۴۳؛ نیز نک: محقق حلی، همان، ۲۷۶/۲ به بعد)؛ نفوذ اعمال وکیل پس از استعفا تا زمان بقای اذن موکل (*قانون مدنی*، مادهٔ ۶۸۱).

مآخذ: ابن ادریس، محمد، *السرائر*، قم، ۱۴۱۰ق؛ ابن حمزه، محمد، *الوسیلة*، قم،

1. Code civil.

۱۴۰۸ق؛ ابن عابدین، محمد امین، مجموعة *الرسائل*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابن قدامه، عبدالله، *المغنی*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ ابن قیم جوزیه، محمد، *الطرق الحکمیة*، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن مودود، عبدالله، *الاختیار*، قاهره، مطبعة مصطفی البابی؛ ابن نجیم، زین‌الدین، *الاشباه و النظائر*، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق؛ ابن همام، محمد، *فتح القدیر*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *التنبیه*، بیروت، عالم الکتب؛ اصفهانی، محمد حسین، *حاشیة المکاسب*، قم، ۱۴۰۸ق؛ امامی، حسن، حقوق مدنی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ انصاری، مرتضی، *المکاسب*، تبریز، ۱۳۷۵ق؛ باز، سلیم رستم، شرح *المجلة*، استانبول، ۱۳۰۵ق؛ بجنوردی، حسن، *القواعد الفقهیة*، قم، ۱۴۱۰ق؛ بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة*، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ حر عاملی، محمدحسن، *وسائل الشیعة*، بیروت، ۱۳۹۱ق؛ حیدر، علی، درر *الحکام*، ترجمهٔ فهمی حسینی، بیروت/بغداد، مکتبة النهضه؛ خمینی، روح‌الله، *البیع*، قم، ۱۳۶۳ش؛ همو، تحریر *الوسیلة*، نجف، ۱۳۹۰ق؛ خوانساری، احمد، *جامع المدارک*، تهران، ۱۴۰۵ق؛ راغب اصفهانی، حسین، *المفردات*، به کوشش محمد سیدکیلانی، بیروت، دارالمعرفه؛ رشتی، حبیب الله، *الاجارة*، چ سنگی، تهران؛ زنجانی، محمود، تخریج *الفروع علی الاصول*، به کوشش محمد ادیب صالح، دمشق، مؤسسة الرساله؛ سنهوری، عبدالرزاق، *الوسیط*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ شربینی، محمد، مغنی *المحتاج*، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ شهید اول، محمد، *القواعد و الفوائد*، به کوشش عبدالهادی حکیم، قم، مکتبة المفید؛ شهید ثانی، زین‌الدین، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، تهران، ۱۳۸۴ق؛ شهیدی، مهدی، *سقوط تعهدات*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ صاحب جواهر، محمدحسن، *جواهر الکلام*، تهران، ۱۳۹۲ق؛ طوسی، محمد، *النهایة*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ عبده بروجردی، محمد، *کلیات حقوق اسلامی*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ علاءالدین سمرقندی، *تحفة الفقهاء*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ علامهٔ حلی، حسن، تحریر *الاحکام*، قم، موسسهٔ آل البیت؛ همو، *مختلف الشیعة*، تهران، ۱۳۲۳ق؛ غروی تبریزی، علی، *التنقیح*، تقریرات آیت‌الله خویی، قم، ۱۴۱۰ق؛ *الفتاوی الهندیة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ فتوحی، محمد، *منتهی الارادات*، به کوشش عبدالغنی عبدالخالق، بیروت، عالم الکتب؛ فخرالمحققین، محمد، *ایضاح الفوائد*، قم، ۱۳۸۸ق؛ فیومی، احمد، *المصباح المنیر*، قاهره، ۱۹۱۲م؛ *قاموس*؛ *قانون مدنی ایران*؛ قرافی، احمد، *الفروق*، بیروت، دارالمعرفه؛ *قرآن کریم*؛ کاتوزیان، ناصر، *ایقاع*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، *ضمان قهری - مسئولیت مدنی*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کاسانی، ابوبکر، *بدائع الصنائع*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ کرکی، علی، *جامع المقاصد*، قم، ۱۴۰۸ق؛ مامقانی، عبدالله، *مناهج المتقین*، نجف، ۱۳۴۴ق؛ ماوردی، علی، *الحاوی الکبیر*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۹۴م؛ *المجلة* (قانون مدنی عثمانی)؛ محقق حلی، جعفر، *شرائع الاسلام*، نجف، ۱۳۸۹ق؛ همو، *المختصر النافع*، قاهره، دارالکتاب العربی؛ محقق داماد، مصطفی، *قواعد فقه*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ مقدس اردبیلی، احمد، *مجمع الفائدة و البرهان*، قم، ۱۴۱۲ق؛ موسوعة *الفقه الاسلامی*، قاهره، المجلس الاعلی للشؤون الاسلامیه؛ *الموسوعة الفقهیة*، کویت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ میر فتاح، *عناوین الاصول*، چ سنگی، ایران؛ نایینی، حسین، *منیة الطالب*، تحریر موسی خوانساری، قم، ۱۳۷۳ق؛ نراقی، احمد، *عوائد الایام*، قم، ۱۴۰۸ق؛ یزدی، محمدکاظم، *حاشیة المکاسب*، قم، ۱۳۷۸ق؛ همو، *سؤال و جواب*، نجف، ۱۳۴۰ق؛ همو، *العروة الوثقی*، تهران، کتابخانهٔ اسلامیه؛ نیز:
Code civil.

سیدمصطفی محقق‌داماد

آذَنه، نک: *ذیل*، نیز *دبا ۲*، *آدانا*.

اَذْواء، جمع مکسر ذو، لقب گروهی از امرای محلی یمن که نامشان با کلمهٔ ذو آغاز شده است و اغلب بر منطقهٔ کوچکی از یمن حکمروایی داشته، و گاه به نام همان محل شناخته می‌شده‌اند، مانند ذوجَدَن که لقب حارث بن شرحبیل حاکم جَدَن بوده است. ذو غمدان و ذو معاهر نیز از همین قبیل است (ابن حبیب، ۳۶۷؛ ابن درید، ۵۳۲- ۵۳۳؛ زیدان، ۱۸۳/۱۰).

اذواء در سلسله مراتب حکومتی یمن مرتبهٔ پایین‌تری از اقیال (جمع مکسر قیل، عنوان حاکم و والی) به‌شمار می‌آمدند، اما چون از نفوذ سیاسی بسیاری برخوردار بودند، همیشه در تعیین فرمانروا (تُبَّع) نقش بسزایی داشتند (ابن سعید اندلسی، ۱۴۵/۱؛ زیدان، ۱۸۳/۱۰-۱۸۴).

قلمرو حکومت آنان گاه از حد یک شهر تجاوز نمی‌کرد و به‌ندرت مناطق وسیعی را در بر می‌گرفت، مانند قلمرو حکومت ذوشناتر (شناتر) که شامل عمان، یمامه و سواحل دریای عرب بوده است (ابوحنیفه، ۴۰؛ حمزه، ۱۰۵). بیشتر اذواء به‌تجارت اشتغال داشتند (زیدان، ۲۱۲/۲۰).

اذواء و اقیال در عصر بزرگ‌ترین دولتهای کهن یمن مانند معین، سبا و حمیر همیشه تحت فرمان آنان، بر سرزمینهای کوچک‌تر حکومت می‌کردند، اما گاه یکی از این اذواء که قدرت و نفوذ بیشتری داشت، از فرمان تبع سرباز می‌زد و با گسترش قلمرو خود دولتی جدید تشکیل می‌داد و خود را فرمانروای یمن می‌خواند؛ همچون زرعة بن زید، معروف به ذونواس که در ۵۲۱م به حکومت یمن رسید و در ۵۲۵م به دست ابرهه سرنگون شد (همانجا؛ آذرنوش، ۳۷).

اذواء یمن در جاهلیت بسیار بوده‌اند (مبرد، ۱۴۶۹/۳). همدانی اذواء حمیر را ۱۴۴ تن دانسته، و نام بیش از ۱۳۰ تن از آنان را آورده است (۴۰۱/۲-۴۰۵) که نام برخی از ایشان در کتیبه‌های یمن نیز آمده است (پیوتروفسکی، ۲۹۸). به‌گفتهٔ بیهقی همهٔ اذواء یمن پس از سیل عَرِم (اواسط سدهٔ ۶م) از فرمان پادشاهان یمن سرباز زدند و هر کدام برای خود دولتی مستقل تشکیل دادند (نک: ابن سعید اندلسی، همانجا).

اذواء را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد، نخست گروهی که به ۸ پادشاه (المثامنه) معروفند: ذوخلیل، ذوثعلبان، ذوعثکلان، ذوسحر، ذوقصر صراوح، ذومقار، ذوجدن و ذوحزفر (ابن سعید حمیری، *منتخبات*...، ۴۸) و دیگر آنان که نامهایشان به‌طور پراکنده در منابع کهن آمده است (نک: همدانی، همانجا؛ ابن سعید حمیری، «القصیدة...»، ۲۲۳ به بعد؛ زیدان، ۱۸۳/۱۰-۱۸۵). برخی از آنان تا حدود یکی دو سده پس از اسلام نیز به حیات خود ادامه دادند (همانجا)، از آن جمله ذوکلاع است که پیامبر(ص) وی را به اسلام دعوت کرد و او به همراه ۴ هزار تن از مردم یمن ایمان آورد و سرانجام در جنگ صفین کشته شد (ابن درید، ۵۲۵، ۵۲۷).

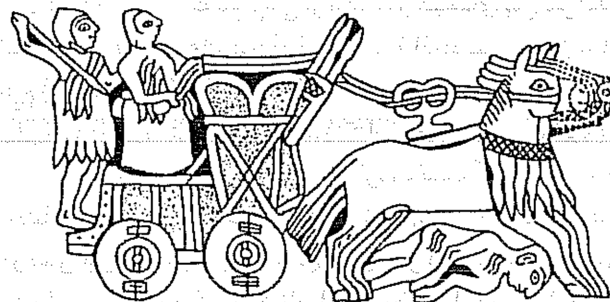
مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، *راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان تازی*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به‌کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن درید، محمد، *الاشتقاق*، به‌کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابن سعید اندلسی، علی، *نشوة الطرب*، به‌کوشش نصرت عبدالرحمان، عمان، ۱۹۸۲م؛ ابن سعید حمیری، نشوان، «القصیدة النشوانیة»، به‌کوشش جواد علی، *دراسات یمنیة*، صنعا، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م؛ همو، *منتخبات فی اخبار الیمن من کتاب شمس العلوم*، به‌کوشش عظیم‌الدین احمد، لیدن، ۱۹۱۶م؛ ابوحنیفهٔ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به‌کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ پیوتروفسکی، م. ب.، *الیمن قبل الاسلام*، ترجمهٔ محمد شعیبی، بیروت،

۱۹۸۷م؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ زیدان، جرجی، *مؤلفات*، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به‌کوشش محمداحمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همدانی، حسن، *الاکلیل*، به‌کوشش محمد بن علی اکوع، بغداد، ۱۹۸۰م.
عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اَرّابه، یکی از ابزارهای نخستین حمل و نقل و از پدیده‌های مهم در جریان تاریخ تمدن که به رغم سادگی ساخت اولیهٔ آن، در تحول تاریخ بشر نقشی بنیادین داشته است. ابداع ارابه را می‌توان مرحلهٔ تکاملی ساخت چرخ به شمار آورد که پیش از کاربرد در ساخت ارابه، در سفالگری به کار می‌رفته است. دربارهٔ واژهٔ ارابه و ریشهٔ زبان شناختی آن، پیشنهادهای گوناگونی داده شده است (نک: دورفر، II/19-23)، اما گذشته از این نام پدیدهٔ ارابه پیشینه‌ای روشن و قابل بررسی دارد.

I. ارابه در روزگار باستان

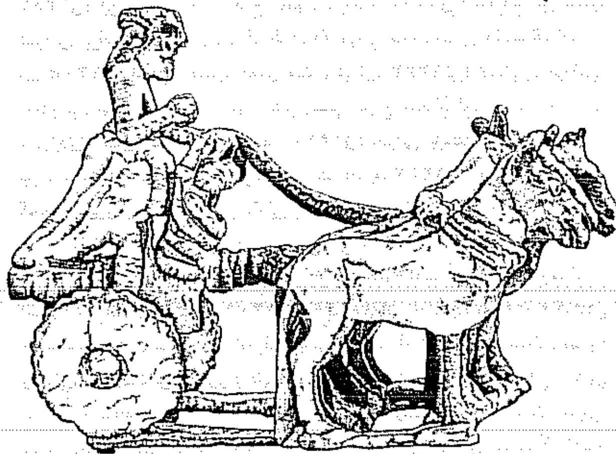
خاستگاه ارابه: نگاره‌هایی که از شهر اور به دست آمده است، کهن‌ترین نشانهٔ تصویری شناخته شده از ارابه را که به کمک چارپایان به حرکت در می‌آید، در اختیار ما می‌گذارد. در اینجا ارابه‌های بارکش با ۴ چرخ تو پر و سنگین به نمایش درآمده است. این نوع ارابه که برای حمل و نقل انسان و همچنین بار ساخته می‌شد، دارای سرعتی بسیار کم بود و در سرعت زیاد به‌سادگی واژگون می‌شد (نک: تصویر ۱).



تصویر ۱

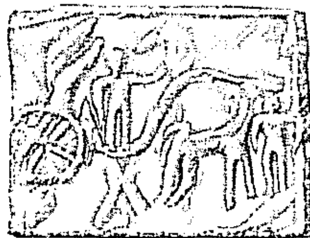
ارابهٔ دوچرخ که محورش در وسط سطح بارگیر قرار داشت، به گاو یا خر بسته می‌شد و همچون ارابهٔ ۴ چرخ قادر به حرکت سریع نبود و به هنگام تغییر مسیر واژگون می‌گردید. کهن ترین نشانهٔ این نوع ارابه در نمونه‌ای دیده می‌شود که در منطقهٔ دیاله [تل عقرب] پیدا شده، و مربوط به حدود ۲۶۵۰ق‌م است (آمیه، تصویر شم349؛ نک: تصویر ۲).

در پی پیشرفت فن ارابه سازی، محور ارابه های دوچرخ سبک در پشت رکاب سوارکار قرار گرفت که به این ترتیب بیشتر وزن ارابه و سوار کار بر اسب، و بقیهٔ وزن بر چرخها وارد می‌آمد. این امر به مهار اسب کمک می‌کرد، بر سرعت ارابه می‌افزود و به هنگام افزایش سرعت، فشار بار بر اسب کاهش می‌یافت. همچنین در ساخت چرخهای ارابه نیز تحول تازه‌ای پدید آمد و به جای چرخ سنگین و توپر، چرخ پره‌دار به کار رفت که سبب کاهش چشمگیر وزن ارابه شد. به این ترتیب، این دگرگونی ساختاری به ظاهر کوچک، سبب پدید آمدن ارابه‌ای سبک شد که برای رزم مناسب بود. ارابه به دنبال این دگرگونی، در جنگهای هزارهٔ دوم ق‌م نقش چشمگیری ایفا کرد (کرنلیوس، 169؛ برنتیس، 64-66).



تصویر ۲

یافته‌های باستانی از ارابهٔ رزمی سبک، مسیر گسترش آن را تا حدودی نمایان می‌سازد. بر روی مهری استوانه‌ای که در لایهٔ ۳ تپه‌حصار (ح ۲۶۰۰-۲۴۰۰ ق‌م) پیدا شده است (دایسن، 143؛ یول، 10,17)، کهن‌ترین نقش یک ارابهٔ رزمی سبک دیده می‌شود (نک: پارپلا، 285؛ نک: تصویر ۳). بر این مهر، ارابهٔ رزمی سبکی با چرخ ۶ پره و سواری جنگجو نقش بسته است (دایسن، 78). کهن‌ترین نمونهٔ یافته شده از ارابهٔ رزمی سبک متعلق به حدود ۲۰۰۰ق‌م از حوالی آمودریا است (برنتیس، 69 - 68). در گورستان سینتاشتا، در شرق اورال جنوبی نیز بقایای ارابهٔ رزمی سبک از تمدن پیش آندرنوو[1] (سده‌های ۱۶-۱۴ ق‌م) پیدا شده که همراه ارابه ران بلندپایه‌ای به خاک سپرده شده است. چرخهای این ارابه ۱۰ پره با قطر ۹۰ تا ۱۰۰ سانتی‌متر، و فاصلهٔ دو چرخ از یکدیگر ۱/۲ متر است. این ارابه در مقایسه با ارابه‌های آسیای غربی که تا ۱۴۰۰ ق‌م فقط ۴ پره داشته‌اند، پیشرفته‌تر است (پیگوت، 290-289؛ پارپلا، 234؛ گنینگ، 1).



تصویر ۳

گسترش ارابه در آسیای غربی: در حدود ۱۸۰۰ ق‌م ارابهٔ رزمی سبک از ایران به بین النهرین راه‌یافت و در حدود ۱۷۰۰-۱۶۰۰ق‌م وارد مصر شد و در حدود ۱۲۰۰ق‌م ارابهٔ سبک رزمی در سراسر جهان باستان، از چین تا اروپا، گسترش یافته بود (برنتیس، همانجا). در کنار یافته‌های باستان‌شناختی، شواهد لغوی و زبان‌شناختی نیز مسیر گسترش ارابه را مشخص می‌کند. واژهٔ

---

1. Proto-Andronovo

هندوآریایی رثه[1] به معنی چرخ و ارابه که در وداها به صورت رثیه[2] منسوب به ارابه، رثریه[3] با ارابه رفتن و در *اوستای* متأخر رئیثیه[4] منسوب به ارابه در دست است، وارد زبانهای باستانی غرب آسیا شده است.

ازهمین واژه در زبان اکدی ارتی(ی)نو[5] به معنی بخشی از یک سلاح (زدن، I/232؛ «واژه‌نامهٔ...[6]»، V/255) ساخته شده است که منظور چرخ ارابهٔ رزمی است و در زبان حتی ارتیینی[7] به معنی ابزار ارابه یا بخشی از ارابهٔ ساخته شده است (مایر هفر، «واژگان...[8]»، 144؛ فریدریش، 421). همین واژه در متنهای آلالاخ سوریه نیز به چشم می‌خورد (مایرهفر، همان، 145-144). در مصر باستان ارابه وررت[9] نامیده می‌شد که برای آن ریشهٔ هوری حدس زده شده است (هلک، «واژه‌نامه...[10]»، 407)، اما یک ریشهٔ آریایی بیشتر محتمل است. در کهن‌ترین دورهٔ زبان آریایی ورت[11] به معنی گرداندن به کار رفته است (کامنهوبر، «اسب شناسی...[12]»، 294). ورت (vart) هندوآریایی باستان به معنی گردیدن و هندوآریایی آسیای مقدم -u̯art به معنی چرخاندن از همین ریشه است (مایرهفر، «واژه نامه...[13]»، II/518-519).

در متنهای حتی نیز این واژه به صورت ورتنه[14] یعنی دور یا چرخش آمده که در واژگان مربوط به تربیت اسب مورد استفاده بوده است. این واژه در تکامل بعدی در هندوایرانی و اوستایی به شکلهای ورثه[15]، یعنی گردیدن، ورتورثه[16] یعنی با ارابهٔ غلتان، در پارتی ورد (-wrd) و در پارسی میانه ورد (-ward)، گردیدن، و سغدی ورتن[17] به معنی ارابه آمده است (همانجا؛ قریب، ۴۱۲). علاوه بر واژگان مربوط به ارابه، برخی ترکیبات لغوی مربوط به معنای «ارابه ران» (با ریشهٔ «مریه»، نک: سطور بعد) و «اسب» (هم) نیز از هندوآریایی وارد زبانهای هوری وحتی شده است. بدین ترتیب، واژگان هندوآریایی مربوط به ارابه و نیز اسب در سراسر خاور باستان گسترش یافته است، بنابراین، واژهٔ مصری «وررت» نیز از این قاعده مستثنیٰ نبوده، و از ریشهٔ «ورت» آریایی گرفته شده است.

در زبان فارسی و دیگر زبانهای ایرانی ریشهٔ هر دو واژهٔ «رثه» و «ورت» قابل پی‌گیری است و این مؤیدی بر خاستگاه هندوآریایی این واژگان می‌تواند بود. از ریشهٔ «رثه» واژهٔ ارتشتار (مشتق از اوستایی رَثَه اِشْتَر[18] و رَثَه اِشْتا[19]) به معنی جنگجوی ارابه‌ران (بارتولمه، 1506؛ مایر هفر، «واژه نامه»، II/429؛ پوکورنی، 866)، و نیز سکایی ختنی رَهَه[20] ارابه، فارسی عراده، اراده (نک: واژه‌های مترادف در زبان اکدی وحتی یاد شدهٔ پیشین) و در پهلوی «راه» و فارسی «رهی» رونده (مایرهفر، همانجا؛ نیبرگ، II/165-166؛ معین، ۱۶۹۹/۲) ساخته شده است. از سوی دیگر از واژهٔ آریایی «وَرت» پس از تبدیل قابل انتظار «و» به «گ»، نخست «گَرد» گشتن، چرخیدن و سپس «گردونه» ساخته شده است (نک: مایر هفر، همان، II/519).

نامهای متعددی نیز که با مفهوم ارابهٔ رزمی در پیوندند، برای یافتن خاستگاه اصلی ارابهٔ رزمی به کار می‌آیند. در نام مرکب توشرته[21]، نام آریایی فرمانروایی از میتانی و نیز زورده[22] فرمانروای عَکّا، ریشهٔ رثه به چشم می‌خورد و بررسیهای انجام شده نشان می‌دهد که در این نامها مراد از رثه، ارابه است («نامه‌های تل العمارنه[23]»، بند 232، سطر 3، بند 245، سطرهای 43, 41, 33, 30, 24). زورده همان شو ـ ردهٔ[24] هند و آریایی به‌معنی «نیک ارابه» است (میرونوف، 184؛ هلک، «روابط...[25]»، 480). نام ابیرتش[26]، پنجمین شاه کاسیان (اواخر سدهٔ ۱۷ قم)، در بحثهای مربوط به خاستگاه کاسیان نیز از سوی برخی پژوهشگران، نامی آریایی تلقی می‌گردد، چه در این نام ratta از ریشهٔ آریایی شناخته می‌شود (میرونوف، 144؛ قس: مایرهفر، «هند و آریاییان...[27]»، 27؛ کامنهوبر، «آریاییان...[28]»، 54 به بعد). همچنین در خاستگاه ارابه، یعنی ایران نیز نامهای ساخته شده با رثه، مانند داره‌ئیت رثه[29] به معنی [نگه] دارندهٔ ارابه، به چشم می‌خورد (مایرهفر، «نام نامه...[30]»، بند 102).

تأثیر ارابه در معماری و شهرسازی: گسترش گام به گام ارابه در خاور زمین، دگرگونیهایی بنیادی در زندگی روزمرهٔ ملل آن دیار پدید آورد. ورود اسب و ارابهٔ سبک رزمی به فلسطین تحول در امر شهرسازی این سرزمین را در پی داشت. شهرهای این منطقه با ساختار خاص خود محلی برای نگهداری ارابه نداشتند و از این روی ساکنان فلسطین ناگزیر از ساختن فضاهای مناسب بزرگی در خارج شهر برای اسب و ارابه شدند. گمان می‌رود که دژها و اردوگاههای مستحکم چهارگوش گلی که از زمانهای بسیار دور در ایران معمول بوده است، همراه با فاتحان هیکسوس به فلسطین و مصر راه یافته باشد (آلبرایت، «فلسطین...[31]»، ۱۹۳۵م، 244). دژ تل الیهودیه در دلتای نیل، با توجه به آویزهای به دست آمدهٔ خیان، فرمانروای هیکسوس، همچنین سفال شکسته‌هایی که با نقش سیاه کنده‌کاری شده‌اند، بدون تردید از دورهٔ هیکسوس است. دیوار قلعه ۴۵۰ تا ۴۷۵ متر طول و ۱۵ تا ۲۰ متر ارتفاع دارد. کلفتی دیوار در پی ۴۰ تا ۶۰ متر، یعنی نسبت پی به ارتفاع یک به سه بوده است (نک: همو، «فلسطین...[32]»، ۱۹۲۲م، 123-122). قلعهٔ مِشرِفه در نزدیکی شهر قَطنه، با دیوار خاکی به طول بیش از هزار متر و به ارتفاع ۱۵ متر محصور شده است. قطر این دیوار در پی ۶۵ تا ۸۰ متر

---

1. ratha 2. rathya- 3. ratharya 4. raithiia- 5. eratti(ya)nnu 6. *The Assyrian...* 7. aratii̯aanni
8. «Indo-iranisches...» 9. wrr.t 10. *Kleines Wörterbuch...* 11. vart- 12. *Hippologia...*
13. *Etymologisches Wörterbuch...* 14, vartanna/-u̯artanna 15. varət-a- 16. varətō.ratha- 17. wrtn
18. rathaēštar 19. rathaēštā 20. rraha- 21. Tušratta 22. Zurada 23. *The Tell-el-Amarna...*
24. šu-radha>šu-rada 25. *Die Beziehungen...* 26. Abirattaš 27. *Die Indo-arier...* 28. *Die Arier...*
29. Dāraiiat.ratha- 30. *Iranisches...* 31. «Presidential Address...» 32. «Palestine...»

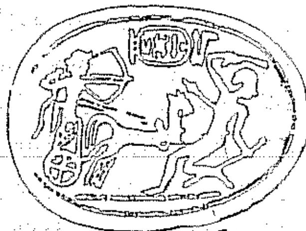
است و با توجه به نسبت یاد شده، ارتفاع دیوار قلعهٔ تل الیهودیه، بایستی ۲۰ تا ۲۵ متر بوده باشد. با راه طولانی شیب‌داری که از بیرون و از روی دیوار به درون تأسیسات منتهی می‌شود، تردیدی نیست که مردم این سامان اسب و ارابهٔ رزمی داشته‌اند (آلبرایت، همانجا). نمونه‌های دیگری از کاربرد دیوار خاکی برای قلعه سازی در دوران هیکسوس را در جا به جای فلسطین و سوریه می‌توان دید (سوه ـ سدربرگ، 61-60). تا این زمان این شیوهٔ دژسازی در غرب آسیا کاملاً ناشناخته بود؛ از این رو، می‌توان پذیرفت که هیکسوسها این سبک‌را از سرزمینی گرفته بوده‌اند که در آنجا این نوع معماری رواج داشته است. بی‌گمان این دژها در جلگه‌های وسیع، مثلاً در حوالی مرو معمول بوده‌اند. در قرخ تپهٔ مرو به نمونه‌ای از این دژ برمی‌خوریم که هر بر آن ۳۰۰ متر درازا دارد و امروز دیوار فروریخته‌اش هنوز به بلندی ۶ متر بر جای است (آلبرایت، «فلسطین»، ۱۹۲۲م، 123). این دژ، بر خلاف دژهای هیکسوس در فلسطین و سوریه، بنای دایره واری در سمت شمالی درون قلعه دارد. تعیین عصر ساسانی برای قدمت این بنا با تکیه بر اشیاء به دست آمده مانند سکه و سفالهای لعابی (رایت، 30) پذیرفتنی نیست؛ زیرا اشیاء به دست آمده می‌تواند متعلق به زمانی پس از زمان ساخت دژ بوده باشد.

قلعهٔ گبری در نزدیکی ورامین همتای دژهای هیکسوس است (آلبرایت، «زمینهٔ تاریخی...[1]»، 253، نیز نک: «مریه‌نو...[2]»، 219). تاریخ ساخت این بنای مستطیل شکل با طول تقریبی ۱۰۰ متر در حال حاضر نامشخص است (رایت، 32). دژهایی از این دست از سده‌های ۶ تا ۴ ق‌م در قلعه‌گیر[3] و کوزلی‌گیر[4] در منطقهٔ خوارزم نیز به چشم می‌خورد. قلعهٔ نخست مستطیلی به بزرگی ۱٬۱۰۰ در ۷۰۰ متر و دیگری، متناسب با شکل تپه‌ای که بر فرازش ساخته شده است، تقریباً سه گوش با فضایی به بزرگی ۱٬۰۰۰ در ۴۰۰ متر است (تولستوف، 103). در فلسطین نیز برخی دژها از این دست، با گسترش تدریجی تبدیل به شهرهای جدید شده‌اند. از میان نمونه‌های فراوان می‌توان به قلعهٔ شاروهن در جنوب فلسطین اشاره کرد که پیش از بیرون راندن هیکسوس از مصر بنا شده است (اشتوک، «بررسیها...[5]»، 71، «هیکسوس خیان...[6]»، 78؛ آلبرایت، همانجا).

مریه‌نو[7]، نجبای ارابه‌ران آریایی: نفوذ آریاییان در طبقهٔ حاکم ملل آسیای غربی را باید در تحولاتی دید که آنان در پرورش اسب، ساختن ارابهٔ رزمی و در نتیجه در فن نوین پیکار پدید آوردند. آنان با بهره‌گیری از این دست آوردهای نوین، طبقهٔ ویژه‌ای را پدید آوردند که خود را مریه[8] به زبان هند و آریایی کهن به معنی مرد جوان یا جنگجوی جوان، به عبارت دیگر عضو نجبای جنگجوی ارابه‌ران می‌نامیدند (مایرهفر، «واژه نامه»، II/329؛ هارماتا، 373) و گام به گام به قدرت نزدیک می‌شدند. این امر طبقه‌بندی اجتماعی نوینی را در میان هند و آریاییان در پی داشت (همو، 368).

بازتاب این طبقه بندی و پیوند آن با اختراع ارابه‌را در *اوستا* و در اساطیر ایرانی می‌توان یافت. آورده‌اند که جمشید مردم‌را به ۴ گروه تقسیم کرد: مویدان، ارتشتاران (ارابه رانان)، برزیگران و پیشه‌وران (*یسنا*، ۱۹:۱۷؛ نیز نک: فردوسی، ۱/۴۰؛ ثعالبی، ۱۴). جمشید فرمان به استخراج طلا، نقره، مس، سرب و قلع داد. پس دستور داد تا از عاج و ساج ارابه‌ای سازند و آن را دیوان برکشند و آنگاه یک روزه از دماوند به بابل رفت.

ارابه رانان آریایی گله‌های بزرگ اسب در اختیار داشتند و خود به ساختن و تعمیر ارابه می‌پرداختند. به هنگام جنگ، نخست دستهٔ بزرگی از ارابه‌رانان بر دشمن می‌تاختند و به این ترتیب نخستین ضربهٔ کاری را وارد می‌ساختند. آنگاه رزمندگان از رکاب ارابه به پرتاب نیزه و تیر پرداخته، سپس از سلاحهای پیکار تن به تن، یعنی تبر و شمشیر استفاده می‌کردند (برنتیس، 67). در تپه‌حصار و تورنگ‌تپه نمونه‌هایی از شیپورهای زرین و سیمین یافته شده که بازتاب حضور این نیروی رزمی سازمان یافته در آن دوران کهن است که برای دادن علامتهای جنگی نیاز به شیپور داشتند (هارماتا، 373). بر روی مهری استوانه‌ای از لایهٔ «ب» تپه سیلک مردی سوار بر ارابه نقش بسته که به وسیلهٔ دو اسب کشیده می‌شود و ارابه‌ران در حال پرتاب نیزه‌ای برای شکار است (بویس، 43؛ گیرشمن، 81).



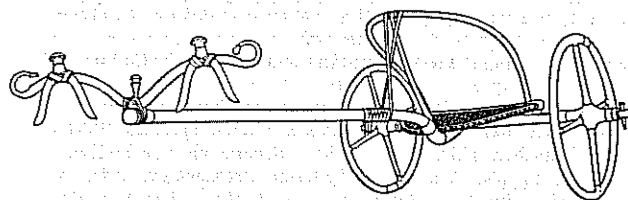
تصویر ۴

دربارهٔ رواج عنوانِ آریایی مریه در زبانهای آسیای غربی باید گفت که مریه در زبان هوری و سپس در برخی دیگر از زبانها به مریه‌نو شهرت یافت (هارماتا، همانجا). عنوان مریه‌نو دارای پسوند اکدی و هوری «ـ نو[9]» است که به برخی از واژه‌های بیگانه افزوده می‌شد (نک: کروناسر، 183). مریاس و به عبارت دیگر مریه در *ریگ ودا* همیشه با ارابهٔ رزمی و همچنین اسب می‌آید و در خدمت ایزدان ایندره و اگنی است (*ریگ ودا*، کتاب III، 31:7؛ مک دانل، II/137؛ اوکالاگان، 66). در آسیای غربی نیز مریه‌نو به معنی جوانمرد، نجیب‌زادهٔ جوان، دلاور و رزمندهٔ ارابه‌ران است که سرآمدان جنگاوری با ارابهٔ رزمی بودند (مایرهفر، «هند و آریاییان»، 19، «واژه نامه»، II/330).

مریه‌نوها در آسیای صغیر توانستند در رأس هوریان قرار گیرند، گرچه در برخی از متنهای کهن از هوریان در مقامی برتر از مریه نوها یاد شده است (کرنلیوس، 168)، اما این طبقهٔ جنگجو (مریه‌نوها) که مهاجمان بیگانه به حساب می‌آمدند، به زودی در حکومتهای آسیای صغیر، سوریه و فلسطین به مقامهای بالایی دست یافتند. با استقرار این

1. «The Historical Background...» 2. *Mitannian...* 3. Kalay-Gyr 4. Küzäli-Gir 5. *Studien...* 6. «Der Hyksos Chian...» 7. Mariyannu 8. marya 9. -nnu 10. marū

طبقه در آن دیار، واژهٔ هندوآریایی مریه به شکل مَرو[1] در زبان اکدی و مارِء[1] در آرامی راه یافت (نک: برونر، 21). هدف بعدی این طبقه سرزمین مصر بود، چه ظاهراً مریه‌نوها (با نام marəyana) مصر را

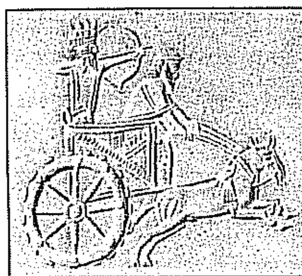


تصویر ۵

همراه هیکسوس تصرف کردند (هلک، «روابط»، 513). از متنهای تحوتمس سوم و آمنوفیس دوم که از اسارت گروهی از مریه‌نوها گزارش می‌دهند، چنین برمی‌آید که این عنوان آریایی حتیٰ پس از بیرون راندن فرمانروایان هیکسوس از مصر، به حیات خود ادامه داده است (همان، 344-343؛ نیز برای بازمانده های این عنوان در زمان هخامنشیان[2]، نک: مایرهفر، «نام شناسی...[3]»، 192).

ارابه در مصر: ارابه‌ای که به روزگار هیکسوسها در مصر رواج داشت، از نوع ارابهٔ سبک رزمی بود که ساخت کهن‌ترین نوع آن از ۶۰۰ تا ۸۰۰ سال پیش از این دوره در ایران معمول شده بود. شاهدی غیر مستقیم نخستین گواه رواج ارابهٔ رزمی در مصر است و آن دستکشی است که در نگاره‌ای در کنار پسر فرعون نقش بسته است. تاریخ این اثر که در زیر تصویر فرعون نقش بسته، با گزارش مانتوس دربارهٔ تاریخ تهاجم هیکسوسها برابر است. چون استفاده از دستکش در مصر مقتضای شرایط اقلیمی نبوده است و این دستکش می‌باید ابزار ارابه‌رانی بوده باشد، می‌توان چنین برداشت کرد که فن رزم همراه با ارابه کمی پیش از انتقال قدرت به هیکسوس وارد مصر شده است. تصویری که در یکی از گورهای تل‌العمارنه به دست آمده است، سرداری را در حال پوشیدن دستکشی نشان می‌دهد که به او هدیه شده است (هلک، «شاهدی...[4]»، 338 به بعد).

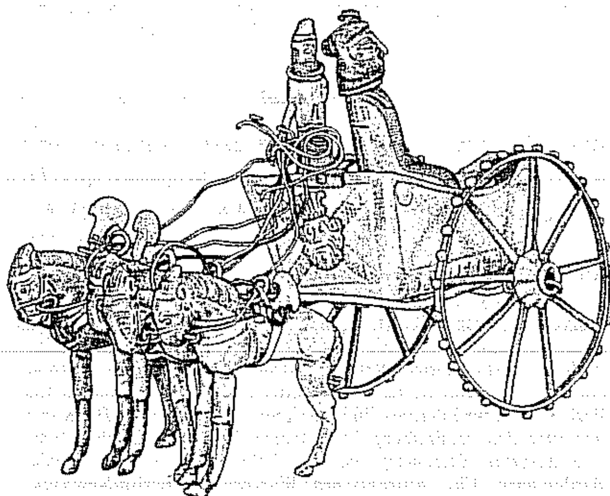
با این شاهد این برداشت قوت می‌گیرد که هیکسوسها، پیش از فرمانروایی در مصر، به قدرت و کانون فرماندهی رخنه کرده، و احتمالاً مقامهای بالای لشکری را در دست داشته، و در فرصتی مناسب قدرت را به دست گرفته‌اند؛ زیرا هیکسوسها تنها با تسلط بر فن ساختِ ارابه‌های رزمی توانسته بودند به مصر هجوم برند و بدون برخورد با مقاومت، کشور را به تصرف خود درآورند. از همین روی



تصویر ۶

می‌توان گفت که مصریها با مشاهدهٔ فن رزم دشمن هیچ نوع مقاومتی از خود نشان نداده‌اند. به نظر بیسینگ (ص 335) اسب و ارابهٔ هیکسوسها در مصر علیا (جنوب) و در دلتای نیل که پر از باتلاق و کانالهای آبیاری است، کاربردی نداشته است. در حالی که تجربیات تاریخ نشان می‌دهند که اسب و ارابه پس از راه یافتن به مصر در جنگهای فراعنه نقش مهمی داشته‌است؛ بنا براین هیچ دلیلی وجود ندارد که اسب و ارابه به هنگام تهاجم هیکسوس به مصر دارای چنین نقشی نبوده باشد.

از دورهٔ هیکسوس تصویر و سند مکتوبی به دست نیامده، و اسناد غیر مستقیم تنها تکیه‌گاه محققان است. اما به طوری که از منابع بومی برمی‌آید، وقتی آموسیس اول، هیکسوس را از مصر بیرون می‌راند، وی نخستین فرمانروای مصری بود که از ارابهٔ رزمی سبک استفاده می‌کرد («متنهای...[5]»، کتاب II، بند 81). کهن‌ترین نشان تصویری از ارابهٔ رزمی در مصر نگاره‌ای از تحوتمس اول (۱۵۰۷-۱۴۹۷ ق‌م) است که وی را در حال حمله به دشمن نشان می‌دهد. این تصویر کمی پس از بیرون راندن هیکسوس تهیه شده است (اسمیت، 23-22؛ نک: تصویر ۴).



تصویر ۷

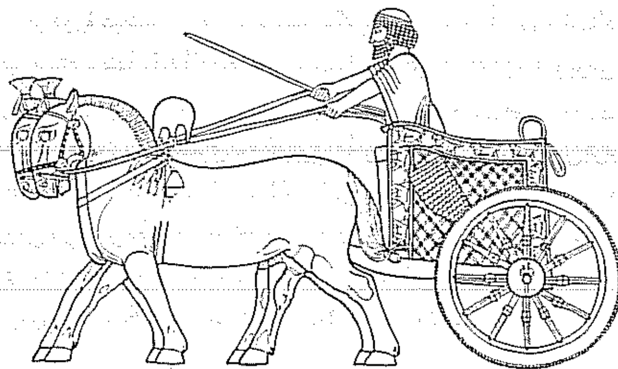
به این ترتیب ارابهٔ رزمی می‌تواند در زمان هیکسوس یا کمی زودتر به مصر وارد شده باشد و آنگاه که مصریها نیز بر فن ارابه سازی دست یافتند، توانستند دشمنشان را از خاک خود بیرون رانند.

گسترش ارابه در شرق باستان: همزمان با فرمانروایی هیکسوس در مصر، کاسیها در بین النهرین و آرياییهای میتانی در آسیای صغیر، شواهد نوشتاری و تصویری دربارهٔ ارابهٔ رزمی رو به افزایش می‌گذارد. از آن پس در نگاره‌های مصر فرعونها سوار بر ارابه‌های باشکوه و پر زرق و برق دیده می‌شوند. رفته رفته ارابه های سبک‌تر و ساده تری نیز در مصر طراحی می‌شود (نک: تصویر ۵).

با آغاز شاهنشاهی هخامنشی تصویرهایی از ارابهٔ رزمی، از جمله نگاره‌هایی بر روی مهرهای استوانه‌ای دیده می‌شود (نک: تصویر ۶).

1. māre' 2. Marriyada, Marriyadadda, Marriyakarša,... 3. *Onomastica...* 4. *Ein indirekter Beleg...*
5. *Ancient Records...*

در خاور ایران نیز مدلهایی با شکل واقعی ارابه به دست آمده است (نک: تصویر ۷). همگی این شواهد گواه بر استمرار استفاده از ارابه از کهن ترین دوران تا آغاز شاهنشاهی هخامنشیان و پس از آن در ایران است. پس از دوران هخامنشی دیگر تحول اساسی در فن ارابه سازی صورت نگرفت و به همان شکل در جهان باستان گسترش یافت (نک: تصویر ۸).



تصویر ۸

مآخذ: ثعالبی مرغنی، حسین، *غرر اخبار ملوک الفرس*، ترجمهٔ فضائلی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش اسمیرنف، مسکو، ۱۹۶۶م؛ قریب، بدرالزمان، فرهنگ سغدی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Albright, W.F., «The Historical Background of Genesis XIV», *Journal of Society of Oriental Research*, 1926, vol. X; id, «Mitannian Maryannu, Chariot-Warrior, and the Canaanite and Egyptian Equivalents», *Archiv für Orientforschung*, 1931, vol. VI; id, «Palestine in the Earliest Historical Period», *Journal of the Palestine Oriental Society*, 1922, vol. II; id, «Presidential Address: Palestine in the Earliest Historical Period», ibid, 1935, vol. XV; Amiet, P., *Die Kunst des Alten Orients*, Freiburg, 1977; *Ancient Records...*, London, 1988; *The Assyrian Dictionary*, ed. I.J. Gelb et al., Chicago, 1958; Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin/NewYork, 1979; Bissing, F. W., «Das angebliche Weltreich der Hyksos», *Archiv für Orientforschung*, 1936, vol. XI; Boyce, M., *Zoroastrianism, its Antiquity and Constant Vigour*, Costa Mesa, 1992; Brentjes, B.& H., *Die Heerscharen des Orients*, Berlin, 1991; Brunner, L., *Die gemeinsamen Wurzeln des semitischen und indogermanischen Wortschatzes, Versuch einer Etymologie*, München/Bern, Francke Verlag; Cornelius, F., «Erin-Manda», *Iraq*, 1963, vol. XXV; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1965; Dyson, H.& S. M. Howard, *Tappeh Hesār, Reports of the Restudy Project, 1976*, Firenze, 1989; Friedrich, J., *Kurzgefasstes hethitisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1991; Gening, V. F., «The Cemetery at Sintashta and the Early Indo-Iranian Peoples», *Journal of Indoeuropean Studies*, 1979, vol. VII; Ghirshman, R., *Iran, from the Earliest Times to the Islamic Conquest*, Baltimore, 1954; Harmatta, J., «The Emergence of Indo-Iranians: the Indo-Iranian Languages», *History of Civilizations of Central Asia*, 1992, vol. I; Helck, W., *Die Beziehungen Agyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend*, Wiesbaden, 1971; id, «Ein indirekter Beleg für die Benutzung des leichten Streitwagens in Agypten zu Ende der 13. Dynastie», *Journal of Near Eastern Studies*, 1978, vol. XXXVII; id & E. Otto, *Kleines Wörterbuch der Aegyptologie*, Wiesbaden, 1956; Kammenhuber, A., *Die Arier im vorderen Orient*, Heidelberg, 1968; id, *Hippologia Hethitica*, Wiesbaden, 1961; Kronasser, H., «Indisches in den Nuzi-Texten», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1957, vol. LIII; Macdonell, A.A. & A.B. Keith, *Vedic Index of Names and Subjects*, New Delhi, 1982; Mayrhofer, M., *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, Heidelberg, 1986-1995; id, *Die Indo-arier im alten Vorderasien*, Wiesbaden, 1966; id, «Indo-iranisches Sprachgut aus Alalaḫ», *Indo-Iranian Journal*, 1960, vol. IV; id, *Iranisches Personennamenbuch*, Wien, 1979, vol. I; id, *Onomastica Persepolitana*, Wien, 1973; Mironov, N.D., «Aryan Vestiges in the Near East of the Second Millenary B.C.», *Der alte Orient*, 1932, vol. XI; Nyberg, H.S., *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden, 1974; O' Callaghan, R. T., *Aram Naharaim*, Roma, 1948, Parpola, A., «The Coming of the Aryans to Iran and India and the Cultural and Ethnic Identity of the Dāsas», *Studia Orientalia*, 1988, vol. LXIV; Piggott, S., «Chariots in the Caucasus and in China», *Antiquity*, 1974, vol. XLVIII; Pokorny, J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, München, 1959; *Rig-Veda*; Säve-Söderbergh, T., «The Hyksos Rule in Egypt», *Journal of Egyptian Archaeology*, 1951, vol. XXXVII; Smith, W. S., *Interconnections in the Ancient Near East*, New Haven/London, 1965; Soden, W.F., *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden, 1965 - 1981; Stock, H., «Der Hyksos Chian in Boğazköy», *Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft*, 1963, vol. XCIV; id, *Studien zur Geschichte und Archäologie der 13. bis 17. Dynastie Ägyptens*, Glückstadt, 1955; *The Tell-el-Amarna... Tablets*, Toronto, 1939; Tolstov, S.P., *Auf den Spuren der altchoresmischen Kultur*, tr. O. Mehlitz, Berlin, 1954; Wright, G. R. H., «Iran and the Glacis», *Zeitschrift der deutschen Palästinavereins*, 1969, vol. LXXXV; Yule, P., *Tepe Hissar, neolithische und kupferzeitliche Siedlung in Nordostiran*, München, 1982.

جهانشاه درخشانی

II. ارابه در فرهنگ اسلامی

در یک نگرش گذرای تاریخی بر یک و نیم هزارهٔ تمدن اسلامی، آنچه به طور مشترک از فلات ایران تا مغرب اقصیٰ دیده می‌شود، این نکته است که مردم این سرزمین وسیع در سفرها و عملیات حمل و نقل خود، به هر دلیل سوار شدن بر گردهٔ چارپایان را با شرایط زندگانی خود مساعدتر می‌دیدند. کسانی که سواری را برای خود دشوار یا نامناسب می‌یافتند، به طور خاص زنان از باب حرمت و بیماران از روی ناتوانی از وسایلی باز هم بی‌چرخ چون کجاوه استفاده می‌کرده‌اند. این وسایل که صورت اتاقکهایی غالباً کوچک را داشته‌اند، گاه بر پشت ستور قرار می‌گرفتند [هودج، عماری] و گاه به صورت تخت روان میان دو ستور بسته می‌شدند.

در بسیاری از آثار مکتوب پیشینیان از سرزمینهای گوناگون اسلامی سکوتی در بارهٔ ارابه و ارابه‌رانی دیده می‌شود که همین سکوت ــ به ویژه در منابعی که انتظار می‌رود یادی از این ابزار در میان باشد ــ می‌تواند به عنوان یک اطلاع تاریخی مورد استناد قرار گیرد. در کتب حسبه که در طول قرون متمادی در ممالک مختلف اسلامی نوشته شده، و به چهره‌های گوناگون از زندگی مدنی و مشاغل اجتماعی توجه کرده‌اند، جای خالی سخن از پیشهٔ ارابه‌سازی و ارابه‌رانی احساس می‌شود. همچنین در آن دسته از منابع و آثار دینی که در بارهٔ سفر حج، یعنی مهم‌ترین و عام‌ترین نمود سفر در تمدن اسلامی، و آداب آن گفت‌وگو کرده‌اند و به اقتضای بحث از وسیله‌های گوناگون سفر نیز سخن گفته‌اند، یادی از ارابه به چشم نمی‌خورد.

این سکوت در بارهٔ ارابه که البته از عدم تداول و رواج آن در نظام تمدنی ملل مسلمان حکایت دارد، در حالی است که نیاکان این مردم از دیرزمان با ارابه آشنا بوده‌اند و دلیل بی‌رونقی ارابه در میان آنان را هرگز نمی‌توان ناآشنایی با وسیلهٔ حمل و نقل چرخدار تلقی کرد. شواهد

پراکنده‌ای که از دوره‌های مختلف تاریخ ملل اسلامی به دست آمده، نشان دهندهٔ این واقعیت است که ارابه به خصوص به عنوان یک وسیلهٔ باربری در طول سده‌های متمادی، همواره به طور حاشیه‌ای کاربرد محدود خود را حفظ کرده بوده است.

از دیدگاه تمدن‌شناختی در بررسی تاریخ کاربرد ارابه در سرزمینهای اسلامی دو جریان را باید به طور متمایز بررسی کرد: جریان نخست، ارابهٔ ایرانی ـ بین النهرینی است که اوج رونق و نیز تکامل فنی خود را در اعصار باستانی پشت سر نهاده بود (نک: بخش نخست مقاله) و در طول یک و نیم هزارهٔ اسلامی دورهٔ فراموشی و رکود خود را سپری می‌کرده است، دورهٔ رکودی که از مدتها پیش از ظهور اسلام آغاز شده بود. جریان دوم، ارابهٔ دوچرخ آسیای مرکزی ـ چین است که دست کم تا هزارهٔ سوم ق‌م پیشینه دارد؛ این ارابه در هزارهٔ نخست ق‌م دوره‌ای از تکامل فنی خود را در چین سپری کرد و همزمان با آغاز تاریخ مسیحی بود که در دشتهای آسیای مرکزی تحولی در ساخت آن پدید آمد. در ارابه‌های جدید دشتی [استپی] شکل یوغ به گونه‌ای طراحی شد که فشار بار بر شانه‌های چارپا وارد می‌آمد. پس از این تحول ارابهٔ دشتهای آسیای مرکزی به سرعت از دو سو به چین و اروپا راه یافت (نک: ردنسون، «دربارهٔ ارابه[1]»، 407).

گستردگی بسیار سرزمینهای اسلامی و کثرت منابع مربوط به تاریخ تمدن ملل مسلمان، کار تحقیق را در بارهٔ تاریخ هر پدیدهٔ تمدنی در جهان اسلام دشوار می‌سازد، اما برعکس، دشواری کار تحقیق در بارهٔ ارابه به سبب محدود بودن آگاهیها و گزارشهاست.

نمونه‌هایی چند از اشارات تاریخی به ارابه در ۱۹۳۰م توسط بارتولد ارائه شد که بیشتر آنها با توجه به شناختی که از زمینه‌های تحقیقی وی وجود دارد، مربوط به آسیای مرکزی است. از دگر سو در ۱۹۴۶م حبیب زیات در مجموعهٔ *الخزانة الشرقیة* (ج ۳) بخشی از منابع عربی را گرد آورده است. مواردی از اشاره به ارابه در منابع شعر و نثر فارسی که گاه به عنوان شاهد و نظیر در آثار لغوی چون *بهار عجم* و *آنندراج* وارد شده بود، با تکمیلی قابل ملاحظه در *لغت نامهٔ دهخدا* در ذیل عناوین ارابه، ارابه‌چی، عزاده، گاوگردون و گردون گردآوری شد که در جزوات گوناگون این مجموعه در سالهای ۱۳۲۸، ۱۳۳۵، ۱۳۳۸، ۱۳۴۶ش انتشار یافت.

ردنسون در جریان پژوهشهای خود در زمینهٔ تاریخ تمدن اسلامی، به تاریخ ارابه در جهان اسلام توجهی ویژه مبذول داشت و همزمان با آغاز انتشار تحریر جدید «دائرةالمعارف اسلام[2]» از ۱۹۵۴م، مجموعه‌ای از مواد گردآوردهٔ خود در بارهٔ تاریخ ارابه در سرزمینهای عربی را ذیل مدخل «عجله» در آن دائرةالمعارف منتشر ساخت. اندک زمانی بعد وی در جهت تکمیل کار خود مقاله‌ای سودمند در بارهٔ ارابه نزد ترکان و مغولان فراهم آورد که اصل آن در ۱۹۵۷م در «مجلهٔ آسیایی[3]» منتشر شد و تحریری مختصرتر از آن در «دائرةالمعارف اسلام» زیر عنوان «ارابه» انتشار یافت. وی در کار اخیر خود از نوشته‌های بارتولد و زیات بهره گرفته است.

پژوهش محمد اپشیرلی که در ذیل مدخل «ارابه» در «دائرةالمعارف اسلام» اوقاف ترکیه در ۱۹۹۱م منتشر شده است، در زمینهٔ رواج ارابه در قلمرو عثمانی افزوده‌های قابل ملاحظه‌ای دارد.

ارابه در ایران: پیش از ورود به بحث دربارهٔ اشاره‌های تاریخی، به عنوان مقدمه‌ای زبان شناختی باید گفت که دو واژهٔ «گردون» و «عزاده» به عنوان معادل لغوی ارابه یا گونه‌ای از آن، در کهن‌ترین نمونه‌های برجای مانده از نظم و نثر فارسی، از جمله *شاهنامهٔ* فردوسی بارها به کار رفته است. این دو واژه از نظر اشتقاق زبانی ریشه در واژه‌های زبانهای میانه و باستانی ایرانی دارند (نک: بخش نخست مقاله) و بهترین گواه بر این نکته هستند که به عنوان یک پدیدهٔ تمدنی، ارابهٔ یاد شده در آثار ادبی سده‌های ۴ و ۵ق، نه یک پدیدهٔ نو، بلکه به عکس ابزاری دیرآشنا از روزگار نیاکان است و گاه همچون گردون اسفندیار به اسطوره‌ها پیوسته است.

در ادبیات فارسی سده‌های ۴ و ۵ق از ارابه و گونه‌های آن چندان سخن به میان آمده است که بتوان با تحلیل این اشاره‌ها، نمایی از کاربرد ارابه در آن دوره را تصویر کرد. نخست باید به گونه‌ای از ارابه اشاره کرد که از سرعت قابل ملاحظه‌ای برخوردار بوده، و در ایران باستان به عنوان ابزاری در جنگهای میدانی به کار می‌رفته است؛ این ارابه‌ها معمولاً با اسب کشیده می‌شده، و چرخهای آن به تیغ مسلح بوده است. تاکنون شاهدی دربارهٔ اینکه چنین ارابه‌هایی در سده‌های نخست اسلامی در ایران رواج داشته، و در جنگها به کار رفته باشند، به دست نیامده است و ظاهراً کاربرد اینگونه ارابه‌ها پس از عصر هخامنشی به تدریج منسوخ شده است.

در بررسی ادبیات سده‌های ۴ و ۵ ق باید بر این نکته تأکید کرد که اینگونه ارابه‌ها در ادبیات حماسی به فراموشی سپرده نشده، و شاعران حماسه‌سرای ایرانی که به بازگو کردن افسانه‌های دیرین ملی اهتمام ورزیده‌اند، بارها از گردونه‌های جنگنده سخن گفته‌اند. وصفی که فردوسی در برخی از ابیات *شاهنامه* از اینگونه گردونه‌ها به دست داده، نشان می‌دهد که تا چه حد تصور او از ارابه‌های باستانی ایرانی با مشخصات واقعی آن نزدیک بوده است؛ وی در وصف یکی از این گردونه‌ها، ارابه‌ای چوبین را به تصویر کشیده که [چرخهای آن] به تیغ مسلح بوده، و با دو اسب کشیده می‌شده است (نک: ۶/۱۷۴ـ۱۷۵؛ نیز نک: ولف، 697).

داستانهای غیر ایرانی بازگو شده در نوشته‌های فارسی و عربی ایرانیان در بارهٔ قصص قرآنی در سده‌های ۴ و ۵ق، به طور مستقیم نمی‌توانند به عنوان نمایه‌ای از تمدن ایرانی در آن سده‌ها تلقی گردند، اما تحلیل مطالب راجع به ارابه در این داستانها و مقایسهٔ آن با منابع اصلی تا اندازه‌ای می‌تواند نامأنوس و تاریک بودن تصور نویسندگان ایرانی

---

1. «Sur l'araba» 2. EI². 3. JA.

این آثار از ارابه‌های تیزرو را نمایان سازد. به عنوان شاخص‌ترین نمونه باید به جایگاه ارابه در داستان صعود الیاس اشاره کرد که تفصیل آن در عهد عتیق دیده می‌شود؛ بر پایهٔ کتاب دوم پادشاهان (۲: ۱۱) «ارابهٔ آتشین و اسبان آتشین» الیاس را از الیسع جدا کرده، به آسمان برداشتند. در حالی که در منابع اسلامی ـ ایرانی این قصه، یا از ارابه و اسبان آتشین سخن دیده نمی‌شود، یا اگر سخنی آمده، با ابهام همراه است. در *قصص الانبیاء* ثعلبی، نوشته‌ای از یک مفسر نیشابوری از اوایل سدهٔ ۵ق در نقل این داستان که از تفصیل کافی نیز برخوردار است، تنها از «یک اسب آتشین» سخن آمده که الیاس بر پشت آن سوار شده است (نک: ص ۲۵۹) و در *تفسیر سورآبادی*، نوشته‌ای فارسی باز از نیشابور در سدهٔ ۵ق، در بیان همین داستان، از «مرکبی... مانند اسب آتشین» فرود آمده از آسمان سخن رفته است (ص ۳۶۰).

عراده، ابزاری که زمخشری (د ۵۳۸ ق) به درستی آن را به گردونه و «منچنیک خرد» تفسیر کرده است (ص ۴۰۶)، در واقع گونه‌ای از ارابه است حامل منجنیقی کوچک که نیاز به سرعت زیادی نداشته، و در جنگها برای قلعه‌گیری به کار می‌رفته است. در ادبیات حماسی، فردوسی در *شاهنامه* (نک: ولف، 594) و اسدی طوسی در *گرشاسب نامه* (ص ۳۸۹، ۴۱۱)، بارها از عراده سخن به میان آورده‌اند. برخی از گزارشها در منابع تاریخی حکایت از کاربرد عراده در سده‌های نخستین اسلامی در ایران دارد؛ چنانکه عمرو لیث صفاری (حک ۲۶۵-۲۸۷ق) در جنگ با سامانیان از عراده‌های جنگی استفاده کرده است (نک: نرشخی، ۱۲۳). همچنین در عداد منابع این دوره می‌توان به عبارتی از *مرزبان نامه* (مرزبان بن رستم، ۸۰) اشاره کرد که در آن در مقام تمثیل از عراده سخن رفته است.

در کنار عراده باید به گونه‌ای دیگر از ارابه‌های متداول در سده‌های نخستین هجری در ایران اشاره کرد که برای بارکشی به کار می‌رفته‌اند؛ این نوع ارابه‌ها عموماً با گاو کشیده می‌شدند و گاه در متون کهن از آن به «گاوْ گردون» تعبیر شده است. اسدی گویاترین نمونه‌ها را در بارهٔ گاوگردون در *گرشاسب نامه* به دست داده که تا حد زیادی می‌تواند بازتاب کاربرد ارابه در عصر سراینده تلقی گردد. وی در موضعی از ۴۰ گاو گردون حامل زر و ۲۰۰ دیگر حامل دیبا یادکرده (نک :ص ۴۰۳)، و نیز در جای دیگر به صدها گردون پر از خوردنیهای گوناگون اشاره کرده است که گاوان آنها را می‌کشیده‌اند (نک: ص ۱۹۹؛ نیز برای نمونه از *شاهنامه*، نک: ولف 683).

از سدهٔ ۷ ق با استیلای مغول بر ایران، برخی تحولهای فرهنگی و مدنی در این منطقه روی داد و چنین می‌نماید که یکی از این تحولها در کاربرد ارابه بوده است. ارابه‌های بارکش که برای تدارک اردوهای جنگی در میان مغولان به کار می‌رفته‌اند، به طور طبیعی به اردوهای مغول در ایران نیز راه یافته‌اند (برای اشاره‌ها، نک: رشیدالدین، ۶۷۱/۱، ۸۳۰/۲، جم)؛ همچنین رواج محدود ارابه‌های مسافربر با سبکی بسیار نزدیک به ارابه‌های سبک آسیای مرکزی، روشن‌ترین شاخص تحول در کاربرد ارابه در عصر مغول بوده است.

مینیاتورهای مربوط به عصر ایلخانی و نیز تیموری در واقع به جز ارزش هنری خود، به سان شاهدی تاریخی می‌توانند در ترسیم روند این تحول مورد استناد قرار گیرند. در این میان باید به مینیاتوری از سدهٔ ۹ق در بر دارندهٔ تصویر نوعی «یورت» (اتاقک) اشاره کرد که احتمالاً روی چرخ سوار می‌شده، و اسب آن را می‌کشیده است؛ چنین وسیله‌ای برای نقل پیکر غازان‌خان به تبریز در ۷۰۳ق/۱۳۰۴م به کار رفته است (نک: ردنسون، «عجله»، 205). همچنین در یک تابلوی نقاشی از نیمهٔ دوم سدهٔ ۸ق از تبریز، به منظور به تصویر کشیدن ارابهٔ اسفندیار در جنگ با اژدها، ارابه‌ای بر دو چرخ با اتاقکی به سبک مغولی ـ ترکی تصویر شده که اسبی آن را می‌کشد و اثری از تیغ و سلاح نیز بر آن نیست (نک: اپشیراوغلو، *تصویر* 18) و این به ظاهر نمادی از یورتهای ارابه‌ای مغول است که راه به نسخه‌های *شاهنامه* گشوده است.

به جز آنچه یاد شد، در مینیاتورهای عصر ایلخانی نمونه‌هایی دیگر از ارابه‌های دو چرخ و گاه ۴ چرخ دیده می‌شود که برای حمل مسافر یا بار به کار می‌رفته‌اند (برای معرفی نمونه‌ها، نک: ردنسون، همانجا؛ عکاشه، ۴۷). به عنوان نمونه‌ای از اواخر عصر تیموری و در آستانهٔ دورهٔ صفوی باید از بازتاب یورتهای ارابه‌ای درشعر سیفی عروضی (د ح ۹۰۹ق) یاد کرد؛ چه دلبران سوار بر ارابه یا به تعبیر سیفی «دلبران ارابه‌چی» (نک: *بهار عجم*)، به احتمال دخترانی بوده‌اند که به سبک معمول در دشتهای آسیای مرکزی در ارابه‌ها ساکن بوده‌اند (برای توضیح، نک: ادامهٔ مقاله). ابیات سیفی و پس از او میلی (نک: *آنندراج*) از نخستین نمونه‌های کاربرد واژهٔ «ارابه» در زبان فارسی نیز تلقی می‌شوند (نیز نک: آوی، ۱۰).

با روی کار آمدن صفویه چنین می‌نماید که ارابه‌های سواری اهمیت خود را بار دیگر از دست داده‌اند و نشانه‌ای از آنها در تواریخ این دوره دیده نمی‌شود؛ شاخص کاربرد ابزار حمل و نقل چرخدار در دورهٔ صفویه و پس از آن در ایران، استفاده از عراده یا ارابه‌های منجنیق‌کش قدیم بوده که از روزگار شاه عباس با کاربرد یافتن سلاح آتشین در ایران، عراده‌های قدیم جای خود را به عراده‌های توپ کش به سبک عثمانی داده بودند. اسکندر بیک منشی در وقایع سال ۱۰۱۵ق/۱۶۰۶م از حمل توپهای بزرگ سنگ‌انداز سوار بر ارابه و گردونه از گنجه به اردوی شاه در پای قلعهٔ شماخی سخن گفته است (۷۳۷/۲).

بر پایهٔ آنچه نیبور از روزگار نادرشاه شنیده است، در آن زمان توپهای بزرگ به صورت قطعات کوچک ساخته می‌شدند تا حمل آنها بر گردهٔ اشتران و استران ممکن باشد و در جایی که لازم بود به کار گرفته شوند. همو بر پایهٔ مشاهدات خود از اردوی جنگی کریم خان زند گزارش می‌کند که در روزگار وی توپها بر روی عراده‌هایی ۳ چرخ سوار می‌شده‌اند (نک: ص ۷۰).

چنانکه از گزارشهای صریح مسافران غربی به ایران برمی‌آید، تا روزگار فتحعلی‌شاه قاجار هنوز ابزار چرخدار در عملیات حمل و نقل

در ایران از جایگاه مهمی برخوردار نبود و راههای ارابه رو در سطح کشور وجود نداشت (مثلاً نک: ملکم، باب ۲۴؛ کوتزبوئه، ۷۱) و از روزگار فتحعلی‌شاه بود که با ورود کالسکهٔ فرنگی به ایران، به تدریج باب استفاده از ابزار چرخدار در سواری، و با چندی تأخیر در باربری از نو گشوده شد.

ارابه در کشورهای عربی: پیش از ورود به بحث از نمونه‌های تاریخی کاربرد ارابه در کشورهای عربی، نخست باید به این نظریهٔ باستان شناختی اشاره کرد که ارابه از ایران به سوی غرب، بین‌النهرین، شام، مصر و شمال افریقا، راه یافته است (نک: بخش نخست مقاله). نفوذ و رونق ابزار چرخدار برای حمل و نقل در این مناطق به گونه‌ای بوده است که حتیٰ پس از منسوخ شدن ارابه‌های جنگی در دورهٔ پارسی [عصر حاکمیت ساتراپهای هخامنشی] ارابه‌های غیرجنگی در دوره‌های هلنی و رومی تاریخ شام و مصر رواج فراوانی داشته، و این ویژگی تا حدی در بارهٔ شمال افریقا نیز صادق بوده است (برای مآخذ متعدد، نک: ردنسون، «عجله»، 205).

در نگرشی گذرا بر واژگان مربوط به ارابه در زبان عربی ــ با صرف نظر از واموا‌ژهٔ «عَرَبه» (معرب ارابه) که از عصر مغولی رواج یافته است ــ دو واژه می‌تواند مورد توجه قرار گیرد: نخست واژهٔ «عَجَلة» که می‌توان آن را به طور عام معادل با ارابه انگاشت و دیگر «عَرّادة» که کاربردی محدودتر داشته است.

واژه‌شناسی تطبیقی عجله در زبانهای سامی و مصری نشان می‌دهد که واژه‌هایی خویشاوند با عجله در میان سامیان شمال غربی و نیز مصریان کاربردی دیرینه داشته‌اند؛ واژه‌هایی چون agālāh در عبری باستان، agaltā در آرامی، GLT در فنیقی، āgartha در مصری باستان، و akolte/akjolte در قبطی از این دستند (نک: گزنیوس، 722؛ کروم، 26). از نظر ریشهٔ واژه با وجود اینکه در زبانهای سامی شمال غربی چون عبری باستان، آرامی و سریانی ریشهٔ «ع گ ل» به معنی گردیدن و غلتیدن به کار رفته است (گزنیوس، همانجا)، اما این احتمال نیز بسیار قوی می‌نماید که در واژه‌های یاد شده با فرمول عمومی «ا گ (ج) ر ت» [گاه «ر» جایگزین با «ل» و «ت» جایگزین با «ه»] بخش دوم واژهٔ هندو آریایی «رَثه» (نک: بخش نخست مقاله) بوده باشد. اگرچه ردنسون (همانجا) عجله را در عربی واژه‌ای وام گرفته می‌داند و شواهد گوناگون نیز این نظریه را تأیید می‌کند، اما باید یادآور شد که برخی از لغویان قدیم سعی داشته‌اند تا اشتقاق عجله از ریشهٔ عربی «ع ج ل» به معنی شتاب کردن را توجیه کنند (مثلاً نک: راغب، مادهٔ عجل).

ردنسون در بررسی کاربردهای عجله در متون کهن عربی، اظهار داشته که این واژه اغلب برای مشخص کردن وسیلهٔ نقلیهٔ بیگانه به کار رفته است (همانجا)، اما آشنایی عرب با این واژه و مفهوم را چندان هم متأخر نباید تلقی کرد؛ در واقع واژهٔ عجله به رغم روزمره نبودن کاربرد آن برای ارابه، در زبان اعراب شبه جزیره در عصر ظهور اسلام برای ابزار چرخدار واژه‌ای پرکاربرد و روزمره بوده، اما این ابزار چرخدار متداول در میان ایشان «چرخ چاه» بوده است (مثلاً نک: خلیل، ۲۲۷/۱). در واقع این یک حقیقت تاریخی است که آشنایی عرب با ابزار چرخدار و واژهٔ عجله همزمان بوده است، هرچند به علت شرایط اقلیمی عربستان، ابزار آبکش اهمیتی فراوان یافته، و در مقابل، ابزار باربر رونقی نیافته است.

واژهٔ «عراده» که در زبان عربی کاربردی کهن داشته، و در نخستین کتب لغت عربی به معنی منجنیق خرد آمده است (همو، ۳۲/۲؛ نیز نک: ازهری، ۲۰۰/۲)، نیز از نظر اشتقاق واژه‌ای با اصل ایرانی از ریشهٔ «رثه» می‌نماید.

در نخستین فرهنگهای عربی از لغت‌نویسان سده‌های ۲ـ۴ق، همواره ذکر عجله به معنی ارابه به چشم می‌خورد، اما نویسندگان که گویی واژگان لازم را برای شرح لغوی در بارهٔ این لفظ در اختیار نداشته‌اند، به گونه‌ای غیر مستقیم با تعابیری مبهم چون «عَجَل الثیران» [ارابه‌های گاوان] (خلیل، ۲۲۷/۱؛ ازهری، ۳۷۲/۱) یا «آنچه گاو آن را می‌کشد» (جوهری، ذیل عجله) آن را تفسیر کرده‌اند. در آثار لغویان دوره‌های بعد نیز همین دست توضیحات تکرار شده است و حتیٰ در منابع تفصیلی لغت عربی چون *لسان العرب* نیز توضیحاتی مستقیم و نسبتاً فنی دربارهٔ ارابه نمی‌توان یافت.

به جز تحلیل زبان شناختی در بارهٔ واژهٔ «عجله»، اساسی‌ترین اطلاعات قابل تکیه برای روشن کردن جایگاه ارابه در سرزمینهای عربی، نمونه‌های تاریخی پراکنده‌ای است که به طور اتفاقی از برهه‌های تاریخی و مقاطع جغرافیایی گوناگون، در منابع آمده‌است. در اینجا گفتنی است که بخشی از نمونه‌های قدیم کاربرد واژهٔ عجله، به عنوان نمودی از رواج ارابه در سرزمینهای عربی قابل استناد نیستند و به سرزمینهای دیگر چون هندوستان یا بیزانس تعلق دارند.

در تحریر عربی ابن‌مقفع از متن پهلوی *کلیله و دمنه* ــ که خود اصلی سنسکریت دارد ــ واژهٔ عجله برای ارابه‌ای به کار رفته است که دو گاو آن را می‌کشیده‌اند (نک: «کلیله...»، ۷۲). همچنین در منابع جغرافیایی عربی از آیین مسابقات ارابه‌رانی در روم [بیزانس] یاد شده، و از «عجله»‌های آراسته‌ای سخن به میان آمده است که با ۲ یا ۴ اسب کشیده می‌شده‌اند (نک: ابن‌خردادبه، ۱۰۰؛ ابن‌رسته، ۱۲۰).

در میان نمونه‌های تاریخی مربوط به کاربرد ارابه در کشورهای عربی نخست باید به رواج استعمال آن در سدهٔ نخست هجری در مصر اشاره کرد. بر پایهٔ نقل سعید بن عفیر در روزگار امارت عبدالعزیز بن مروان در مصر (۶۵ـ۸۵ق)، امیر را ۱۰۰ ظرف بزرگ بوده که آنها را در ارابه گذاشته، هر روز به میان قبایل گوناگون خوراک حمل می‌کرده‌اند (نک: کندی، ۵۱)؛ هم در عصر عبدالعزیز جمجمه‌ای باستانی یافته شده در حفر آثار تاریخی اسکندریه، بر پشت ارابه‌ای به «المدینه» [شهر امیرنشین مصر: حلوان یا فُسطاط] حمل شده است (نک: یاقوت، ۲۶۰/۱).

خبری دیگر از عراق در ۲۴۲ق/۸۵۶م حاکی از آن است که ابراهیم ابن مظهر کاتب در سفر خود از بصره به حجاز برای به جای آوردن

مناسک‌حج بر ارابه‌ای‌سوار بوده‌است که اشتران آن‌را می‌کشیده‌اند. در متن روایت بر این نکته نیز اشارت رفته که استفاده از این وسیله، مردم را به تعجب واداشته بوده است (نک: ابن تغری‌بردی، ۳۰۷/۲). در حدود سال ۲۷۰ق/۸۸۳م از اردوگاه امیر احمد بن طولون در انطاکیه از ثغور شام گزارشی در دست است حاکی از آنکه برای انتقال امیر بیمار، ارابه‌ای ساخته شد تا او را به مصر برد؛ در این گزارش تصریح شده است که این ارابه به وسیلهٔ انسان کشیده می‌شد (نک: ابن‌ابی اصیبعه، ۸۴/۲).

در ۳۰۷ق/۹۱۹م خبری دیگر از عراق در دست است که چهرهٔ ارابه را به گونه‌ای متفاوت می‌نماید؛ در آن هنگام برای تنبیه و رسوا سازی یوسف بن ابی‌الساج امیر یاغی ترتیبی داده شده بود تا ارابه‌هایی بزرگ، او را با وضع اهانت باری در سطح شهر بگردانند (نک: *العیون...*، ۲۸۴). بر پایهٔ نامه‌های دیوانی برجای مانده از دورهٔ خلافت فاطمی در مصر (سده‌های ۴-۶ق) نیز می‌دانیم که عراده از سلاحهای اصلی و پرکاربرد سپاه آنان بوده است (نک: قلقشندی، ۴۱۳/۱۰).

در سدهٔ ۵ق در جریان جنگهای سلجوقیان با بیزانس، صدها ارابهٔ بارکش و هزاران ارابهٔ منجنیق‌کش از آنِ رومیان، اعجاب مسلمانان را برانگیخته بود (مثلاً نک: ابن جوزی، ۱۴۸). همچنین ارابه‌های سواری که زنان مسیحی رُها برای رفتن به مراسم عید صلیب از آنها استفاده می‌کردند، توجه گزارشگران مسلمان را به خود جلب کرده است (نک: ابن فضل‌الله، ۲۶۵/۱). در سده‌های ۷ و ۸ق، مورخان مغرب اسلامی نیز نمونه‌هایی را از کاربرد ارابه در شمال افریقا و اندلس به دست داده‌اند (نک: ابن‌عذاری، ۸۶/۳؛ نیز برای منابع دیگر، نک: ردنسون، «عجله»، 205).

از سدهٔ ۷ق همزمان با استیلای مغول بر بخشهای خاوری بلاد عرب، ارابهٔ دشتی یا به اصطلاح مورخان عرب ارابهٔ ترکی نیز در این سرزمینها رواجی محدود یافت. در ۷۲۱ق آنگاه که خاتون طُغای از خاتونهای متنفذ مغول قصد داشت از شام به سفر حج رود، امیر ارغون نایب شام دستور داد تا ۸ ارابه «به رسم بلاد ترک» برای این سفر فراهم آوردند (نک: مقریزی، ۲(۱)/۲۳۲). در واپسین سالهای حکومت ممالیک بر مصر، در تدارک لشکری که در ۹۲۲ق/۱۵۱۶م از مصر برای جنگ با سلیم اول سلطان عثمانی فرستاده شد، ۱۰۰ ارابهٔ چوبی وجود داشت که هر یک با یک جفت گاو کشیده می‌شد (نک: ابن‌ایاس، ۱۳۴/۵).

به این نکته نیز باید اشاره کرد که در میان برخی از عرب زبانان معمول بوده است که صورت فلکی مشهور به دب اکبر را «عجله» [ارابه] می‌خوانده‌اند (نک: دوزی، II/98).

ارابه‌در آسیای‌صغیر: در سرزمین‌آسیای‌صغیر هم‌در روزگاران باستانی و هم در عصر بیزانسی انواع ارابه کاربرد داشته است؛ اما در حوزهٔ تمدن اسلامی نشان از ارابه‌های آسیای صغیر را نخست در دوره‌ای می‌یابیم که بخش ساحلی در جنوب شرقی این شبه‌جزیره با عنوان ولایت «ثغور شام» یا «عواصم» به جهان اسلام پیوسته بود. بجز نمونهٔ یاد شده دربارهٔ به کارگیری ارابه برای حمل احمد بن طولون از انطاکیه به مصر، باید به گزارش مسعودی در سدهٔ ۴ق اشاره کرد، مبنی بر اینکه در ثغور شام از ارابه‌هایی بزرگ استفاده می‌شد که گاوان نر آنها را می‌کشیدند (۴۳۶/۱).

در عصر اقتدار یافتن حکومت عثمانی در آسیای صغیر، گزارشهایی از کاربرد گستردهٔ ارابه برای حمل توپ دیده می‌شود؛ در جریان حصر قسطنطنیه [استانبول کنونی] توسط سلطان محمد فاتح که به فتح آن شهر در ۸۵۷ق/۱۴۵۳م انجامید، و نیز در لشکرکشی همو به سمت خاور برای جنگ با آق قویونلو سخن از توپهایی رفته است که بر ارابه سوار بوده‌اند (برای منابع، نک: اپشیرلی، 243).

اگرچه رواج ارابهٔ توپ کش در سراسر عهد عثمانی ادامه داشته است، اما کاربرد ارابه در بارکشی غیر جنگی بسیار محدود، و منحصر به مسافرتهای کوتاه بوده است (نک: همانجا). در نقل مسافر نیز ارابه تنها در مواردی خاص چون حمل بیماران یا برخی تشریفات درباری به کار می‌رفته است؛ مانند آنکه سلطان بایزید دوم به هنگام استعفای خود در ۹۱۸ق/۱۵۱۲م برای ترک پایتخت و رفتن به اقامتگاه جدید خود از ارابه استفاده کرد. در این مراسم استعفا که با تشریفات خاصی صورت گرفت، سلطان سلیم پسر و جانشین بایزید به عنوان ادای احترام تا دروازهٔ شهر پیاده به دنبال ارابه حرکت می‌کرد (نک: هامر پورگشتال، II/365؛ نیز ردنسون، «دربارهٔ ارابه»، 275).

سلطان سلیمان قانونی آنگاه که در ۹۷۳ق/۱۵۶۶م برای واپسین لشکرکشی خود حرکت می‌کرد، با آنکه سخت بیمار بود، ترجیح داد به هنگام گذشتن از استانبول سوار بر اسب باشد، اما در دشتِ «داوود پاشا» ناچار شد بر ارابه سوار شود و حتیٰ زمانی که با وزیران خود گفت‌وگو می‌کرد ارابه را ترک نمی‌گفت. این ارابه ۴ چرخ داشت و با چندین اسب کشیده می‌شد (نک: هامرپورگشتال، III/439؛ نیز ردنسون، همانجا). گفتنی است که برخی ارابه‌های سفارشی ساخته و تزیین شده نیز برای‌برگذاری مراسم ازدواج در دربار به کار می‌رفتند (نک: همان، 276) و گاه نیز ارابه‌ها برای سفر مأموران مخصوص ابلاغ فرمانهای دولتی کاربرد داشته‌اند (نک: اپشیرلی، همانجا).

بوسبِک[1] که در اواسط سدهٔ ۱۰ق از آسیای صغیر دیدن کرده، به این نکته اشاره کرده‌است که در میان قبایل کوچندهٔ ساکن در آن منطقه استفاده از ارابه و حتیٰ مسکن گرفتن در آن به شیوهٔ رایج در دشتهای آسیای مرکزی معمول بوده است (نک: همانجا).

صنف ارابه‌سازان در ۱۰۴۸ق/۱۶۳۸م در استانبول ۴۰ عضو داشت که دارای ۱۵ دکان بوده‌اند (نک: اولیا چلبی، ۶۲۸/۱). فقدان سرعت کافی در ارابه‌ها این ضرب المثل عثمانی را پدید آورده‌است که «با ارابه خرگوش شکار نتوان کرد» (نک: قدری، ۴۹/۱).

ارابه‌در ماوراءالنهر و خوارزم: ماوراءالنهر و خوارزم در واقع

1. Busbeck

در شمار باستانی‌ترین بومهای تمدن ایرانی هستند و شواهد گوناگون باستان شناختی و زبان شناختی بر رواج کاربرد ارابه در آن سرزمینها در روزگاران پیش از اسلام دلالت دارد (نک‍ : بخش نخست مقاله). به نقل بارتولد (ص 406) و ردنسون (همان، 273)، در آستانۀ فتح منطقه به دست مسلمانان، بر پایۀ تاریخ رسمی چینی سلسلۀ تانگ در میان مردم مغرب [باختر چین] تنها خوارزمیان بودند که گاو را به ارابه می‌بستند، اما باید توجه داشت که این برداشت از نظر جغرافیایی در صورتی صحیح می‌تواند باشد که بر طبق نظریۀ جمعی از محققان نام کانگ کیو در آثار کهن چینی تعبیری از سرزمین خوارزم تلقی گردد، در صورتی که گروهی دیگر آن را به مناطقی در شرق خوارزم بازگردانده‌اند (نک‍ : تولستوف، 220,292؛ گومیلف، 218,291؛ نیز هد، ازبکستان).

اگرچه شمار شواهد تاریخی از رواج ارابه در ماوراءالنهر و خوارزم در چند سدۀ نخستین اسلامی فراوان نیست، اما نمونه‌های موجود از دوره‌های گوناگون پایدار بودن این رواج را می‌نماید. از نخستین نمونه‌ها یکی آن است که در جنگ معاذ بن مسلم امیر عرب با سپیدجامگان در ماوراءالنهر، معاذ از عراده‌های منجنیق کش استفاده کرده است (نک‍ : نرشخی، ۹۸).

در ترجمۀ *تفسیر طبری* فراهم آمده در عهد امیر منصور سامانی (حک‍ ۳۵۰-۳۶۵ق) در شرح داستان شهادت جرجیس آمده است که چگونه فرمانروای جبار «جرجیس را بفرمود تا به زمین دوختند و گردونها بیاوردند و هر چه بدان شهر کارد و شمشیر بود بدان گردونها بستند و آن هنگام جرجیس را بدان عذاب کردند تا همۀ اندامهای او لخت لخت گشت» (۳/۷۰۱-۷۰۲). در تحلیل این داستان باید خاطر نشان کرد که هرچند موضوع داستان جرجیس دارای ریشه‌ای بومی در منطقه نیست، اما ظرافت پرداخت آن، به ویژه در مقایسه با ابهام تصویر ارابه در داستانهای مشابه در خراسان (نک‍ : سطور پیشین)، می‌تواند اشاره‌ای به آشنایی پردازندگان ماوراءالنهری این متن با گردونه و به طور خاص در این داستان با گردونه‌های جنگی بوده باشد.

بر پایۀ گزارش نرشخی در اوایل سدۀ ۴ق در بخارا محله‌ای با عنوان «محلۀ گردون کشان» وجود داشته است (ص ۱۳۰)؛ این اطلاعی است که به رغم کوتاهی عبارت و تعلق آن به مقطعی خاص از تاریخ، در مقام تحلیل می‌تواند رواج گستردۀ ارابه در امور غیر جنگی، در بارکشی و شاید مسافربری را در دوره‌ای از تاریخ منطقه آشکار سازد. آنچه باید به گزارش نرشخی علاوه گردد، اشارتی در تألیف طبی اسماعیل جرجانی با عنوان *ذخیرۀ خوارزمشاهی* است که در ۵۰۴ق در محیط خوارزم گرد آمده است؛ وی ضمن اشاره به «گردون کشان» به عنوان صنفی از اصناف، یادآور می‌شود که اینان «چوب گردون... را به روغن چرب کنند تا حرکت آن به نرمی بود» (نک‍ : *لغت نامه*، ذیل گردون کش).

دربارۀ استفادۀ ماوراءالنهریان از ارابه‌های غیر جنگی و نیز از عراده‌ها یا ارابه‌های منجنیق‌کش در عملیات جنگی به سبک کهن در عصر مغول، هنوز منابع کافی در دست نیست، اما با توجه به وجود گزارشهایی از عصر تیموری و عصر شیبانی گزافه نیست اگر فرض شود که این زنجیره گسسته نشده است.

در سخن از امیر تیمور (حک‍ ۷۷۱-۸۰۷ق) و لشکرکشیهای وی بارها به کاربرد ارابه اشاره شده است (نک‍ : شرف‌الدین، گ ۲۸۳ب، ۴۶۸ب)، اگرچه توضیحاتی دربارۀ جزئیات آن داده نشده است. در اوایل سدۀ ۱۰ق در جریان جنگهای میرزا ظهیرالدین بابر امیر تیموری یادی از ارابه‌های توپ کش دیده می‌شود که با ارابه‌های مشابه در آن زمان در قلمرو عثمانی قابل مقایسه است. در کتاب *بابرنامه* که در واقع خاطرات میرزا بابر به قلم خود اوست، از اینگونه ارابه‌ها با تعبیر «ضرب زن لیق ارابه‌لری» آمده است (گ ۲۳۶ب؛ نیز برای ارابه‌های حامل توپهای ضرب زن در عثمانی، نک‍ : اپشیرلی، 243). همچنین در طی همان سالها در جریان جنگهای محمدخان شیبانی در ماوراءالنهر سخن از ارابه‌های پرشمار بارکش به میان آمده است که برای حمل غلات به منظور تدارک خوراک سپاهیان استفاده می‌شده‌اند (نک‍ : فضل‌الله، ۹۱-۹۲).

در سفرنامه‌های سدۀ ۱۳ق/۱۹م بازتاب کاربرد روزمرۀ ارابه در ماوراءالنهر و خوارزم به صورت آشکاری دیده می‌شود. رضا قلی خان هدایت در گزارش سفر خود به خوارزم در وصف شهر خیوه آورده است که در آنجا میدانهای بزرگی وجود دارد که محل اجتماع ارابه کشان [در متن به مسامحه: عراده کشان] است و زیاده از ۱۰ هزار ارابۀ به اسب بسته برای بارکشی و سواری همگان در آن مهیاست (ص ۸۶). همچنین باید به یادداشتهای سفر کستنکو (ص ۲۱۲) مأمور روسی در منطقه اشاره کرد که در وصف ویژگیهای مشترک شهرهای اصلی آسیای مرکزی یادآور می‌شود که کوچه‌های مهم به نحوی ساخته شده‌اند که ارابه‌های دوچرخ بومی بتوانند در آن تردد نمایند و برای سهولت آمد و شد راههای اصلی شهر را سنگفرش می‌کنند.

بر پایۀ تحقیقات باستان شناختی در ترکستان، در این منطقه دو گونۀ متمایز از ارابه رواج داشت: نخست ارابۀ متداول در خوارزم و کاشغر که سورچی در درون ارابه قرار گرفته، با لگامی که در دست دارد، چارپا را می‌راند. گونۀ دیگر ارابۀ رایج ترکستانی مشهور به ارابۀ خوقند است که در راندن آن سورچی بر جلوگاه اسب نشسته، پاهای خود را بر انتهای مال‌بند می‌گذارد و با لگامی کوتاه چارپا را راه می‌برد (نک‍ : بارتولد، 407؛ ردنسون، «دربارۀ ارابه»، 275).

ارابه در دشتهای آسیای مرکزی: دشتی که در اینجا مراد از آن کمربند استپی کشیده شده از اقصیٰ نقاط آسیا تا اروپای شرقی است، اگرچه از سده‌های نخست اسلامی زمینه‌ای برای نفوذ محدود اسلام بوده است، اما به طور مشخص پس از اسلام آوردن ازبک خان فرمانروای اردوی زرین (حک‍ ۷۱۲-۷۴۱ق) به عنوان بخشی از سرزمینهای اسلامی شناخته شده است.

این منطقه در سده‌های پیش از میلاد مدتها زیستگاه سکاها بوده است؛ مقایسۀ گزارش مورخان یونانی مبنی بر اینکه سکاها چنان در

زندگی خود به ارابه وابستگی داشتند که ارابه عملاً مسکن آنان بود (برای منابع، نک: ردنسون، همان، 273). رواج چنین شیوه‌ای در عصر مغول، نشان می‌دهد که ساکنان دشت در اعصار بعدی تا چه حد در شیوه‌های زندگی به سکاها نزدیک بوده‌اند. به هر روی، این شیوه را نمی‌توان به سادگی یک شیوهٔ سکایی تلقی کرد و چنین پنداشت که مغولان کوچنده پس از انتقال به این سرزمین، این روش استفاده از ارابه را فرا گرفته باشند؛ چه در منابع مغولی مستقل شواهدی بر معمول بودن مساکن یا به اصطلاح یورتهای سوار بر ارابه در مغولستان در عهد ظهور چنگیز دیده می‌شود (نک: «تاریخ سری...[1]»، 2، جم؛ نیز برای کاربردهای متنوع ارابه میان مغولان، نک: رشیدالدین، ۱۵۴/۱، ۶۷۱، ۸۳۰/۲، ۸۳۱؛ برای برخی ویژگیهای فنی، نک: همو، ۳۹۰/۱، ۵۷۵).

افسانهٔ باستانی «اوغوزخان» اگرچه یک منبع تاریخی تلقی نمی‌گردد، اما از آنجا که فرهنگ کوچندگان دشت در دوره‌های پیش از سدهٔ ۳ق در آن بازتاب یافته است، در بررسی پیشینهٔ تمدنی این منطقه می‌تواند به عنوان منبعی مهم به کار آید. در متن کهن *اوغوزنامه* (ص 52-53) که افسانهٔ زندگی اوغوزخان و جنگهای فاتحانهٔ او روایت شده، چنین آمده است که به دنبال فتوح پی در پی، سپاهیان اوغوز خان را حمل غنایم بسیار دشوار گشت؛ در این اثنا خردمندی کارآزموده به نام بارماقلیق جوسن بیلیک به ابتکار خود ارابه‌ای ساخت و چون ساختهٔ او مقبول افتاد، ارابه‌هایی بسیار ساخته شد تا غنایم را بر آنها نهادند. طبق افسانه بر پایهٔ واژهٔ «کانگ» که رسانندهٔ مفهوم چرخ و ارابه بود، به بارماقلیق لقب «کانگلیک/قانقلیق[یعنی منسوب به کانگ]» داده شد و از آن پس نسل آن مرد به قانقلیق/قنقلی شهرت یافتند (نیز برای نقل داستان، نک: رشیدالدین، ۵۲/۱-۵۳؛ ابوالغازی، ۱۷-۱۸؛ برای بررسی اشتقاقی واژه، نک: بارتولد، 407؛ ردنسون، همان، 274).

به هر تقدیر، در دورهٔ مغول جهانگردانی که از دشت و سرزمینهای مجاور آن دیدن کرده‌اند، همچون چانچون، پلانو کارپینی، روبروک، مارکوپولو و ابن‌بطوطه به جایگاه ارابه در زندگی روزمرهٔ مردم اشاره داشته‌اند، اما هیچ یک از آنان در توضیحات فنی با ابن‌بطوطه برابری نمی‌کنند (نک: بارتولد، همانجا). گفتار ابن‌بطوطه در بارهٔ ارابه همچنین از این نظر حائز اهمیت است که به عنوان نخستین نمونهٔ کاربرد واژهٔ معرب «عربه» در یک متن عربی شناخته می‌شود (نک: بارتولد، نیز ردنسون، همانجاها).

ابن‌بطوطه در بحث خود در باب کریمه، ارابه‌ای را وصف می‌کند که ۴ چرخ داشته، و با دو چارپا یا بیشتر کشیده می‌شده است. برای کشیدن این ارابه‌ها از اسب، گاو یا شتر استفاده می‌شد و بر روی آن یورتی [اتاقکی] حمل می‌شد که محل قرار گرفتن مسافر بود و سورچی بر پشت یکی از چارپایان می‌نشست و ارابه را هدایت می‌کرد. ابن‌بطوطه خود فاصلهٔ سرای تا خوارزم، یعنی دو مرکز اصلی اردوی زرین را سوار بر چنین ارابه‌ای طی کرده بوده است (نک: ابن‌بطوطه، ۳۲۳-۳۲۴، ۳۵۶، ۳۵۹). ردنسون در بارهٔ ارابهٔ وصف شده توسط ابن‌بطوطه بر آن است که این وسیله با ارابه‌های معمول در آسیای مرکزی تفاوت داشته، و نوعی گاری بوده است که احتمالاً یک مال‌بند داشته، و به وسیلهٔ یوغی از نوع قدیمی با فشار بر گردن کشیده می‌شده است؛ وی اعتقاد دارد که این ارابه‌ها از همان دست بود که در دورهٔ ماقبل تاریخ در حوزهٔ دانوب و ناحیهٔ اوکراین ساخته شده بود (نک: «دربارهٔ ارابه»، 274؛ نیز نک: BSE³, II/475).

روبروک در سفرنامهٔ خود از یورتهای ارابه‌ای بزرگ یاد کرده که درازای آنها گاه به ۳۰ پا می‌رسیده، و با دو ردیف از گاوان، هر ردیف مرکب از ۱۱ رأس کشیده می‌شده است (نک: بارتولد، 408؛ ردنسون، همانجا). مارکوپولو نیز در سخن از یورتهایی که مأمن زنان و کودکان بوده‌اند، آنها را دارای دو چرخ دانسته که با نیروی گاوان یا شتران کشیده می‌شده‌اند؛ او در وصف پوشش بالایی این یورتها می‌گوید حفاظت آن به اندازه‌ای است که یک روز باران پیاپی برای ارابه‌نشینان مشکلی پدید نمی‌آورد (نک: «سفرنامه...[2]»، 124؛ نیز برای اطلاعات فنی دقیق‌تر، نک: مارسدن، 124، حاشیهٔ 1). در منابع مربوط به وقایع عصر تیمور نیز، هم از ارابه‌های جنگی سپاهیان دشت قپچاق (نک: شرف‌الدین، گ ۲۷۳ الف، ۲۷۴ب) و هم ارابه هایی که یورت بوده، و از آن به «کوترمه» تعبیر شده (همو، گ ۲۲۳ الف)، سخن آمده است.

بر پایهٔ تحلیل ردنسون، در دشتهای آسیای مرکزی پس از سدهٔ ۹ق ارابه با روند منسوخ شدن تدریجی شیوهٔ کوچندگی رونق خود را از دست داده است. ارابه‌های سده‌های اخیر در این منطقه معمولاً دارای دو چرخ پره‌دار بزرگ به قطر ۲ تا ۲/۳۰ متر بودند که کف آنها از بوریا ساخته می‌شد و روی آن پوششی وجود داشت که به گونه‌های مختلف تزیین می‌شد. ارابه با نیروی یک اسب یا چارپایی دیگر کشیده می‌شد که با دو مال‌بند به ارابه بسته شده بود. غالباً یکی از چرخها با محور درگیر بوده، و دیگری به طور آزاد بر روی محور می‌چرخیده، و این ویژگی موجب سهولت در گردش بوده است. به علت بلندی نسبتاً زیاد از سطح زمین، این ارابه‌ها برای عبور از ناهمواریها و نیز رودهای در حال طغیان کارآیی کافی داشتند (نک: «دربارهٔ ارابه»، 275-274: تحلیل و منابع).

در بارهٔ یورتهای ارابه‌ای در مناطق گوناگون دشت در سفرنامه‌های متأخر نیز می‌توان اطلاعاتی یافت؛ از جمله در سدهٔ ۱۷م تاورنیه در وصف زندگی کوچندگان نوقای در ماوراء قفقاز یاد آور شده که ارابه به منزلهٔ خانهٔ آنهاست؛ ارابه‌های پسران از جهاتی متمایز از ارابه‌های دختران است و در ارابه‌های زنان همه نوع ملزومات پیش بینی شده است (ص ۳۵۲-۳۵۳؛ نیز نک: بارتولد، همانجا). به طور کلی چنین می‌نماید که این نوع مسکنهای ارابه‌ای بیش از هر جا بقای خود را در حوزهٔ ولگا و در قفقاز شمالی و حتیٰ در میان تاتارهای منطقهٔ بالکان حفظ کرده باشند (نک: همانجا؛ اپشیرلی، 243).

مآخذ: *آنندراج*، محمد پادشاه، تهران، ۱۳۵۵ش؛ آوی، حسین، ترجمه و تحریر

1. *The Secret History...* 2. *The Travels...*

محاسن اصفهان مافروخی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸ش؛ ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، قاهره، ۱۳۰۰ق؛ ابن ایاس، محمد، *بدائع الظهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن بطوطه، *رحلة*، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، به کوشش علی سویم، آنکارا، ۱۹۶۸م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۴۸-۱۹۵۱م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، قاهره، ۱۹۲۴م؛ ابوالغازی بهادر خان، *شجرهٔ ترک*، به کوشش دمزون، سن پترزبورگ، ۱۸۷۱م؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ اسدی طوسی، علی، *گرشاسب نامه*، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اولیا چلبی، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بابر، ظهیرالدین محمد، *بابر نامه*، به کوشش بوریج، لندن، ۱۹۷۱م؛ *بهار عجم*، تیک‌چندبهار، لکهنو، ۱۳۳۴ش؛ تاورنیه، ژان باتیست، *سفرنامه*، ترجمهٔ ابوتراب نوری، تهران، کتابخانهٔ سنایی؛ *ترجمهٔ تفسیر طبری*، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ ثعلبی، احمد، *عرائس المجالس*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین؛ خلیل بن احمد، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۸۱م؛ راغب اصفهانی، حسین، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، به کوشش ندیم مرعشلی، بیروت، ۱۹۳۲م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ زمخشری، محمود، *مقدمة الادب*، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۴۳ش؛ سورآبادی، عتیق، *قصص قرآن مجید*، برگرفته از تفسیر او، تهران، ۱۳۴۷ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفر نامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عکاشه، ثروت، *التصویر الفارسی و الترکی*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ *عهد عتیق*؛ *العیون و الحدائق*، به کوشش نبیله عبدالمنعم داود، بغداد، ۱۳۹۲ق؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش ژول مول، تهران، ۱۳۵۴ش؛ فضل‌الله بن روزبهان، *مهمان نامهٔ بخارا*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ قدری، حسین کاظم، *تورک لغتی*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، الموسسة المصریة العامه؛ کستکو، آ.ف.، «طوایف آسیای مرکزی»، ترجمهٔ مادروس، *یادیار*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ «کلیله و دمنه»، ضمن *آثار ابن‌المقفع*، بیروت، ۱۴۰۹ق؛ کندی، محمد، *الولاة و القضاة*، به کوشش روون گست، لیدن، ۱۹۰۸م؛ کوتزبوئه، موریس، *مسافرت به ایران*، ترجمهٔ محمود هدایت، تهران، ۱۳۳۲ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ مرزبان بن رستم، *مرزبان نامه*، تحریر فارسی از سعدالدین وراوینی، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، قاهره، ۱۹۴۱م؛ ملکم، جان، *تاریخ ایران*، ترجمهٔ اسماعیل حیرت، بمبئی، ۱۳۰۳ق؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ نیبور، کارستن، *سفرنامه*، ترجمهٔ پرویز رجبی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ هدایت، رضاقلی خان، *سفارت نامهٔ خوارزم*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Barthold, V.V., «O kolesnom i verkhovom dvizhenii v Sredneĭ Azii», *Sochineniya*, Moscow, 1966, vol. IV; BSE[3]; Crum, W.E., *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1972; Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden, 1881; Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown, Oxford, 1906; Gumilev, L.N., *Drevnie tyurki*, Moscow, 1967; Hammer-Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, 1963; İpşirli, M.,«Araba», *Türkiye diyanet vakfı Islâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1991, vol.III; İpşiroğlu, H.S., *Masterpieces From The Topkapi Museum, Paintings and Miniatures*, London, 1980; Marsden, W., notes on *The Travels* ... (vide: ibid); *Oguz-name*, ed. A. M. Shcherbak, Moscow, 1959; Rodinson, M., «'Adjala», EI[2], vol.I; id, « Sur l'araba», JA, 1957, vol. CCXLV; *The Secret History of the Mongols*, tr. F.W. Cleaves, Harvard/London, 1982; Tolstov, S.P., « La Chorasmie antique», ed. R. Ghirshman, *Artibus Asiae*, 1953, vol. XVI; *The Travels of Marco Polo*, tr. W. Marsden, ed. Th. Wright, London/New York, 1946; Wolff, F., *Glossar zu Firdosis Schahname*, Berlin, 1935.

بخش تاریخ

اِرادَت، در لغت، مصدر باب افعال از ریشهٔ «رَوَدَ» به معنی خواستن، میل و قصد و آهنگ است (ابن‌منظور، مادهٔ رود؛ صفی‌پوری، ۴۸۳/۲).

ارادت (اراده) در کلام، فلسفه و علم‌النفس معانی و کاربردهای خاص دارد (نک: هـ د، اراده)، اما در اصطلاح صوفیه، عبارت است از استیلای حال یقین بر دل سالک، و شور و شوق قلبی در آغاز سیر و سلوک برای وصول به مقصود، و همچنین عزم ورود به طریق عرفان، گردن نهادن مرید به فرمان مراد، و محو ارادهٔ سالک در ارادهٔ حق (قشیری، ۲۰۱-۲۰۲؛ هجویری، ۱۹۸، ۳۲۱؛ عین‌القضات، *تمهیدات*، ۱۹، ۳۱، *نامه‌ها*، ۲۷۲/۱؛ روزبهان، ۳۱؛ ابن عربی، «اصطلاح...»، ۲، *الفتوحات*...، چ قاهره، ۲۳۳/۱۳-۲۳۴؛ عبدالرزاق، ۷؛ تهانوی، ۵۵۴/۱-۵۵۶). به گفتهٔ ابن‌سینا در مبحث مقامات عارفان در *اشارات*، ارادت «حالتی است که در نتیجهٔ شوق و رغبت به چنگ زدن در ریسمانی استوار بر کسی که به یقین برهانی بصیر و بینا شده، و یا بر کسی که نفسش به عقد ایمانی آرامش یافته است، عارض شود، و نهان و دل او به سوی عالم قدس در حرکت آید، تا اینکه از رَوْح و لذت اتصال برخوردار شود» (۴۴۵/۱-۴۴۶). عبّادی، اهمیت ارادت را در طریقت همچون لزوم نیت در شریعت دانسته، و سلوک بی ارادت را بی فایده شمرده است (ص ۴۶).

صوفیه در مبحث ارادت بیشتر به دو آیهٔ «وَلا تَطْرُدِ الَّذینَ یَدْعونَ رَبَّهُمْ بِالْغَداةِ وَ الْعَشیِّ یُریدونَ وَجْهَهُ» (انعام/۶/۵۲) و «وَاصْبِرْ نَفْسَکَ مَعَ الَّذینَ یَدْعونَ رَبَّهُمْ بِالْغَداةِ وَ الْعَشیِّ یُریدونَ وَجْهَهُ» (کهف/۱۸/۲۸) استناد جسته‌اند (نک: قشیری، ۲۰۱؛ میبدی، ۳۷۲/۳؛ عبدالقادر، ۱۷۶).

از تعاریفی که صوفیه دربارهٔ ارادت آورده‌اند، چنین برمی‌آید که آن را کیفیتی شبیه به احوال ــ که در طی مراحل سلوک بر سالک عارض می‌شود ــ تصور می‌کرده‌اند. چنانکه قشیری، حقیقت ارادت را «نهوض القلب فی طلب الحق» دانسته است (ص ۲۰۲؛ نیز قس: کلابادی، ۱۴۰؛ مستملی، ۱۶۹۹/۴-۱۷۰۰؛ عبادی، ۴۵).

گروهی نیز ارادت را در شمار مقامات آورده‌اند، از جمله، خواجه عبدالله انصاری، در *صد میدان* (ص ۲۰) آن را میدان پنجم و بعد از میدان فتوت آورده، و در *منازل السائرین* (ص ۱۱۲) منزل ۴۳ از منازل سلوک برشمرده است (نیز قس: سهروردی، ۷۴؛ نسفی، *الانسان*...، ۹۵، ۱۱۲، «مقصد...»، ۲۱۵؛ ابرقوهی، ۴۸۷، که تصوری نزدیک به مفهوم مقامات از آن داشته‌اند).

به گفتهٔ اسفراینی، ارادت ثمرهٔ محبت است و معرفت ثمرهٔ ارادت، و انتهای مقام ارادت، ابتدای مقام ولایت (ص ۱۳، ۳۲، ۸۲، ۱۱۸). برخی از صوفیه، ارادت را با مرتبهٔ همت مقایسه کرده، و همت را برتر و والاتر از ارادت دانسته‌اند، بدین‌معنی که همت حالِ مرادِ محبوب است و ارادت صفت محبّ؛ اهل ارادت در طلب مراد زنده‌اند، ولی اهل همت، در طلب مراد می‌میرند (باباطاهر، ۵۲۴؛ «شرح کلمات...»، ۵۲۵). عطار به نقل از ابن عطاء آدمی گوید: آن کس که نخستین مدخل او همت

است، به خدا می‌رسد و آن‌کس که نخستین مدخل او ارادت، به آخرت می‌رسد (ص ۴۹۱).

مراتب و درجات ارادت: برخی مراتب و درجات ارادت را از میل تا عشق، در ۹ مظهر برشمرده‌اند: ۱. میل، ۲. ولع، ۳. صبابه، ۴. شغف، ۵. هویٰ، ۶. غرام، ۷. حب، ۸. ود، ۹. عشق (گیلانی، ۵۳/۱؛ تهانوی، ۵۵۵/۱-۵۵۶).

علاوه بر آن ارادت در اشخاص مختلف برحسب احوال آنان اشکال گوناگون دارد. چنانکه خواجه عبدالله انصاری ارادت سالکان را در چند مرتبه دانسته که نخستین مرتبهٔ آن ارادت عوام و آخرین مرتبه، ارادت خاصان است (چند سطر...، ۳۷۴). میبدی نیز ارادت را در سیر و سلوک بر ۴ گونه تقسیم کرده است: ۱. ارادت آشفتگان، ۲. ارادت غریبان، ۳. ارادت بیدلان، ۴. ارادت مشتاقان (۳۷۳/۳؛ نیز نک: خواجه عبدالله، *صد میدان*، همانجا؛ عبادی، ۴۷-۴۹؛ ابن عربی، «اصطلاح»، ۲؛ نویا، ۲۵۴).

ارادت مرید و شرایط آن: در معنی لغوی، مرید یعنی کسی که دارای اراده است، اما در عرف صوفیه مرید کسی است که مجرد از ارادهٔ خود باشد (قشیری، ۲۰۱؛ هجویری، ۱۹۸؛ ابن عربی، *الفتوحات*، چ قاهره، ۲۳۳/۱۳، چ بولاق، ۶۸۷/۲؛ نیز نک: هد، مرید).

هرگاه خداوند به بنده‌ای از بندگان عنایت و توجه داشته باشد، محبت الٰهی به صفت ارادت در دل او تجلی می‌کند و درد طلب در او حاصل می‌شود (اسفراینی، ۱۳؛ نیز نک: غزالی، محمد، ۶۶/۳). ارادت خداوند به عابدان سالک موجب ارادت آنان به خداوند است، و بدین‌سان مرید در حقیقت مراد، و مراد مرید می‌شود. مرید تا همهٔ اراده‌ها را از خویشتن ساقط نکند، ارادت او به خداوند درست نشود. مراد نیز چون به حق رسید، همهٔ ارادتها از او ساقط می‌شود. به هرحال شرط ارادت چه در مرید، چه در مراد، اسقاط اراده است، و اینکه ابن خلدون (ص ۳۷) مرید را در ارادتش مجبور دانسته نه مختار، ناظر به این نکته است. در نظر کلابادی (ص ۱۴۰) مرید کسی است که مجاهدات او سابق بر کشف و شهود اوست، اما مراد، اگر جذبهٔ الٰهی او را به سوی خود کشد، کشف و شهودش سابق بر مجاهدات او خواهد بود و پس از کشف به مجاهدت روی خواهد آورد (نیز نک: مستملی، ۱۶۹۹/۴-۱۷۰۴، ۱۷۰۷). ارادت همچون بذری است که باید با تعلیم و ارشاد شیخی کامل در دل سالک پرورش یابد (نک: نجم‌الدین، ۲۵۵؛ عبدالصمد، ۳۸۷/۱).

«هرچه طالب سالک در ارادت کامل‌تر شود، دل او نور ولایت را قابل‌تر می‌شود» (علاءالدوله، ۲۳۸؛ نیز نک: نسفی، همانجا). به‌گفتهٔ ابن سینا (۴۴۷/۱-۴۴۸) وقتی که ارادت و ریاضت، مرید را به جایی رساند، از مشاهدهٔ نور حق خلسه‌هایی او را دست می‌دهد که همچون پرتو برق به سوی او می‌درخشند و سپس خاموش می‌شوند (نیز قس: غزالی، احمد، ۵۵).

چون محبت الٰهی بر دل سالک مستولی شود، صدق ارادت، او را حاصل می‌شود و صدق ارادت همهٔ حجابها و موانع را از میان او و خداوند برمی‌دارد (سراج، ۲۰۶؛ قشیری، ۲۰۳؛ عطار، ۴۸۰؛ ابن عربی، همانجا؛ شعرانی، ۱۳۰/۱، ۱۵۴).

اما صدق و صحت ارادت، دارای شروطی است، همچون پرهیز از هر چیز که مانع وصول به حق باشد. مرید باید حتیٰ از نفس خود که از جملهٔ اینگونه موانع است، دوری گزیند؛ اما این بدان معنا نیست که به کلی از خلق جدا شود و در تجرد و انزوا به‌سر برد، بلکه باید در میان خلق و با مردمان زندگی کند، لیکن در باطن از کلیهٔ تعلقات وارسته و جدا باشد و در عین حفظ ظواهر، در باطن، خود را از بندهای غفلت و شهوت رها سازد، تا ارادت او قرین صحت و صدق گردد. دیگر از موانع حصول غرض، یکی ضعف ارادت، دیگر عجز مرید، و نیز امتناع مراد است (باباطاهر، ۵۲۰؛ قشیری، ۲۰۱؛ «شرح کلمات»، ۵۲۰-۵۲۱؛ نیز نک: جنید، ۴۷؛ غزالی، محمد، همانجا؛ عبادی، ۴۶) و به گفتهٔ عبادی «شرط ارادت، دنیا باختن است، آنگه تن به خدمت سپردن است، آنگه جان به مطلوب دادن، آنگه از اطماع دو جهانی فارغ بودن است، که هرکه در این طریقت در مقابلهٔ ارادت چیزی جوید، آن تجارت باشد نه ارادت» (ص ۵۰؛ نیز نک: عزالدین، ۱۰۷-۱۰۸). مرید باید مطیع کامل مراد، و بر رعایت خواسته‌های او ثابت قدم باشد و چیزی جز خواستهٔ او نخواهد («شرح کلمات»، ۵۲۳). ارادت شرط لازم سلوک است و بر مرید واجب است تا هنگامی که به مراد خود نرسیده است، باطن را از ارادت خالی نکند (سهروردی، ۹۵) و هرگاه که ارادت به سبب وصول یا به سبب علم به امتناع وصول منقطع شود، سلوک نیز منقطع می‌شود (نصیرالدین، ۱۲۴).

مآخذ: ابرقوهی، ابراهیم، *مجمع البحرین*، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ابن خلدون، *شفاء السائل لتهذیب المسائل*، به‌کوشش اغناطیوس عبده خلیفه یسوعی، بیروت، ۱۹۵۹م؛ ابن سینا، *اشارات و تنبیهات*، ترجمهٔ حسن ملکشاهی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ابن عربی، محمد، «اصطلاح الصوفیة»، *رسائل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ همو، *الفتوحات المکیة*، بولاق، ۱۲۹۳ق؛ همو، همان، به‌کوشش عثمان یحییٰ و ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ ابن منظور، *لسان*؛ اسفراینی، عبدالرحمان، *کاشف الاسرار*، به‌کوشش هرمان لندلت، تهران، ۱۹۸۶م؛ باباطاهر، «کلمات قصار»، *شرح احوال و آثار و دو بیتیهای بابا طاهر*، به‌کوشش جواد مقصود، تهران، ۱۳۵۴ش؛ تهانوی، محمداعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به‌کوشش محمد وجیه و دیگران، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جنید بغدادی، *رسائل*، به‌کوشش علی حسن عبدالقادر، لندن، ۱۹۶۲م؛ خواجه عبدالله انصاری، چند سطر از *علل المقامات*، همراه *منازل السائرین* (هم)؛ همو، *صد میدان*، به‌کوشش قاسم انصاری، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، *منازل السائرین*، به‌کوشش روان فرهادی، کابل، ۱۳۵۵ش؛ روزبهان بقلی، *مشرب الارواح*، به‌کوشش نظیف محرم خواجه، استانبول، ۱۹۷۳م؛ سراج طوسی، عبدالله، *اللمع فی التصوف*، به‌کوشش ر.ا. نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سهروردی، عبدالقاهر، *آداب المریدین*، ترجمهٔ عمر بن محمد بن احمد شیرکان، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ «شرح کلمات قصار باباطاهر»، منسوب به عین القضات همدانی، همراه *شرح احوال* ... (نک: هم ، باباطاهر)؛ شعرانی، عبدالوهاب، *الانوار القدسیة*، به‌کوشش طه عبدالباقی سرور و محمد عید شافعی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۸م؛ صفی‌پوری، عبدالرحیم، *منتهی الارب*، تهران، ۱۳۷۷ق؛ عبادی، منصور، *التصفیة فی احوال المتصوفة*، به‌کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ عبدالرزاق کاشانی، *اصطلاحات الصوفیة*، لاهور، ۱۹۸۱م؛ عبدالصمد همدانی، *بحر المعارف*، به‌کوشش حسین استاد ولی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ عبدالقادر گیلانی، *الغنیة لطالبی طریق الحق*،

قاهره، مطبعهٔ محمدعلی صبیح؛ عزالدین کاشانی، محمود، *مصباح الهدایه*، به‌کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، به‌کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ علاءالدولهٔ سمنانی، احمد، «فی الولایات و ماینا سبها»، *مصنفات فارسی*، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ عین القضات همدانی، عبدالله، *تمهیدات*، به‌کوشش عفیف عسیران، تهران، کتابخانهٔ منوچهری؛ همو، *نامه‌ها*، به‌کوشش علینقی منزوی و عفیف عسیران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ غزالی، احمد، *بحرالحقیقه*، به‌کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ غزالی، محمد، *احیاء علوم‌الدین*، قاهره، ۱۲۸۹ق؛ *قرآن مجید*؛ قشیری، عبدالکریم، *الرسالة القشیریة*، به‌کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطه‌جی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ کلابادی، محمد، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، به‌کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ گیلانی، عبدالکریم، *الانسان الکامل*، قاهره، ۱۳۰۴ق؛ مستملی بخاری، اسماعیل، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، به‌کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ش؛ میبدی، احمد، *کشف الاسرار وعدة الابرار*، به‌کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نجم‌الدین رازی، *مرصاد العباد*، به‌کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نسفی، عزیزالدین، *الانسان الکامل*، به‌کوشش ماریژان موله، تهران، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، «مقصد اقصی»، *اشعة اللمعات* جامی، به‌کوشش حامد ربانی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نصیرالدین طوسی، *اوصاف الاشراف*، به‌کوشش نجیب مایل هروی، مشهد، ۱۳۶۱ش؛ نویا، پل، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمهٔ اسماعیل سعادت، تهران، ۱۳۷۳ش؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به‌کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ش.

حسین لاشیء ـ محمدجواد شمس

اِراده، اصطلاحی کلامی و فلسفی که در لغت به معنی خواست و عزم است، اما معنی اصطلاحی آن مرتبه‌ای از خواستن است که در آن شخص به کاری از میان کارهای ممکن چنان بگراید که اقدام او به آن کار قطعی گردد.

مفهوم اراده در فرهنگ اسلامی بحثهای فراوانی در دو زمینهٔ اصلی فعل خداوند و فعل انسان برانگیخته است. در عرف عام کاری در خور ستایش یا نکوهش است که از سر اراده صورت گیرد. از این رو، بازخواست کردن کسی که بی اراده، کاری ناشایست از او سرزده است، خلاف عدل و حکمت به شمار می‌آید. این اصل کلی مایهٔ گفت‌وگوهای بسیار در موضوع تکلیف انسان گردیده است، زیرا امر و نهی شارع باید خطاب به فاعلی آزاد در اختیار نیک و بد صادر شده باشد، یعنی موجودی برخوردار از نیروی اراده که بتواند مسئول کار خویش شناخته شود.

وجه دیگر مسأله، ارتباط میان خدا و جمیع مخلوقات است که بر پایهٔ آن هر چه در عالم هستی رخ می‌دهد، نمی‌تواند از حیطهٔ آگاهی و خواست آفریدگار بیرون باشد. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که چگونه ممکن است در میان آفریده‌های خداوند موجودی یافت شود که فعلی را به ارادهٔ خویش پدید آورد و وقوع این فعل در علم و ارادهٔ فراگیر خدا نگنجیده باشد؟ و اگر علم و ارادهٔ او به چنین فعلی تعلق گرفته است، ارادهٔ انسانی چگونه می‌توانسته چیزی را جز آنچه در همان علم و اراده معین است، تحقق بخشد؟ بدین سان، محل نزاع در بحث اراده چگونگی ربط ارادهٔ الٰهی به ارادهٔ انسانی است.

ارادهٔ الٰهی در کلام اسلامی به عنوان یکی از صفات خداوند که ذکر آن در قرآن کریم و احادیث آمده، شناخته شده است. بدین گونه، بخشی از آنچه گروههای مختلف کلامی در باب اراده بیان داشته‌اند، تابع دیدگاه کلی هر یک از آنها دربارهٔ صفات الٰهی است. از سوی دیگر ارادهٔ الٰهی به عنوان مسأله‌ای پر دامنه با مفاهیمی دیگر در اندیشهٔ توحیدی پیوند نزدیک دارد و همین اصل، اختلافهایی را در تعریف و تبیین این صفت الٰهی بر حسب موضع هر یک از فرقه‌ها دربارهٔ آن مفاهیم پدید آورده است. از این رو بحث کلامی اراده بر موضوعات جامع‌تری چون قضا و قدر، جبر و اختیار، و علم الٰهی (هـ مم) مبتنی است و می‌توان آن را ذیل عنوانهای یاد شده مطالعه کرد. در این مقاله به دیدگاههای فیلسوفان مسلمان در این موضوع پرداخته شده است.

در فلسفهٔ اسلامی اراده در غیر خداوند به عنوان یکی از شئون نفس ملاحظه شده است و برخی از حکما اراده را به تصریح در زمرهٔ کیفیات نفسانی آورده‌اند (نک: قطب الدین شیرازی، ۹۱/۳؛ صدرالدین، *الاسفار*...، ۱۱۳/۴). گروهی نیز یادآور شده‌اند که هر چند معنای اراده در بادی نظر روشن و متمایز می‌نماید، اما تعریف آن به گونه‌ای که تصوری حقیقی از آن به دست آید، دشوار است و از این حیث به دیگر امور وجدانی می‌ماند که جزئیات آنها را به آسانی می‌توان دریافت، اما شناخت ماهیت کلی آنها آسان نیست (نک: همانجا؛ هیدجی، ۳۸۸).

کندی ارادهٔ مخلوق را قوه‌ای نفسانی دانسته است که از «سانح» یا انگیزنده‌ای برمی‌خیزد و به عمل می‌گراید (۱۷۵/۱). بنابر نظر او سانح مرتبهٔ نازل و بسیط در فعل ذهنی است و «خاطر» درپی آن می‌آید و اراده حالتی برخاسته از خاطر است (همانجا). تمایز دقیق خاطر و سانح در نظر کندی به هرگونه تفسیر شود، تعریف او ناظر به فرایندی است که نفس انسانی تا مرتبهٔ اراده طی می‌کند. کندی در جای دیگر اراده را به نیرویی تعریف می‌کند که به واسطهٔ آن چیزی مقصود واقع شود و از دیگر امور تمایز یابد (۱۶۸/۱؛ نیز نک: خوارزمی، ۱۴۰). به گفتهٔ وی اختیار نیز اراده‌ای است که پس از اندیشهٔ همراه با تمیز حاصل می‌شود (۱۶۷/۱). برپایهٔ این تعریف میان اراده و اختیار نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است و اختیار به نوعی از اراده اطلاق شده است که از تعقل مایه می‌گیرد. نظیر این تمایز را از سخن فارابی نیز می‌توان دریافت که می‌گوید: «آدمی امور ممکن را اختیار می‌کند، اما اراده آن است که بر ناممکن نیز تعلق تواند گرفت، مانند ارادهٔ شخص به بی‌مرگی خویش. بنابراین اراده اعم از اختیار است، یعنی هر اختیاری اراده است، اما هر اراده‌ای اختیار نیست» («مسائل...»، ۱۸). فارابی در بیان گرایشهای انسانی به مراتبی از اراده قائل شده است. به گفتهٔ او اراده از جزء حس کنندهٔ نفس و جزء نزوعی آن سرچشمه می‌گیرد. «نخستین اراده» شوقی است ناشی از احساس؛ احساس از جزء حس کننده حاصل می‌آید و شوق مربوط به جزء نزوعی نفس است. در مرتبهٔ بعد که نفس به تخیل بر می‌آید و این تخیل شوقی را در پی می‌آورد، «ارادهٔ دوم» همین شوقی است که به دنبال ارادهٔ نخست از تخیل برآمده است. پس از حصول این دو اراده، نفس ناطقه مبادی شناخت عقلی را از عقل فعال کسب می‌کند و شوق نفس در این مقام، شوقی است حاصل

از ناطقهٔ او. این شوق «ارادهٔ سوم» است که آن را «اختیار» نامیده‌اند و از میان جانوران تنها آدمی بدان مخصوص گردانیده شده است. دو ارادهٔ نخست بسا که در حیوان غیر ناطق پدید آیند، اما ارادهٔ خاص آدمی، همان است که او را بر افعال نیک و بد توانا می‌سازد و سزاوار ستایش یا نکوهش می‌گرداند (*السیاسة*...، ۷۲؛ دربارهٔ معانی اختیار، نک: ه د، جبر و اختیار).

چنانکه از این تعریفها بر می‌آید، نخستین فیلسوفان مسلمان اصطلاح اراده را بیشتر به معنی مطلق میل و خواست به کار برده‌اند، تا عنصری درونی که به میل و خواست آدمی فعلیت می‌بخشد. دیدگاههای ایشان نیز بیشتر متوجه نفس انسانی بوده است و تأثیر گفت‌وگوهای کلامی و خاصه بحث ارادهٔ الٰهی را در آنها کمتر می‌توان یافت.

به بیان ابن سینا چیزی را اراده کردن، یعنی تصور آن چیز بدان‌سان که میان تصور و متصوَّر سازگاری و موافقتی باشد، یعنی تصور در متصوَّر میلی برانگیزد (*التعلیقات*، ۱۶، ۱۹-۲۰). از دیدگاه ابن سینا افعال اختیاری بیش از امور نفسانی دیگر، به نفس وابسته است و مبدأ عزم‌کننده و فراهم‌آورنده‌ای دارد که از خیال یا وهم یا عقل مایه می‌گیرد و این مقدمات خیالی، وهمی و عقلی، یا قوهٔ غضبی را برای دفع زیان بر می‌انگیزند، یا قوهٔ شهوانی را برای جلب نیاز ضروری، یا آنچه سودمند می‌نماید. نیروی پراکنده در اعضای بدن در حرکات خود جز از این قوا فرمان نمی‌گیرد (*الاشارات*...، ۲/۴۱۱-۴۱۳). خواجه نصیرالدین طوسی در تفسیر بیان ابن سینا تصریح دارد که مبدأ فراهم آورندهٔ فعل، همان اراده است که در مورد افعال ناشی از قوهٔ غضبی می‌توان از آن به «کراهت» تعبیر کرد. به نظر او مراد ابن سینا از این مبدأ، عزمی است که در پی حالت تردد به سوی فعل جزم می‌گردد (۲/۴۱۱). تعبیر ابن سینا از اراده به عنوان مبدأ فراهم آورنده، از این روست که در مقام اراده مواد انگیزش فاعل ــ اعم از ادراک و میل ــ با هم جمع می‌شوند و مقدمات صدور فعل را کامل می‌کنند و از اینجاست که برخی حکما از اراده به «اجماع» نیز تعبیر کرده‌اند (نک: ابن سینا، *الشفاء*، الٰهیات، ۱۷۴، ۲۸۴). صورت بندی این مطلب در نظام علّی چنین است که اراده برآیندی از گرایشهای گوناگون در نفس است و ناگزیر باید میان اراده و مقدمات آن رابطهٔ ضروری علیت برقرار باشد. صدرالدین شیرازی بیش از حکمای دیگر به این مطلب پرداخته است. به گفتهٔ وی «قدرت» حالتی نفسانی است که در آن صدور فعل و عدم صدور آن به شرط خواست ممکن باشد. این حالت در نفس حیوانی صفتی است امکانی که نسبت آن به وجود و عدم فعل برابر است. اراده عنصری است که چون مقدماتش فراهم آید و تحقق یابد، این نسبت را از صرف امکان بیرون می‌آورد و به یکی از دو جانب می‌راند. پس آنچه از این اراده روی دهد، ناگزیر به حد وجوب و ضرورت رسیده است (*الاسفار*، ۴/۱۱۱-۱۱۲؛ نیز نک: ابن سینا، همان، ۱۷۴). بدین گونه، رابطهٔ علیت میان ۳ رکن فعل ارادی به ترتیب برقرار است: فاعل یا مبدأ اراده، اراده به عنوان عنصر تعین بخش، و مراد، یعنی آنچه با تعلق گرفتن اراده به آن پدید می‌آید.

قاعدهٔ سنخیت میان علت و معلول امکان می‌دهد که با شناخت هر یک از این ارکان در یک فعل ارادی خاص، بتوان دربارهٔ دو رکن دیگر با ملاحظهٔ جهت علّی به استنتاج پرداخت، مثلاً از روی صفاتی که فعل ارادی خاصی داراست، می‌توان دربارهٔ فاعل آن و نوع اراده‌ای که به فعل داشته است، سخن گفت (نک: دنبالهٔ مقاله).

«غایت» چیزی است که فاعل آگاه در فعل خویش قصد می‌کند، اما حکما آن را به معنی عام بر منتهای هرگونه حرکت اعم از طبیعی و جز آن اطلاق کرده‌اند (نک: ارسطو، *الطبیعة*، ۱/۹۵-۹۶). ارسطو مدعی بود که نخستین بار به علت بودن غایت توجه واقعی کرده، و حق ۴ گونه علت را در فلسفهٔ خویش ادا کرده است (نک: *متافیزیک*، ۱۱-۱۵). از دید او هر حرکت و تغیری در طبیعت برخاسته از میل طبیعی و جهت یافتهٔ اشیاء به کمال ویژهٔ آنهاست. ارسطو به این اعتبار، غایت را به‌سان کمال بالقوهٔ هر چیز، مبدأ اصلی حرکت و مقدم بر گونه‌های دیگر علت دانسته است (نک: *الطبیعة*، ۱/۹۶، ۱۰۴). تقدم علت غایی بر علتهای دیگر در افعال ارادی آشکارتر است، زیرا نخستین چیزی که در نفس فاعل پدید می‌آید، تصور غایت است، نه تصور فاعل بودن خویش (ابن سینا، همان، ۲۹۳-۲۹۴) و در واقع آنچه فاعل را به اراده و عمل وا می‌دارد، غایت است. بنابراین، از یک رو غایت، علتی است مقدم بر فاعل، چنانکه می‌توان آن را علت و فاعل نخست به شمار آورد و اراده را معلول آن. اما از سوی دیگر تحقق عینی غایت وابسته به فعلی است که فاعل به سوی آن روی می‌کند و بدین اعتبار نسبت به فاعل می‌تواند معلول بازپسین به حساب آید (نک: همانجا؛ همو، *النجاة*، ۵۲۰؛ ابوالبرکات، ۳/۱۱۱).

به گفتهٔ ابن سینا هم غایت و هم فاعل را می‌توان محرک افعال ارادی دانست، با این تفاوت که غایت محرکی است ثابت، به خلاف فاعل که قصد و شوق به فعل ناگزیر در حال او تغیری پدید می‌آورد (*الشفاء*، الٰهیات، ۳۸۷). هر فاعلی در ارادهٔ خود ناگزیر چیزی را می‌جوید و این، وجود غایت را در هر حرکت ارادی لازم می‌آورد. ابن سینا می‌نویسد: «هیچ متحرک ارادی جز به طلب آنچه نزد او نیکوتر و بودنش از نبودنش اولیٰ باشد، به حرکت در نمی‌آید، خواه به حقیقت و خواه از روی ظن، یا به تخیل عبث؛ چرا که در همین نیز نوعی پنهان از لذت جویی وجود دارد» (*الاشارات*، ۲/۴۲۵). بدین‌گونه، هیچ اراده‌ای بدون غایت نیست و در حرکاتی هم که عبث گونه و بدون قصدی خاص از شخص سر می‌زند، غایت درکار است، زیرا در عمل بیهوده نیز یا صرف لذت بردن در خیال می‌آید، یا گریز از حالتی یکسان و ملال‌انگیز؛ و داشتن غایت جز این نیست (همانجا؛ نیز نک: ابوالبرکات، ۳/۱۱۲-۱۱۴). ابن سینا میان ۳ چیز فرق می‌نهد: تخیل یک چیز، آگاهی به تخیل خویش و به یاد داشتن آگاهی از تخیل. در نتیجه، وجود خود تخیل را نمی‌توان به دلیل فقدان آن دو امر دیگر انکار کرد؛ بسا که در کار بیهوده چیزی در تخیل شخص وجود دارد که خود به آن آگاه نیست (نک: همانجا؛ قس: نصیرالدین، ۲/۴۲۶).

ویژگی فعل اختیاری در این است که از تصورات یا پندارهای فرد

مایه می‌گیرد و چون این تصورات و پندارها لزوماً با غایت حقیقی فعل منطبق نیستند، غایت پنداری و غایت حقیقی فعل از هم متمایزند. بنابراین، مراد از غایت منظور فاعل، چیزی است که وی آن را برای خود نیک و سودمند می‌شمارد. از اینجاست که حکما غایت را به یک اعتبار مساوی خیر ــ اعم از حقیقی و مظنون ــ دانسته‌اند (نک: ابن سینا، *الشفاء*، الٰهیات، ۲۹۶، ۳۸۷ـ ۳۸۸؛ نیز نک: ارسطو، همان، ۱۰۴/۱).

در فلسفهٔ اسلامی علاوه بر ارادهٔ حیوان و انسان و ارادهٔ الٰهی، از ارادهٔ خاص افلاک در حرکت چرخشی خود نیز سخن به میان آمده است. از این رو، مباحث اختصاصی اراده را می‌توان در ۳ بخش خلاصه کرد:

ارادهٔ افلاک: شناخت حرکت و عامل آن در پدیده‌های مادی از مسائل پردامنهٔ فلسفه و طبیعیات بوده است. موجودات فلکی و جنبش پیوستهٔ آنها نیز از دایرهٔ تبیین علمی بیرون نبوده‌اند. در جهان شناسی ارسطویی، عالم افلاک قلمروی است برتر از جهان زمینی و از کون و فساد این جهان برکنار است و نقشی واسطه مانند میان عالم عقول و این جهان دارد. از نتایج این اندیشه تمایزی است که مشائیان میان جنبش افلاک و حرکات طبیعی جهان زمینی قائل شده‌اند و چنین حرکتی را که کامل‌ترین حرکات دانسته شده است، به مبدأ شریف‌تری برخوردار از نوعی شعور نسبت داده‌اند (نک: همان، ۹۱۶/۲ به بعد؛ گاثری، 30-29؛ نیز هـ د، فلک). فیلسوفان مسلمان نیز به پیروی از این دیدگاه تصریح کرده‌اند که جنبش افلاک از نوع حرکات نفسانی است، نه طبیعی (نک: کندی، ۲۳۸/۱ به بعد؛ ابن سینا، *الاشارات*، ۴۱۳/۲). فارابی پیوستگی حرکت چرخشی (مستدیر) افلاک را ناشی از اراده‌های پیوسته با انگیزهٔ واحد کمال‌جویی دانسته است. بدین‌گونه که فلک ذات اول را تعقل می‌کند و سپس از لذتی که با تخیل آن به او دست می‌دهد، حرکت پدید می‌آید، همچنانکه ما انسانها گاه تصویری شوق‌انگیز را به تخیل می‌آوریم و این تخیل به خودی خود در تن ما حرکاتی از سر وجد و نشاط پدید می‌آورد، با این تفاوت که در تخیل فلک تصور غایت هست، ولی در ما چه بسا با تصور غایت همراه نیست (*التعلیقات*، ۱۴). از دیدگاه فارابی هر یک از اجرام فلکی، عقل مفارق ویژه‌ای دارد که عشق او به همانندی با آن عقل است («عیون...»، ۳۱). به تعبیر وی از آنجا که کمال مطلوب فلک، موجود و دست یافتنی نیست و هیچ حدی از این حرکت نمی‌تواند غایت و نقطهٔ پایان باشد، فلک به هر نقطه‌ای رسد، حد دیگری را می‌جوید و بدین‌گونه، حرکتی پیوسته و توقف ناپذیر دارد (*التعلیقات*، همانجا؛ *السیاسة*، ۵۴). بنابر تعریف فارابی ارادهٔ فلک و کواکب آن است که به ذات اول تشبه و استکمال یابند و محرک آنها همین اراده است (*التعلیقات*، ۱۵).

ابن سینا بر ارادی بودن حرکت افلاک و وجود نفس فلکی دو برهان به طریق خُلف می‌آورد و فرض طبیعی بودن یا قسری بودن حرکت پیوستهٔ چرخشی را مردود نشان می‌دهد (*الشفاء*، الٰهیات، ۳۸۱ـ۳۸۲، *النجاة*، ۶۱۷ـ۶۲۰، ۶۴۸، *الاشارات*، همانجا) و آنگاه می‌گوید: فرض باقی آن است که اختلاف هیأت را در چنین حرکتی ناشی از اراده‌ای بدانیم که در هر نقطه با تجدید تصور خویش از غرض، نقطه‌ای تازه را پیش‌روی نهد و چنین حالتی جز در نفس صورت‌پذیر نیست (همانجاها).

به نظر ابن سینا هر چند حرکت پیوستهٔ مکانی ناشی از تجدید اراده است، اما این تجدید برای تبیین حرکت دائم افلاک کافی نیست و باید ارادهٔ دیگری را نیز در این حرکت جست و جو کرد. مقدمهٔ برهان وی این است که چون می‌توان به طور کلی در آنچه اراده به آن تعلق می‌گیرد، میان خواست حسی (جزئی) و خواست عقلی (کلی) تمایز نهاد، به همانگونه اراده‌های مربوط به این دو نوع خواست نیز خود بر دو قسمند: حسی و عقلی (*الاشارات*، ۴۱۴/۲، *النجاة*، ۵۸۰ـ۵۸۱). دربارهٔ حرکت افلاک باید گفت که اگر غایت آن نقطه‌ای خاص یعنی جزئی و حسی باشد، لازم است که فلک چون به آن رسد، باز ایستد. پس وضع مطلوب فلک را باید امری کلی، ورای آنچه به حس دریافت می‌شود، دانست. بدین‌گونه، افلاک در حرکت خود، علاوه بر اراده‌های جزئی که هر یک به بخشی از این حرکت محسوس تعلق می‌گیرد (*الاشارات*، ۴۱۷/۲، ۴۲۰، ۳۹۹/۳، *الشفاء*، الٰهیات، ۳۸۳ـ ۳۸۴)، اراده‌ای عقلی دارند (*الاشارات*، ۴۱۴/۲ـ۴۱۵).

از اشاره‌های ابن سینا بر می‌آید که او برای ارادهٔ کلی و ارادهٔ جزئی افلاک یک مبدأ قائل بوده، و آن را شرط پیوند این دو اراده و اتصال حرکت می‌دانسته است (نک: نصیرالدین، ۱۵۹/۳). از این رو، وی برای فلک، نفسی ناطقه ثابت می‌کند که همچون نفس آدمی به جسم خود علاقهٔ تدبیری دارد و از شأن تعقل و دریافت کلیات برخوردار است (*الاشارات*، ۳۹۹/۳). وی در چند جا که از این رأی خویش پرده برمی‌دارد، از آن به سرّی که جز بر راسخان در حکمت پوشیده است، تعبیر می‌کند (همان، ۴۱۶/۲، ۳۹۹/۳). نصیرالدین طوسی در شرح کلام وی می‌گوید: این تعبیر از آن روست که وی نمی‌خواسته است آشکارا به مخالفت با جمهور مشائیان برخیزد؛ چه، ایشان نفس فلکی را نفسی جسمانی می‌دانستند که همان صورت منطبع در مادهٔ فلک است (نک: ۴۱۶/۲، ۱۵۴/۳ـ۱۵۸).

بدین‌گونه، منشأ ارادهٔ کلی یا عقلی فلک بر حرکت، تصور کمال عقل مفارق خویش است و میل به تشبه و تقرب به آن. به عقیدهٔ ابن سینا دوام حرکت افلاک تنها می‌تواند از دوام طلب سرچشمه گیرد و دوام طلب جز از فرط محبت یا عشق نیست. این عشق در فلک به امری غیر مستقر تعلق گرفته است که همان تشبه به خیر است تا حد ممکن (همان، ۱۵۹/۳، ۱۶۲، *النجاة*، ۶۲۶ به بعد، *الشفاء*، الٰهیات، ۳۹۰ـ۳۹۱، *المبدأ...*، ۵۲ به بعد؛ نیز نک: صدرالدین، *الاسفار*، ۲۷۳/۲ـ ۲۷۹، ۱۴۸/۷ به بعد).

باید دانست با همهٔ تفاوتی که عموم فلاسفه میان جنبش افلاک و حرکات طبیعی قائل بوده‌اند، برخی، جنبش افلاک را از نوع حرکت طبیعی دانسته‌اند (نک: ناصرخسرو، ۳۹). نظر باباافضل کاشانی نیز در

خور توجه است که ضمن استدلال بر غیر طبیعی بودن حرکت افلاک، آن را حرکتی نفسانی به شمار آورده، ولی از تصریح به ارادی بودن آن خودداری کرده است (ص ۱۶۷).

ارادۀ حیوان و انسان: قوای خاصی که حیوانات از آنها برخوردارند، به نفس حیوانی نسبت داده می‌شود و آثار این نفس را می‌توان ذیل دو قوۀ محرکه و مدرکه خلاصه کرد (نک: ابن سینا، *الاشارات*، ۳۰۸/۲، *الشفاء*، طبیعیات، نفس، ۷، ۳۳). بر این مبنا آن بخش از حرکات حیوان که از حیطۀ کارکردهای طبیعی و همسان ــ همچون رشد ــ خارج است و به ادراک حیوان نیز بستگی دارد، از نفس حیوان سرچشمه می‌گیرد. حکما اینگونه حرکات را که در واقع حاصل تأثیر قوۀ مدرکه بر قوۀ محرکه است، ناشی از اراده دانسته‌اند. تنوع بیشتری که در رفتار حیوان نسبت به دیگر موجودات وجود دارد، از آنجاست که حیوان از صفت امکانی «قدرت» برخوردار است و آنچه او را به انجام دادن یکی از افعال ممکن سوق می‌دهد، اراده است (نک: ابن سینا، همان، ۵، الٰهیات، ۱۷۴؛ ابوالبرکات، ۱۰۲/۳). حکما قوۀ محرکه را مشتمل بر قوۀ شوقیه و قوۀ عاقله دانسته‌اند. قوۀ شوقیه دو نیروی شهوت و غضب را دربر می‌گیرد و قوۀ عاقله نیز اختصاص به انسان دارد که در میان حیوانات از نفس ناطقه برخوردار است (ابن سینا، همان، ۳۳، ۱۷۳، ۱۸۵).

ویژگی اراده در افعال انسانی آن است که می‌تواند از دو منشأ شوق و عقل سرچشمه گیرد و از اینجا برخی، تفاوت مفهومی شوق و اراده را یادآور شده‌اند؛ چه، انسان گاه اراده به کاری می‌کند ــ چون خوردن داروی تلخ ــ بی آنکه شوقی در او باشد و گاه به کاری شوق دارد، اما به دلیل ضرر یا قبحی که در آن می‌بیند، ترک آن را اراده می‌کند (نصیرالدین، ۴۱۱/۲-۴۱۲؛ نیز نک: صدرالدین، همان، ۱۱۳/۴، *مفاتیح...*، ۲۶۹؛ لاهیجی، ۲۵۰). بدین‌گونه، بخشی از اراده‌های انسان از نظر ماهیت حیوانی، و صرفاً حاصل انفعال نفسانی است و قسمی دیگر با تدبیر و تعقل همراه است که از آن به اختیار یا ارادۀ خاص انسانی تعبیر شده است (کندی، ۱۶۷/۱؛ ابن باجه، ۴۶-۴۷). با اینهمه، هنگامی هم که انسان امری خلاف میل خویش را به ترجیح عقلانی اراده می‌کند، نمی‌توان گفت که شوقی در کار او نیست، بلکه در نهاد او شوقی که حاصل تدبیر است، بر شوق دیگر غلبه می‌کند. از این رو شوق را به نحو کلی مقدمۀ ضروری اراده دانسته‌اند (ابن سینا، *الشفاء*، طبیعیات، نفس، ۱۷۲؛ نیز نک: ارسطو، *متافیزیک*، ۲۹۰-۲۹۱).

با توجه به آنچه از ارتباط اراده با قوای ادراکی گفته شد، مراحل شکل گیری فعل ارادی و به تعبیری مبادی یا مقدمات آن را می‌توان چنین دانست: ۱. تصور فعل، ۲. تصدیق به فایدۀ آن، خواه در جلب سود باشد، یا دفع زیان، ۳. شوق به انجام دادن فعل، ۴. اراده یا شوق مؤکد، ۵. نیروی حرکتی بدن (نک: نصیرالدین، ۴۱۱/۲-۴۱۲؛ صدرالدین، *الاسفار*، ۱۱۴/۴). باید دانست که تفکیک این مراحل از یکدیگر به آن معنی نیست که در تمامی افعال اختیاری بتوان به دقت آنها را از هم بازشناخت، زیرا در بسیاری از افعال، تمامی آنها به نحوی از پس یکدیگر روی می‌دهند که فاعل از آنها آگاهی نمی‌یابد.

ابن سینا شوق را حالتی دانسته است که در آن نفس، فعل را ملایم و سازگار با خویش می‌یابد (*التعلیقات*، ۲۲)؛ و این حالت در واقع انفعال نفس نسبت به چیزی است که به ادراک او درآمده است. بنابراین تصدیق خود به خود شوق می‌آفریند و میان آن دو عامل دیگری مؤثر نیست (همان، ۱۸، *الشفاء*، طبیعیات، نفس، ۱۷۴). در واقع غایت که تعبیر دیگری از تصدیق به فایده است، شوق را پدید می‌آورد و به این اعتبار می‌توان گفت که فاعل و غایت یک چیزند (همو، *التعلیقات*، همانجا).

چنانکه گفته شد، برخی از حکما از مرتبۀ اراده به اجماع تعبیر کرده‌اند (نک: همو، *الشفاء*، الٰهیات، ۱۷۴، ۲۸۴). صدرالدین شیرازی می‌گوید: حکمای پیشین اراده را همان شوق دانسته‌اند، آنگاه که مؤکد شود (همانجا؛ قس: سبزواری، شرح...، ۱۸۴). تمایز شوق از شوق مؤکد در افعال انسانی قابل فهم است، از آن رو که فعل انسان برآیند گرایشها و تدبیرهای گوناگونی است که می‌تواند شوقهای مختلفی را در او برانگیزد و در چنین حالی شوق به تنهایی برای صدور فعل کافی نیست. بنابراین، شوق اکید را به معنی نسبی شدت نباید گرفت، بلکه باید آن را غلبۀ قطعی یک شوق بر گرایشهای مخالف آن محسوب کرد و این همان اراده است (نک: ابن سینا، *الشفاء*، طبیعیات، نفس، ۱۷۲، الٰهیات، ۱۷۴).

حکما به ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه میان اراده و قوای محرکۀ فاعل قائل شده‌اند؛ بدین معنی که چون در نفس نسبت به صورت خیالی فعل، حالت شوق اکید یا اراده پدید آید، اگر در تن ناتوانی نباشد، این حالت انفعالی خود به خود به تن نیز راه می‌یابد و حرکت می‌آفریند (نک: ابن‌سینا، *الشفاء*، طبیعیات، نفس، ۱۷۲-۱۷۳، ۱۷۴؛ نیز نک: نصیرالدین، ۱۷۳/۳-۱۷۴). یکی از شئون نفس این است که آنچه از تصورات قوی و جازم آن در تن نمودار می‌شود، از مقولۀ فعل و انفعال جسمانی بیرون است، چنانکه ممکن است از حالتی نفسانی، بدون تأثیر جسم گرمازای دیگر در تن گرمایی حاصل شود (ابن سینا، همان، ۱۷۶). صدرالدین شیرازی دو دلیل بر این مطلب می‌آورد: دلیل اول مبتنی بر این است که درک وجدانی فاعل در موضع فعل، میان اراده و ظهور خارجی آن نمی‌تواند واسطه و فاصله‌ای بیابد. دلیل دیگر این است که از قوۀ محرکه، هم فعل برمی‌آید و هم عدم آن. آنچه به ترجیح یکی از دو طرف می‌انجامد، مقدمات ادراکی فعل است. در این حالت اگر صدور فعل نیازمند واسطه‌ای جسمانی باشد، به تسلسل باطل می‌کشد، زیرا تحقق همان واسطۀ جسمانی نیز خود به واسطه‌ای دیگر نیاز خواهد داشت (نک: *الاسفار*، ۱۸۳/۲-۱۸۴). بدین‌گونه، رابطه‌ای بر پایۀ علیت بین مقدمات فعل ارادی برقرار است و ضرورت چنین رابطه‌ای به ارادۀ فاعل بستگی ندارد. با توجه به سرشت انفعالی تصور ــ که نخستین مقدمۀ اراده را تشکیل می‌دهد (نک: ابن باجه، ۵۹-۶۰) ــ می‌توان حکم

مذکور را به مجموع مقدمات که همان اراده باشد، چنین تعمیم داد که اراده، خود نمی‌تواند به ارادهٔ دیگر بستگی یابد، و اگر جز این باشد، سبب یابی هر اراده‌ای به تسلسل می‌انجامد (ابن سینا، *النجاة*، ۷۰۱، ۷۰۶؛ ابوالبرکات، ۱۰۲/۳). از این رو، برخی به این نکته تصریح کرده‌اند که اراده را عوامل بیرونی رقم می‌زند (ابن سینا، *التعلیقات*، ۲۲؛ صدرالدین، همان، ۱۱۴/۴). ابن سینا در این باره می‌گوید که اراده نه به اراده پدید می‌آید و نه از طبیعت صاحب اراده؛ زیرا اگر طبیعت، اراده را سبب شود، لازم می‌آید که با دوام طبیعت در وجود فاعل، ارادهٔ او نیز پیوستگی یابد. اراده همچون هر پدیدهٔ حادثی عللی دارد و این علل، موجباتی فراهم آمده از پدیده‌های ارضی و سماوینـد (*النجاة*، ۷۰۱-۷۰۲، ۷۰۶). وی در جای دیگری می‌گوید: «نفس، مضطری است در هیأت مختار، و حرکات آن همانند حرکت در طبیعت، تسخیری است، زیرا به امور عارضی و انگیزاننده‌ای بستگی دارد که نفس در واقع مسخر آنهاست. تفاوت در این است که او از اغراض خویش آگاهی دارد، ولی طبیعت چنین نیست. فعل اختیاری در حقیقت جز بر ذات بـاری راست نمی‌آیـد» (*التعلیقات*، ۵۳؛ نیـز نک: ابن باجـه، ۵۹؛ صدرالدین، همان، ۱۱۴/۴، نیز ۲۲۴/۲، ۱۴/۳). بر پایهٔ این دیدگاه پاسخی که به مسألهٔ دشوار جبر و اختیار انسان داده می‌شود، بر این اصل مبتنی است که ملاک اختیاری بودن فعل، بر آمدن آن از نهاد فرد، یا به تعبیری خود انگیختگی اوست، نه آنکه فاعل بتواند از تأثرات نفس هم آزاد باشد (برای تفصیل، نک: هـد، جبر و اختیار).

فعلی که از انسان سر می‌زند، به معنی واقعی همان حرکت محسوسی است که بر اثر اراده در اندام فاعل روی می‌دهد، حال آنکه در غالب احوال قصد فاعل متوجه اثر بیرونی حرکت خویش است، و این اثر ناگزیر به عوامل خارج از وجود فاعل و محدودیتهای طبیعی عالم ماده بستگی تمام دارد. بدین سان، باید میان غایت نهایی و غایاتی که فاعل در مراحل رسیدن به آن غایت به عنوان وسیله و واسطه منظور می‌دارد، تمایز نهاد و همین تمایز در اراده‌های متعلق به این دو نوع فعل نیز صادق است. ابن سینا در این باره چنین می‌گوید: «سبب حرکتِ ارادی اموری ارادی است و ارادهٔ ثابت واحدی که گویی کلی است، به سوی غایتی روی می‌کند که نخست در تصور حاصل شده، و محفوظ و واحد است به علتی واحد و ثابت؛ اراده‌ای از پس اراده‌ای، به واسطهٔ تصور زمانی از حرکت پس از زمانی، و جایی پس از جایی دیگر، تغیر حرکت پس از حرکت را سبب می‌گردد و همهٔ اینها بر سبیل تجدد است، نه ثبات. در اینجا پیوسته چیزی واحد و ثابت وجود دارد و آن ارادهٔ کلی است، واموری وجود دارد که نو به نو می‌شود و آن تصورات جزئی و اراده‌های گوناگون است، چنانکه در تفاوت حدود قرب و بُعد در حرکت مکانی؛ و اینها همه بر سبیل حدوث است» (*النجاة*، ۵۸۰، نیز نک: *الاشارات*، ۴۲۰/۲، *الشفاء*، الٰهیات، ۳۸۳-۳۸۴). وی در جای دیگری می‌گوید که نفس حیوانی در مسافتی که حیوان می‌پیماید، همین حال را دارد، زیرا هر مسافتی دارای امتدادی است که در آن حدود جزئی می‌توان تصور کرد. استمرار حرکت حیوان به جهت ادامهٔ تخیلهای او و اراده‌های جزئی پیاپی او برای پیمودن حدود جزئی است (*الاشارات*، ۴۱۹/۲؛ نیز نک: ابوالبرکات، ۱۷۰/۳-۱۷۲، ۱۷۷). سخن ابن سینا دربارهٔ کاری که حیوان در یافتن غذا می‌کند، این است که حیوان با قوهٔ تغذی، غذایی جزئی را به تخیل و خواست می‌آورد و این ارادهٔ جزئی او را به حرکت وا می‌دارد. این تخیل هرچند جنبهٔ جزئی دارد، اما چون حیوان به غذای دیگری دست یابد، آن را جانشین می‌سازد (همان، ۴۱۸/۲). نصیرالدین طوسی سخن ابن سینا را دفع این شبهه دانسته است که بنابر آنچه گفته شد، حیوان مطلق غذا را به نحو کلی طلب می‌کند، نه غذایی خاص را؛ و این دلیل بر جواز صدور افعال جزئی از ارادهٔ کلی است. پاسخ ابن سینا بر این معنی استوار است که لازمهٔ ارادهٔ کلی دریافت کلی است و دریافت کلیات شأن عقل انسانی است و ارادهٔ حیوان تنها جزئی تواند بود (نک: نصیرالدین، ۴۱۹/۲). بدین گونه، برای هر فاعل ارادی در بستر زمان و ماده، تجدد اراده‌هایی جزئی ثابت می‌شود و در این میان ویژگی انسان برخوردار بودن او از ارادهٔ کلی و تطبیق کلیات بر جزئیات است.

ارادهٔ الٰهی: در حکمت اسلامی صفات الٰهی عین ذات خداوندی است و باید به گونه‌ای تعریف شود که کثرت در ذات او، و مغایرت با آن را لازم نیاورد (ابن‌سینا، *الشفاء*، الٰهیات، ۳۴۳ به بعد؛ کندی، ۱۶۰/۱-۱۶۱؛ فارابی، *السیاسة*، ۴۹). بدین‌گونه، بحثی که دربارهٔ ارادهٔ الٰهی در فلسفهٔ اسلامی آمده است، مبتنی بر اصل کلی صفات است و چنانکه خواهیم دید، در تعریف آن کوشش بر این بوده است که معنی اراده از یک‌سو در پیوند با دیگر صفات، و از سوی دیگر به مثابهٔ شأنی از شئون ذات الٰهی فهمیده شود.

آنچه ارادهٔ الٰهی را از ارادهٔ مخلوق یکسره متمایز می‌سازد، این است که مخلوق در اراده‌ای که می‌کند، جویای چیزی است که خویشتن را با داشتن آن کامل‌تر می‌شمارد. حکما این حالت را که لازمهٔ هرگونه حرکت ارادی است، به «استکمال» تعبیر کرده‌اند (نک: ابن‌سینا، *الاشارات*، ۱۴۸/۳). ارادهٔ مخلوق به آنچه ندارد، تعلق می‌گیرد و از همین‌رو اگر آنچه می‌جوید، نزدش حاصل باشد، اراده کردن آن بی‌معناست. اما ذات الٰهی چیزی را فاقد نیست که به یافتن آن برآید و ساحت او از استکمال مبراست (فارابی، همان، ۴۸؛ ابن‌سینا، *النجاة*، ۶۳۸-۶۳۹، ۶۴۳؛ ابن‌رشد، ۳۹، ۱۴۸؛ صدرالدین، *الاسفار*، ۲۷۹/۲). بنابراین، فعل خداوند را غرض نیست، با این توضیح که غرض را اخص از غایت دانسته‌اند و اغلب بر نوعی از غایت اطلاق کرده‌اند که فاعل در آن، بهره‌ای و خیری برای خویشتن بخواهد. به بیان ابن‌سینا «عالی از برای چیزی فرودست امری را طلب نمی‌کند تا او را در حکم غرض باشد، چه غرض به‌گاه اختیار از نقیض خود متمایز می‌گردد و نزد فاعل اولویت و اوجبیت می‌یابد، چنانکه اگر بتوان درموردی گفت که فعل فی‌نفسه سزاوار و نیک است، اما درمورد فاعل چنین نباشد که طلب و ارادهٔ آن به‌حال او سزاوار و نیک باشد، درآن‌صورت، دیگر غرض‌نخواهد بود. پس جوادمحض و ملکِ حق را غرض‌نیست» (*الاشارات*، ۱۴۹/۳).

ابن‌سینا در جای دیگر می‌گوید: «جود» عبارت است از بخشایش آنچه سزاوار است، بی‌آنکه عوض خواسته شود. در این‌صورت بخشایشی که در آن عوض خواستن هست ــ هرچند بیش از جلب ستایش دیگران، یا گریز از نکوهش آنان نباشد ــ بیشتر به معاملت می‌ماند، نه به جود (همان، ۱۴۵/۳). وی سپس به وصف جواد حقیقی، یعنی ذات الٰهی می‌رسد که افاضهٔ او نه از شوق برمی‌آید و نه به قصد چیزی است که از آن عاید گردد (همانجا، نیز ۳۱۸/۳، نک: *الشفاء*، الٰهیات، ۳۶۳؛ فارابی، همانجا؛ صدرالدین، همان، ۲۶۳/۲، ۲۶۹ به بعد). باید دانست که برخی از حکما اصطلاح اراده را بر فعلی که از روی غرض صورت می‌گیرد، اطلاق کرده‌اند و از این‌رو به نفی اراده در فعل الٰهی قائل شده‌اند، اما مواردی از این دست صرفاً ناشی از اختلاف در اصطلاح است (نک: نصیرالدین، ۱۵۰/۳-۱۵۱؛ قطب‌الدین رازی، ۱۵۲/۳؛ قس: افلوطین، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۴).

چنانکه گفته شد، اراده حاصل دریافتهای فاعل است و هیچ فعل ارادی را نمی‌توان تصور کرد که فارغ از مقدمات علمی (ادراکی) صورت پذیرد. وجه تمایز ارادهٔ الٰهی از ارادهٔ مخلوق در ویژگی علم الٰهی نهفته است. این علم همچون دریافتهای دیگر، برآمده از معلوم و تابع آن نیست، زیرا این امر به معنی تقدم وجود معلوم بر دریافت عالم است و فرض چنین علمی را در ذات الٰهی نمی‌توان پذیرفت؛ چه، در این‌صورت علم خدا از دو حال بیرون نیست: یا مایهٔ قوام ذات اوست، یا برای ذاتش جنبهٔ عارضی دارد. در حالت نخست قوام ذات الٰهی به امر معلوم او بستگی می‌یابد و در حالت دوم نیز با این اصل که ذات او از هر جهت واجب‌الوجود است، ناسازگار می‌شود. بدین‌سان علم الٰهی را انفعال و اثرپذیری نیست و نسبت به معلوم تأخری نمی‌تواند داشت (ابن‌سینا، *الشفاء*، الٰهیات، ۳۵۸، *الاشارات*، ۲۹۸/۳).

اعتقاد به فعلی بودن علم الٰهی در فلسفهٔ اسلامی، تعبیر دیگری است از این معنا که اراده و علم خداوند، دو چهره از یک حقیقتند. یعنی در تحقق آنچه به ارادهٔ الٰهی نسبت داده می‌شود، چیزی جز نفس علم او مؤثر نیست و تعلق این علم به چیزی عین هستی بخشیدن به آن است (همو، *التعلیقات*، ۱۹، ۱۱۷، *الشفاء*، الٰهیات، ۳۶۳، ۳۶۴-۳۶۵). از این‌رو، برخی تصریح کرده‌اند که ارادهٔ خدا در ذات و مفهوم، چیزی جز علم او نیست (همو، *النجاة*، ۶۰۱، *الشفاء*، الٰهیات، ۳۶۷). سخن صدرالدین شیرازی نیز دائر بر تناظر میان اراده و علم خداست. به‌گفتهٔ او همچنانکه علم خدا را مراتبی چند است، اراده‌اش نیز مراتبی دارد که خود متناظر با درجات هستی موجودات است. بر این پایه، فروترین مرتبهٔ اراده همان فروترین مرتبهٔ علم است، یعنی ذات عینی موجودات جسمانی. در این مرتبه، اراده را می‌توان به معنی مراد بودن، یا جنبهٔ فعلیت یافتهٔ اراده دانست، اما اراده را بدین معنی، البته صفت الٰهی نمی‌توان شمرد (*مفاتیح*، ۲۷۰؛ نیز نک: میرداماد، ۳۲۶-۳۲۷).

فیلسوفان مسلمان این عقیده را پذیرفته‌اند که علم و ارادهٔ الٰهی مانند صفات دیگر، مطلق و فراگیر است. اما دیدگاههای ایشان در تبیین علم الٰهی به جزئیات، کم و بیش با دشواری و اختلاف‌نظر روبه‌رو بوده است. در این میان، آنچه برپایهٔ مبانی فلسفی در آن اختلاف نیست، این است که علم خداوند به جزئیات از آن‌رو که جزئی هستند، تعلق نمی‌گیرد. امر جزئی به سبب ملازمتی که با ماده دارد، ذاتاً محدود، مقید به زمان، تغیر پذیر و گذراست و نمی‌تواند از آن حیث که دارای چنان اوصافی است، در علم مطلق و تغیر ناپذیر الٰهی بگنجد. بنابراین، علم الٰهی، جزئی را در پیوند با کل و به‌سان حلقه‌ای از سلسلهٔ علل و معلولات در می‌یابد. بدین ترتیب از آنجا که ذات او علت علتها و مبدأ علیت است، علم او به امر جزئی، علم به جایگاه آن است در سلسلهٔ معلولات صادر از او (ابن‌سینا، *الشفاء*، الٰهیات، ۳۵۹-۳۶۲، *الاشارات*، ۲۹۹/۳، ۳۰۸، ۳۱۵). ابن‌سینا در این‌باره می‌گوید که واجب‌الوجود همه چیز را به نحو کلی تعقل می‌کند و در عین حال هیچ ذرهٔ جزئی نیز بر او پوشیده نیست. وی این معنی را از شگفتیهایی می‌داند که تصور آن نیازمند لطف قریحه است (*الشفاء*، الٰهیات، ۳۵۹). بنابراین به حکم رابطهٔ وحدت گونهٔ علم و ارادهٔ خداوند، ارادهٔ او نیز از وصف کلیت برخوردار است و به تعبیری عقلی محض است. چنین تعقلی را باید مبدأ کل دانست، نه مأخوذ از کل (*النجاة*، ۶۰۰، *الاشارات*، ۱۳۲/۳؛ نصیرالدین، ۱۳۳/۳؛ صدرالدین، *الاسفار*، ۱۸۵/۲-۱۸۶). در میان فیلسوفان مسلمان گویا تنها ابوالبرکات بغدادی (نیمهٔ اول سدهٔ ۶ق) را بتوان نام برد که به علم جزئی و به تبع آن ارادهٔ جزئی در ذات خدا قائل شده است. وی در آنچه علم و ارادهٔ الٰهی بدان تعلق می‌گیرد، میان قدیم و حادث فرق می‌نهد و توالی زمانی مخلوقات را ناشی از اراده‌های پیوسته نوشونده‌ای (متجددی) می‌داند که به‌دنبال علمهای تازه‌ای که از یکایک پدیده‌های زمانی در زمان خود برای ذات او حاصل می‌شود، تحقق می‌یابد (۶۹/۳ به بعد، ۱۶۰-۱۶۲، ۱۷۵-۱۷۹، ۱۸۷، ۱۹۱؛ قس: سهروردی، ۴۳۵/۱-۴۳۸، که به ابوالبرکات در این‌باره سخت تاخته است).

در فلسفهٔ اسلامی جنبهٔ فعلی علم الٰهی به «عنایت» نیز تعبیر شده است. برای تقریب مفهوم علم فعلی به ذهن، گفته‌اند که اگر انسانی را بتوان فرض کرد که صورت چیزی در ذهن او، وجود خارجی آن چیز را سبب شود، در آن‌حال علم او فعلی، یعنی مساوی اراده و قدرتش خواهد بود (ابن‌سینا، *النجاة*، ۶۰۱، *الشفاء*، الٰهیات، ۳۶۶-۳۶۷). برخی از حکما چون صدرالدین‌شیرازی این معنی را در سطحی نازل بر نمونه هایی از افعال انسانی که در آنها تصور فاعل از شدت تأثیر برخوردار است، صادق دانسته‌اند، مانند اینکه گاه تصور سقوط برای کسی که بر لبهٔ پرتگاهی می‌گذرد، خود باعث سقوط می‌گردد، یا آنکه در برخی موارد امری نفسانی نوعی تأثیر خارجی برجای می‌نهد (همان، ۱۸۲/۲، ۱۸۵، ۲۲۵-۲۲۶، ۱۱۴/۴). به تعریف حکما، عنایت الٰهی تمثل نظام کلی موجودات است در علم سابق خداوند که زمان شایستهٔ هر یک از حادثات را تعیین می‌کند و نظام هستی مطابق ترتیب و تفصیل معقولی که در آن وجود دارد، صدور یافته است (ابن‌سینا، *الاشارات*، ۱۵۰/۳-۱۵۱). به بیان دیگر عنایت احاطهٔ علم ازلی خداوند است بر

کل، آنچنانکه کل باید باشد، تا بهترین مجموعه از هستیها مطابق آن علم تحقق یابد (همان، ۳/۳۱۸؛ *النجاة*، ۶۰۰، ۶۴۳).

مفهوم عنایت بر آنچه دربارهٔ اراده گفته شد، انطباق کامل دارد، جز اینکه اصطلاح عنایت این معنی را نیز می‌رساند که آنچه از ذات الٰهی، یعنی خیر مطلق صادر می‌شود، ناگزیر بهترین است. بنابراین، ارادهٔ الٰهی هر موجودی را در سلسلهٔ معلولات چنان نشانده است که ترکیب حاصل یا نظام هستی در مجموع، کامل‌ترین صورت ممکن را یافته است (نک: فارابی، *الجمع*...، ۱۰۳؛ ابن‌سینا، *التعلیقات*، ۱۶؛ *الشفاء*، الٰهیات، ۳۶۷، ۴۰۳، ۴۱۵؛ *النجاة*، ۶۵۰-۶۵۱، ۶۶۹؛ صدرالدین، همان، ۵۶/۷-۵۷، ۱۰۶ به بعد). این معنی به بیانهای دیگری نیز در فلسفه و کلام اسلامی با عنوان اصل «نظام احسن» مورد بحث قرار گرفته، و زمینهٔ پاسخ به این مسأله را فراهم ساخته است که ارادهٔ الٰهی چگونه به وجود زشتیها و بدیها (شرور) تعلق می‌گیرد (نک: ابن‌سینا، *الاشارات*، ۳/۳۱۹-۳۲۰؛ *الشفاء*، الٰهیات، ۴۱۵ به بعد؛ *النجاة*، ۶۶۹ به بعد؛ *رسائل*...، ۳/۴۷۱-۴۸۰؛ صدرالدین، همان، ۷/۷۲ به بعد؛ سبزواری، *اسرار*...، ۱/۱۰۱-۱۰۷).

اصطلاح عنایت در فلسفهٔ اسلامی ظاهراً نخستین‌بار در آثار ابن‌سینا به مفهومی که ذکر شد، آمده است؛ اما این نکته درخور توجه است که در «شرح *اثولوجیا*» که از ابن‌سینا شناخته شده است، تعریفی مشابه آنچه وی از عنایت در دیگر نوشته‌های خود به‌دست می‌دهد، برای واژهٔ «ابداع» آمده است (ص ۶۲). هرچند این اصطلاحات در معنی دقیق از هم تمیز داده شده‌اند، اما تعریف یاد شده، به هر روی، می‌تواند از یک‌سو بر پیوند مفهومی اراده و ابداع الٰهی دلالت کند و از سوی دیگر تأثیر اندیشهٔ نوافلاطونی فیض یا صدور را بر نظریه عنایت نشان دهد. برپایهٔ این نظریه رابطهٔ خداوند و مخلوقات که در فلسفهٔ ارسطویی چیزی بیش از رابطهٔ تحریک میان محرک نخستین و جهان حرکتها نیست، به علاقهٔ آفرینش و تدبیر، یعنی آنچه با صفت «پروردگار» (ربّ) مناسبت بیشتری دارد، تفسیر شده است (برای تفصیل، نک: «اثولوجیا»، ۸، ۹، ۲۴-۲۶، جم‌ ؛ افلوطین، ۱۷۴-۱۷۵، ۱۷۸؛ پروکلس، ۱۱-۱۲، ۲۰-۲۱، ۲۳، جم‌ ؛ بغدادی، ۲۵۱-۲۵۲).

فیلسوف اشراقی، شهاب‌الدین سهروردی (د ۵۷۸ ق) این عقیده را که علم خداوند علت وجود اشیاء است، دیدگاه مشائیان و پیروان ایشان می‌دانست و آن‌را از این‌رو بی‌پایه می‌شمرد که نتیجهٔ آن تأخر حدوث مخلوقات است از علم الٰهی. به‌نظر او مبانی حکمت اشراق حکم می‌کند که میان علم الٰهی و وجود اشیاء اختلاف مرتبه‌ای نباشد، یعنی همچنانکه احوال تن آدمی بر نفس او که سیطره‌ای بر آن دارد، پوشیده نمی‌تواند بود، علم خدا به مخلوقات نیز عدم غیبت آنهاست از ذات او. بدین‌گونه، سهروردی و اشراقیان در باب ارادهٔ الٰهی تا آنجا با مشائیان هم‌رأیند که چنین اراده‌ای عین علم است، با این تفاوت که در دیدگاه اشراقی مخلوقات با بهره‌ای که هریک، از نور وجود دارند، لوازم ذات الٰهی یا نورالانوار به‌شمار می‌آیند و وجود ایشان، یعنی تحقق ارادهٔ خداوند چیزی جز نفس معلوم‌بودنشان بر ذات او نیست (نک: سهروردی، ۲/۱۵۰-۱۵۳، نیز ۱/۷۳).

صدرالدین شیرازی در بحث خود از اقسام فاعل می‌گوید: براساس نظر سهروردی، خداوند را باید «فاعلِ به رضا» دانست. تعریف وی از فاعل به‌رضا آن است که علم فاعل که عین ذات اوست، سبب فعل گردد و این فعل عین علم او باشد. نسبت عالم بودن چنین فعلی به مخلوق خویش، چیزی جز نسبت افاضهٔ وجود به آن نیست و تمایز این دو نسبت از حد لفظ در نمی‌گذرد (*الاسفار*، ۲/۲۲۳-۲۲۴، ۳/۱۱-۱۴). از دید او اگر فاعل به‌رضا را به تعبیر دیگر، کسی بدانیم که علم تفصیل یافته‌اش به فعل با خود فعل برابر است، در این‌صورت انسان نیز در ایجاد ارادی صورتهای خیالی در ذهن به گونه‌ای فاعل به رضاست (همان، ۲/۲۲۵).

در این تقسیم دیدگاه اشراقیان دربارهٔ ارادهٔ الٰهی، نسبت به آنچه مشائیان گفته‌اند و صدرالدین شیرازی (همان، ۲/۲۲۳) آن‌را به «فاعلِ به عنایت» تعبیر می‌کند، تمایز روشن‌تری می‌یابد (برای معانی واژهٔ رضا، نک: ابن‌سینا، *الشفاء*، الٰهیات، ۴۰۳؛ صدرالدین، همان، ۵۶/۷-۵۷؛ میرداماد، ۳۲۲-۳۲۷).

در حکمت متعالی از فاعل به عنایت تبیین خاصی شده است که آن را به «فاعلِ به تجلی» تعبیر کرده‌اند و برپایهٔ آن علم خداوند به ذات خویش، علم اجمالی اوست به مخلوقات. اما روی دیگر این علم اجمالی، کشف تفصیلی مخلوقات بر ذات اوست. به همین قیاس ارادهٔ الٰهی نیز دو مرتبه دارد: اجمالی و تفصیلی. ارادهٔ اجمالی او عینِ ذات و در مرتبهٔ ذات است و ارادهٔ تفصیلی او در مرتبهٔ فعل و نظام هستی جریان دارد (نک: زنوزی، ۲۶۶-۲۶۸؛ قس: لاهیجی، ۲۵۳-۲۵۵).

خواست و میل که عنصر ضروری اراده است، دربارهٔ خداوند باید به‌گونه‌ای فهمیده شود که در ذات او کاستی لازم نیاورد. ذات الٰهی هر کمالی را که از هستی بخشیدن به آفریده‌ها حاصل گردد، بالفعل داراست و از این‌رو اگر در ارادهٔ الٰهی نسبتی میان ذات خدا و کمال حاصل از فعل او فرض می‌شود، این نسبت چیزی نیست، جز نسبت میان ذات او با کمال ذاتش. بنابراین باید گفت که ذات الٰهی نخست به خویش می‌اندیشد و این تعقل در او لذتی و عشقی به ذات و آثار ذات حاصل می‌آورد و نظام هستی آفریدهٔ این لذت و عشق است. بدین‌سان، علم خدا به مخلوقات به معنی راستین، علم اوست به ذات خویش، از همان‌رو که علت نخستین آنهاست و این علم را باید نسبت به علم به ذات، تابع و بالعرض به‌شمار آورد. به همین‌گونه، خواست او، چیزی نیست، جز خواستن ذات خویش، از آن‌رو که منشأ آثار وجودی است و غایت او از ذاتش متمایز نیست (فارابی، *السیاسة*، ۴۷، ۴۸؛ ابن‌سینا، *الشفاء*، الٰهیات، ۳۶۳؛ *التعلیقات*، ۱۷، ۱۹، ۸۰، «رسالة فی العشق»، ۲۶-۲۷؛ صدرالدین، همان، ۲/۲۶۳-۲۶۴، *مفاتیح*، ۲۶۹-۲۷۰). حکما به این نکته توجه کرده‌اند که لذت حاصل از تعقل در ذات الٰهی، نباید به‌گونهٔ لذتهای انفعالی که با تغیر حال همراه است، فهمیده شود و از این‌رو از به‌کار بردن واژه‌هایی چون شوق و میل و طلب در این معنی پرهیز داشته‌اند (نک:

ابن‌سینا، *الشفاء*، الٰهیات، همانجا، *المبدأ*، ۳۳). برخی از متأخران نیز واژهٔ بهجت یا ابتهاج را با این معنی مناسب‌تر یافته‌اند (نک: صدرالدین، *الاسفار*، ۲۶۳/۲).

ابن‌سینا با بیان اینکه لذت ذات الٰهی از آنچه تعقل می‌کند، لذتی فعلی و هستی آفرین است، نتیجه می‌گیرد که این جنبه از معنی اراده، بر «حیات» که از صفات الٰهی است، انطباق دارد، زیرا حیّ به معنی «درّاک فعال» است. در این‌صورت تمایز میان اراده و حیات و علم و صفات مشابه دیگر، ناشی از تفاوت در اعتبار است (*التعلیقات*، ۱۱۷، *النجاة*، ۶۰۳).

مفهوم «قدرت» پیوند نزدیکی با معنی اراده دارد. قدرت را حالتی در فاعل دانسته‌اند که صدور فعل از او تنها به خواستش بستگی داشته باشد (همو، *التعلیقات*، ۱۹؛ صدرالدین، همان، ۳/۳). به‌گفتهٔ ابن‌سینا، قدرت آدمی نه در قوای ادراکی او، بلکه در مبدأ حرکت، یعنی قوهٔ محرکهٔ او نهفته است. بنابراین قدرت در انسان کیفیتی نفسانی و صفتی امکانی (قوه) است که با فعل و عدم آن نسبتی یکسان دارد و اراده شرط لازم و کافی برای فعلیت آن است. درمورد ذات الٰهی صفت قدرت باید به‌گونه‌ای تعریف شود که از شائبهٔ امکان به‌دور باشد. در این‌صورت قدرت الٰهی چیزی نیست، جز صدور فعل از او و به ارادهٔ. این قدرت همانند اراده به اعتباری همان علم فعلی خداست (همان، ۱۹ـ۲۰؛ صدرالدین، همان، ۱۱۲/۴). برخی از حکما به یکی بودن حقیقت قدرت و اراده و علم الٰهی اشاره کرده، و تمایز آنها را ناشی از اعتبار دانسته‌اند، بدین توضیح که علم خداوند اگر از آن حیث در نظر گرفته شود که ممکنات از آن صدور می‌یابند، مساوی با قدرت است و هرگاه به این اعتبار نگریسته شود که برای صدور ممکنات کافی و ضرورت‌بخش است، معنایی جز اراده ندارد (همو، *المبدأ*...، ۱۳۱). از اینجا برخی از تعریفهایی که برای مفهوم قدرت آورده‌اند، محل ایراد بوده است، از جمله اینکه «قدرت، صحت فعل و ترک است» (نک: همو، *الاسفار*، ۳/۳، ۱۰؛ قس: ابن کمونه، ۳۰۷)، یا این تعریف مشهور که «قادر آن است کـه چون بخواهد، کنـد و چون نخواهـد، نکند» (نک: ابن‌سینـا، *التعلیقات*، ۲۰؛ صدرالدین، همان، ۱۱/۳). به‌گفتهٔ ابن‌سینا، به‌جای این تعریفها که از دید او متضمن حالت امکان و مبتنی بر تشبیه به انسان است، باید گفت: «قادر متعال کسی است که می‌خواهد و می‌کند، یا نمی‌خواهد و نمی‌کند» و یا اینکه «اگر کاری کند، خواسته است و اگر نکند، نخواسته است» (*التعلیقات*، ۲۰، ۵۳؛ قس: صدرالدین، همان، ۱۱۲/۴ـ۱۱۳).

لازمهٔ وجوب وجود خداوند، وجوب تمامی جهات وجودی او است. بنابراین، هرچه برای او امکان داشته باشد، وجود آن ناگزیر واجب است. این اصل را به «نفی حالت منتظر» در ذات الٰهی تعبیر کرده‌اند (ابن‌سینا، *النجاة*، ۵۵۳). از این‌رو، ارادهٔ الٰهی نیز منتظر، یعنی موکول به عاملی ضرورت‌بخش بیرون از ذات و ارادهٔ او که امکان آن را بدل به وجوب کند، نیست. اما ضرورت ارادهٔ او از نوع ضرورتهای جبری نیست که میان ذات و طبیعت هر چیز برقرار است، چون ضرورت گرمی برای آتش، بلکه تابع علم اوست به ذاتش و آنچه کمال ذات او به ضرورت اقتضا دارد (همو، *التعلیقات*، ۱۰۳؛ میرداماد، ۳۱۶). حکما اینگونه ضرورت را «امر بین امرین» دانسته‌اند، یعنی در عین آنکه نظامی ضروری و حکمت‌آمیز بر فعل الٰهی حاکم است، اما خداوند به فعل خویش رضا و اراده دارد و هر ضرورتی را نمی‌توان جبر پنداشت (ابن‌سینا، *المبدأ*، ۳۳؛ فارابی، *السیاسة*، ۴۷ـ۴۸؛ ابن‌رشد، ۴۳۸؛ قس: *رسائل*، ۳۳۸/۳).

مآخذ: ابن باجه، «تدبیر المتوحد»، رسائل، به کوشش ماجد فخری، بیروت، ۱۹۶۸م؛ ابن رشد، محمد، *تهافت التهافت*، به کوشش م. بویژ، بیروت، ۱۹۳۰م؛ ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات*، تهران، ۱۳۷۷ـ ۱۳۷۹ق؛ همو، *التعلیقات*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۷۳م؛ همو، «رسالة فی‌العشق»، رسائل (نک: مل، مرن)؛ همو، «شرح *اثولوجیا*»، *ارسطو عندالعرب*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۴۷م؛ همو، *الشفاء*، به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره، ۱۹۵۲ـ۱۹۸۳م؛ همو، *المبدأ و المعاد*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *النجاة*، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ابن کمونه، سعد، *الجدید فی الحکمة*، به کوشش حمید مرعید کبیسی، بغداد، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۲م؛ ابوالبرکات بغدادی، هبةالله، *المعتبر فی الحکمة*، به کوشش زین‌العابدین موسوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ـ ۱۳۵۸ق؛ «اثولوجیا»، *افلوطین عندالعرب*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۷م؛ ارسطو، *الطبیعة*، ترجمهٔ اسحاق بن حنین، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ همو، *متافیزیک*، ترجمهٔ شرف‌الدین خراسانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ افلوطین، «رسالة فی العلم الالٰهی»، *افلوطین عندالعرب*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۷م؛ بابا افضل کاشانی، محمد، «عرض نامه»، *مصنفات*، به کوشش مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ بغدادی، عبداللطیف، «من کتاب فی مابعد الطبیعة»، *الافلاطونیة المحدثة عندالعرب*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ پروکلس، «الایضاح فی الخیر المحض»، همان؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۹۶۸م؛ *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، دارصادر؛ زنوزی، علی، *بدایع الحکم*، تهران، ۱۳۱۴ق؛ سبزواری، ملاهادی، *اسرار الحکم*، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۸۰ق؛ همو، *شرح منظومه*، تهران، ۱۲۹۸ق؛ سهروردی، یحیی، *مجموعهٔ‌مصنفات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ش؛ صدرالدین شیرازی، محمد، *الاسفار الاربعة*، تهران، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ همو، *المبدأ و المعاد*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ همو، *مفاتیح الغیب*، به کوشش محمد خواجوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فارابی، محمد، *التعلیقات*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۶ق؛ همو، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، به کوشش آلبیر نصری نادر، تهران، ۱۴۰۵ق؛ همو، *السیاسة المدنیة*، به کوشش فوزی متری نجار، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ همو، «عیون المسائل»، *رسائل فلسفیة* (نک: مل، اشمولدرز)؛ همو، «مسائل متفرقة»، همراه *التعلیقات* (هم)؛ قطب الدین رازی، *شرح الاشارات*... (نک: هم، ابن سینا)؛ قطب الدین شیرازی، *درة التاج*، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۱۷ـ۱۳۲۰ش؛ کندی، یعقوب، *رسائل*، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ میرداماد، *القبسات*، به کوشش مهدی محقق و دیگران، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ناصر خسرو، *زاد المسافرین*، به کوشش محمد بذل الرحمان، لندن، ۱۳۴۱ق/۱۹۲۳م؛ نصیرالدین طوسی، محمد، *شرح الاشارات و التنبیهات* (نک: هم، ابن سینا)؛ هیدجی، محمد، *تعلیقة علی المنظومة*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Guthrie, W. K. C., introd. Aristotle's *On the Heavens*, London, 1971; mehren, A. F., *Traités mystiques d' Avicenne*, Amsterdam, 1889; Schmoelders, A., *Documenta philosophiae arabum*, Bonn, 1836.

محمدجواد انواری

آراغون، نک: آراگون.

آراک، شهر (مرکز استان) و شهرستانی به همین نام در استان مرکزی (ایران). نام اراک صورت فارسی شدۀ عراق است. این نام که بنابر تصویب هیأت وزیران در شهریور ۱۳۱۴ به سلطان آباد (عراق) داده شد، ظاهراً نخستین بار در بیتی از میرزا آقا خان کرمانی (د ۱۳۱۴ق) در وصف این شهر آمده است (دهگان، «گزارشنامه»، ۲۷۵؛ معین). شهر و شهرستان اراک از گذشته‌های دور جزئی از سرزمین کوهستانی پهناوری به شمار می‌آمده که یونانیان آن را مِدیا (لسترنج، 185؛ افضل الملک، ۲۹۹)، و جغرافی نویسان اسلامی جبال (ابن حوقل، ۳۰۴؛ مقدسی، ۳۸۴؛ حدود *العالم*، ۱۳۹)، قهستان عراق (بکران، ۵۶)، جبال و عراق (یاقوت، ۱۵/۲ـ۱۶) و عراق عجم (حمدالله، ۵۱) نامیده‌اند (نک: هد، آشتیان). بنابراین، انطباق این نام بر عراقِ مذکور در منابع مقدم بر ۱۲۲۷ق (سال بنیاد سلطان آباد) خطاست. به روایت برقی در *تاریخ قم* (قمی، ۲۶) ناحیه‌ای که سلطان آباد در آنجا احداث شده، جزئی از محدودۀ قم بوده است (برای اطلاع از تاریخ این ناحیه، نک: هد، آشتیان، پیشینۀ تاریخی).

در دورۀ قاجاریه عراق از ولایات و نواحی حاکم نشین به شمار می‌آمده، و شامل ۵ بلوک یا ناحیۀ عمده می‌شده است: خلجستان در شرق، فراهان در مرکز، کزاز و سربندر (سربند) در جنوب، شراء و بزچلو و وفس در مغرب، و رودبار در شمال (وکیلی، ۳۸۵). بعدها این ۵ بلوک به ۹ ناحیه تقسیم شد: عراق و حومه، فراهان، شراء، بزچلو و وفس، آشتیان و گرکان و تفرش، رودبار، مُشک آباد و لاخور، سربند و کزاز (کیهان، ۳۸۶/۲). این ناحیه از شمال به همدان و ملایر و ساوه، از مشرق به قم و کاشان، از جنوب به محلات و کمره و جاپلق، و از مغرب به بروجرد و نهاوند محدود می‌شده است (همانجا). مرکز این ناحیه سلطان آباد و وسعت آن در ۱۳۳۴ق بیش از ۶۰۰'۲۱ کم۲ بوده است (وکیلی، ۳۶۵، ۳۶۷).

شهرستان اراک: اراک یکی از شهرستانهای هشتگانۀ استان مرکزی است و دارای ۳ بخش، مشتمل بر ۱۸ دهستان و متشکل از ۳۲۱ آبادی دارای سکنه است (*آمارنامه*، ۱۳۷۲ش، ۳ـ۴). این شهرستان از شمال به ساوه و استان همدان، از جنوب به سربند و خمین، از مشرق به تفرش، آشتیان و محلات و از مغرب به ملایر (استان همدان) محدود می‌شود (*سرشماری*، نتایج تفصیلی، استان مرکزی، ۱۶، ۱۸). شهرستان اراک با ۱۶۴'۶ کمـ۲ مساحت (*سالنامه...*، ۷) در قسمت میانی استان مرکزی قرار گرفته است (*سرشماری*، نتایج تفصیلی، شهرستان اراک، ۱).

چهرۀ طبیعی: قدیمی‌ترین رسوبات در این شهرستان در جنوب غربی آن قرار گرفته است و به دوران دوم زمین شناسی تعلق دارد. این ناحیه در دوران سوم، مانند بیشتر نقاط کشور، تحت تأثیر نیروهای کوهزایی قرار گرفته، و تشکیل ناحیه‌ای کوهستانی را داده است که زمان تشکیل مرتفعات آن با بقیۀ رشته کوههای مرکزی ایران همزمان است (*جغرافیای کامل...*، ۱۱۹۳/۲، ۱۱۹۵). در دوران چهارم زمین شناسی به سبب غلبۀ آب و هوای مرطوب و جاری شدن رودهای پر آب در این منطقه، روندهای فرسایشی به شدت جریان یافته، و بر اثر حمل مواد از نقاط مرتفع به نقاط پست، جلگه‌هایی از جمله جلگۀ فراهان ایجاد شده است (همانجا). آبرفتهای دوران چهارم این ناحیه را به طور کلی به ۳ دسته تقسیم کرده‌اند: آبرفت کنگلومرایی با عناصر درشت و گوشه‌دار در شمال و شمال شرقی دشت، آبرفتهای درشت دانه در شمال و شمال غربی، و آبرفتهای قسمتهای پست مرکزی دشت که ریز دانه‌تر بوده، و در کویر مرکزی مقدار رس آنها بیشتر است (مبشری، ۲۳۴/۹)؛ از این رو در قسمت مرکزی دشت بافت خاک سنگین‌تر و میزان شوری آن بیشتر است (محتاط، ۴۷).

شهرستان اراک بر روی کمربند زلزله خیز ایران قرار دارد، اما جزو مناطق حداکثر ۵ درجۀ ریشتر، و از مناطق بدون خسارت زلزله به شمار می‌آید (*جغرافیای کامل*، همانجا).

اراک از دشت وسیعی تشکیل شده که در شمال آن کوههای خلجستان و در جنوب آن کوههای کمره قرار دارد و با جویبارهایی که از این کوهها سرچشمه می‌گیرد، مشروب می‌شود (کیهان، ۳۸۶/۲). کوه راسوند (۳۸۹'۳ متر) با شعب مختلف خود در چند رشتۀ موازی از شمال غربی به جنوب شرقی کشیده شده است؛ در قسمت غربی، دو رشته از شرق و غرب دهستان شراء به موازات یکدیگر به سمت شمال و شمال غربی کشیده شده‌اند: رشته کوه واقع در غرب این دهستان به الوند کوه متصل می‌شود و رشتۀ دیگر که به تدریج از ارتفاع آن کاسته می‌شود، بین فراهان و بزچلو ادامه یافته، به کوه وفس (۷۴۵'۲ متر) که در شمال غربی شهرستان واقع است، متصل می‌گردد (فرهنگ *جغرافیایی...*، ۵/۲؛ *فرهنگ کوهها...*، ۴۸، ۱۱۱). دیگر قله‌های واقع در این شهرستان عبارت است از قلۀ بین طوره (توره) و شازند (۲۱۹'۳ متر)، قلۀ لشکر در شمال سرچال (۹۳۸'۲ متر) و قرق (۹۶۷'۲ متر) (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا).

در این شهرستان، مانند بسیاری از نقاط کشور، به ویژه ایران مرکزی، رودخانه‌ها در مقایسه با منابع آب زیر زمینی اهمیت چندانی ندارند (قس: وکیلی، ۳۶۶). وسعت حوضۀ آبریز اراک ۵۰۰'۴ کمـ۲ است که ۵۲۷'۲ کمـ۲ آن کوهستانی است (مبشری، ۲۳۳/۹). مهم‌ترین رود این شهرستان قره‌چای است که از کوههای بخش سربند کزاز سرچشمه می‌گیرد (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا) و شاخه‌های متعدد آن که در هر محل، نامی خاص آن محل دارد (قس: محتاط، ۵۸ـ۶۱)، در پل دو آب به یکدیگر می‌پیوندد و وارد دهستان شراء می‌شود. مسیر آن تا انتهای دهستان شراء، شمالی ـ جنوبی است و به نام قره‌چای خوانده می‌شود. این رودخانه پس از گذشتن از دهستان شراء و قسمتهایی از شهرستان همدان، کوه وفس را از شمال دور می‌زند و به قسمت شرق جریان می‌یابد؛ سپس از وسط دهستان کوهستانی رودبار و شمال تفرش می‌گذرد و به بند ساوه می‌رسد. این رودخانه در بهار طغیانی است و قسمت عمدۀ آبادیهای دهستان شراء و آبادیهای واقع در کنار رودخانۀ

رودبار و قسمت عمدهٔ آبادیهای جنوب ساوه را مشروب می‌سازد (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا).

حوضهٔ آب زیرزمینی این شهرستان، حوضهٔ بسته‌ای است که از ارتفاعات به سمت کویر مرکزی جریان دارد و شیب آن در نقاط مختلف دشت از ۰/۸ تا ۱ در هزار در اطراف دریاچه (میقان) و از ۸ تا ۱۱ در هزار در نواحی شمالی در نوسان است. بدین‌سان، عمق برخورد به آب از کناره‌های دشت به سمت کویر مرکزی کاهش می‌پذیرد. این مقدار در رأس مخروط افکنه‌ها ۷۰ متر، در قسمتهای شرقی و غربی حدود ۵۰ تا ۶۰ متر، و در قسمت شمالی حدود ۷ متر است (مبشری، ۲۳۴/۹ـ ۲۳۵). حجم آب تخلیه شده از ۱۶۵ چشمهٔ این ناحیه، ۱۴ میلیون متر مکعب در سال است و از حدود ۵۴۴ رشته قنات موجود در ۱۳۴۸ش، نزدیک به ۲۹۰ میلیون متر مکعب بوده است. آبدهی این قناتها متفاوت، و از ۱ تا ۲۰۰ لیتر در ثانیه نوسان داشته است (همو، ۲۳۷/۹).

اراک در میان شهرستانهای استان مرکزی در ۱۳۶۷ش دارای بیشترین چاههای عمیق (۷۸۵ حلقه) و نیمه عمیق (۲٬۲۷۰ حلقه) بوده است (*فرهنگ آبادیها*، کشاورزی، ده). حفر بی حساب چاههای موتوری در این شهرستان، مانند بسیاری دیگر از نواحی کشور باعث از میان رفتن قناتها شده است، تا جایی که در طی سالهای ۱۳۴۸ـ ۱۳۶۷ش حدود ۱۵۰ رشته قنات در این ناحیه از میان رفته است (قس: مبشری، همانجا؛ *فرهنگ آبادیها*، کشاورزی، یازده). تراکم چاههای عمیق این شهرستان بیشتر در شمال شرقی شهر و قسمتهای جنوب غربی دشت و مخصوصاً نقاطی است که سفرهٔ آب تحت تأثیر تشکیلات آهکی است (مبشری، همانجا).

در قسمت مرکزی جلگهٔ اراک دریاچهٔ آب شوری به نام میقان (میگان) وجود دارد که پیرامون آن از ۱۶ تا ۲۴ کیلومتر تغییر می‌یابد. آب این دریاچه شور، و مقدار نمک آن در هر لیتر از ۲۸ گرم در زمستان تا ۵۰ گرم در تابستان در نوسان است. در وسط این دریاچه، جزیرهٔ کوچکی قرار دارد که آثار ساختمانی در آن دیده شده است (محتاط، ۴۰). در گذشته نمک حاصل از این دریاچه به مصرف می‌رسیده است (وکیلی، ۳۶۷).

تأثیر مرتفعات بر آب و هوای شهرستان اراک به نحوی بارز قابل مشاهده است. از ویژگیهای اقلیمی این ناحیه، تابستانهای کوتاه و نسبتاً ملایم و زمستانهای سرد و طولانی است (*جغرافیای کامل*، همانجا). آب و هوای این شهرستان را می‌توان معتدل با زمستانهای بسیار سرد به شمار آورد (کیهان، ۳۸۶/۲). بر این مبنا، اختلاف درجهٔ حرارت سالانه در آنجا بسیار زیاد است، تا آنجا که حداقل مطلق دما به ۳۰/۵°ـ و حداکثر مطلق آن به ۴۴° سانتی‌گراد می‌رسد (*سالنامه*، ۱۳)؛ میانگین دمای سردترین ماه (بهمن) حدود ۱°ـ و میانگین دمای گرم‌ترین ماه (مرداد) برابر ۲۸° سانتی‌گراد است (*جغرافیای کامل*، همانجا). معدل شمار روزهای یخبندان اراک ۹۰ روز است (*سالنامه*، همانجا).

میانگین میزان بارش در ایستگاه شهر اراک سالانه ۳۴۹ میلی‌متر (همانجا)، در قسمتهای دشت ۲۵۶ میلی متر و در مرتفعات ۲۷۰ میلی متر محاسبه شده است که جمعاً در سطح دشت و کوهستان به ۱٬۱۸۶ میلیون متر مکعب آب در سال می‌رسد (مبشری، ۲۳۶/۹ـ ۲۳۷).

خاک دشت اراک به ۳ واحد اصلی تقسیم می‌شود: آبرفتهای بادبزنی شکل حاوی سنگریزه، خاک دشتهای آبرفتی و خاک اراضی پست (محتاط، ۴۴ـ ۴۷). پوشش گیاهی طبیعی در این ناحیه عمدتاً گیاهان بوته‌ای است که غالباً مصرف دارویی دارند (نک: همو، ۸۳ـ ۱۰۰).

ویژگیهای اجتماعی ـ اقتصادی: تغییرات جمعیت شهرستان اراک را به سبب دگرگونی حدود اداری آن در سرشماریهای مختلف کشور، نمی‌توان به درستی معلوم داشت. این شهرستان در ۱۳۵۵ش به جز بخش سربند دارای ۲۲۹٬۳۹۰ تن جمعیت بود (*سرشماری ۱۳۵۵*، «د، ش»). این شمار در ۱۳۶۵ش به ۴۷۶٬۷۵۹ تن افزایش یافت که ۵۷٪ (۲۷۱٬۶۴۰ نفر) از آن در نقاط شهری و ۴۳٪ (۲۰۵٬۰۹۹ نفر) دیگر در نقاط روستایی ساکن بودند (*سرشماری*، نتایج تفصیلی، شهرستان اراک، ۱). جمعیت شهرستان اراک در آخرین سرشماری (۱۳۷۰ش) برابر ۵۵۳٬۰۳۹ نفر (۱۱۱٬۵۲۲ خانوار) بود (*آمارنامه*، ۱۳۷۲ش، ۱۲).

نسبت جنسی جمعیت در این شهرستان ۱۰۷ است (همان، ۱۳). از کل جمعیت این شهرستان، ۴۵/۷٪ به گروه سنی کمتر از ۱۵ سال تعلق دارد (*سرشماری*، نتایج تفصیلی، شهرستان اراک، همانجا) و بدین‌سان جمعیت آن با پدیدهٔ جوانی روبه‌روست.

۷۷٪ از کل جمعیت شهرستان اراک به هنگام سرشماری ۱۳۶۵ش، در محل تولد خود اقامت داشتند، بر این اساس، ۱۴/۵٪ از روستا به شهر، ۶٪ از شهر به شهر، ۱/۳٪ از روستا به روستا و سرانجام ۰/۴٪ از شهر به روستا مهاجرت کرده بودند (همان، ۳). ۷۹٬۷۹۵ نفر از این مهاجران به گروه سنی ۱۰ ساله و بالاتر تعلق داشته که ۳۲/۲٪ آنان شاغل و ۴/۲٪ بیکار (جویای کار) بوده‌اند؛ این نسبت در بین مردان به‌ترتیب ۶۱/۳٪ و ۷/۵٪ و در بین زنان ۴/۴٪ و ۱/۱٪ بوده است (*سرشماری*، نتایج تفصیلی مهاجرت، ۱۵).

نسبت با سوادان در کل شهرستان برابر ۶۵/۶٪، در نقاط شهری حدود ۷۵/۲٪ و در نقاط روستایی ۵۲/۵٪ بوده است (*سرشماری*، نتایج تفصیلی، شهرستان اراک، ۵). در ۱۳۶۵ش، از جمعیت شاغل ۱۰ ساله به بالا در این شهرستان، ۲۵/۸٪ در بخش اول (کشاورزی...)، ۳۲/۶٪ در بخش خدمات و ۱۳/۶٪ در گروه عمدهٔ ساختمان، و بقیه در سایر گروهها شاغل بوده‌اند (همان، ۸).

بیش از ۴۰٪ از آبادیهای دارای سکنهٔ این شهرستان با جمعیتی کمتر از ۵۰ خانوار جزو روستاهای کوچک کشور به شمار می‌آید و تنها ۵/۶٪ از آبادیهای آن دارای جمعیتی بیش از ۵۰۰ خانوار است (قس: *فرهنگ آبادیها*، شهرستان اراک، ۳)؛ همچنین حدود ۴۶٪ از آبادیهای دارای خانوار بهره‌بردار (کشاورزی) در ۱۳۶۷ش کمتر از ۵۰ خانوار

جمعیت داشته است (*فرهنگ آبادیها*، کشاورزی، هشت).

از نظر دسترسی به خدمات و امکانات گوناگون تفاوت زیادی میان نقاط شهری و روستایی در این شهرستان به چشم می‌خورد؛ به عنوان نمونه، از ۱۱۸ پزشک ساکن در شهرستان (۱۳۶۵ش)، تنها ۷ تن در نقاط روستایی (۲۸۴ آبادی) و بقیه در ۲ نقطهٔ شهری سرشماری شده‌اند. به این ترتیب، هر ۳۰۰'۲۹ روستایی تنها یک پزشک داشته‌اند (*سرشماری*، نتایج تفصیلی، شهرستان اراک، ۶).

در ۱۳۶۵ش در ۲۸۴ آبادی این شهرستان ۲۴۶ دبستان، ۷۲ مدرسهٔ راهنمایی و ۹ دبیرستان وجود داشته است (*فرهنگ روستایی*، ۳۰).

منابع اصلی درآمد روستانشینان این شهرستان به ترتیب اهمیت شامل زراعت، کارگری و صنایع دستی است (*فرهنگ اقتصادی...*، «و»). در ۱۳۶۵ش، ۲۰/۶۶٪ از خانوارهای روستایی این شهرستان دارای صنعت خانگی بوده‌اند که از آن میان ۹۶/۲۳٪ به بافت قالی، قالیچه یا گلیم اشتغال داشته‌اند (*سرشماری*، نتایج تفصیلی، شهرستان اراک، ۱۳، ۱۴). محصولات عمدهٔ زراعی در این شهرستان با توجه به سطح زیر کشت هر کدام بر حسب هکتار عبارت است از: گندم (آبی و دیمی، ۵۷۶'۷۷)، جو (آبی و دیمی، ۹۷۹'۱۳)، چغندر قند (۲۵۴)، حبوبات (آبی و دیمی، ۰۸۸'۹)، نباتات علوفه‌ای (آبی و دیمی، ۲۵۴'۹)، سیب زمینی (۴۷۴'۱) و دانه‌های روغنی (آبی و دیمی، ۴۲) (*فرهنگ اقتصادی*، «و، ز»)؛ انگور، سیب و بادام از سایر محصولات آن به شمار می‌رود (همان، «ز»).

۹۹/۵۷٪ از جمعیت این شهرستان را مسلمانان تشکیل می‌دهند که این نسبت در نقاط شهری ۹۹/۳۷٪ و در نقاط روستایی ۹۹/۸۳٪ است؛ پیروان سایر ادیان به ترتیب عبارتند از زرتشتی، مسیحی و کلیمی (*سرشماری*، نتایج تفصیلی، شهرستان اراک، ۴).

شهر اراک: این شهر با ۲۸/۳ کم۲ مساحت (*شناسنامه...*، ۲۷/۲) در ۳۴° و ۵' عرض جغرافیایی و ۴۹° و ۴۲' طول شرقی و در جلگهٔ فراهان قرار گرفته است (کیهان، ۳۸۶/۲؛ دهگان، *کارنامه*، ۲). ارتفاع این شهر از سطح دریا ۸۰۰'۱ متر است (*فرهنگ جغرافیایی*، ۶/۲).

شهر اراک دارای قدمت چندانی نیست. این شهر به سبب مرکزیت محل آن برای حومهٔ حاصل خیز پیرامونی و به منظور تجهیز و تجدید سازمان ارتش ایران، در زمان فتحعلی شاه قاجار (سل ۱۲۱۲-۱۲۵۰ق/ ۱۷۹۷-۱۸۳۴م) با نام سلطان آباد به عنوان مرکز ولایت عراق بر پا شد (وکیلی، ۳۶۷؛ کیهان، نیز *فرهنگ جغرافیایی*، همانجاها؛ اعتماد السلطنه، ۸۹۰/۱ و حاشیهٔ ۱۹؛ *تهران...*، 622). در واقع فتحعلی شاه قاجار به منظور سامان دهی به وضع مغشوش سپاه و ایجاد نظم جدید در این دوره در سرتاسر کشور از جمله در عراق، یوسف خان گرجی را به سپهداری قشون عراق انتخاب کرد و بسیاری از بلوکات این ولایت را برای تأمین هزینه‌های لازم در اختیار او قرار داد (هدایت، ۴۳۸/۹). یوسف خان سپهدار که با گذر زمان در عراق ملک و مکنت فراوانی یافته بود، برای تعیین مقر حکومتی و تقویت فرمانروایی خود در عراق، ایجاد شهری جدید در این ناحیه را به دربار پیشنهاد کرد و پس از صدور فرمان فتحعلی‌شاه، بنای شهر جدید را در ۱۲۲۷ق در محل دو آبادی متصل به هم به نامهای حصار و قلعه، آغاز کرد (وکیلی، ۳۷۶، ۳۹۳). تاریخ بنای شهر جدید مطابق کتیبهٔ نقاره خانهٔ شهر ۱۲۲۸ق است (همانجا). یوسف خان این شهر جدید را به نام فتحعلی‌شاه، سلطان آباد نام نهاد (هدایت، ۷۰۳/۹). شهر دارای ۷ محله به نامهای حصار، قلعه، عباس آباد، منق آباد، قنات خان حاکم (اُلکهٔ بالا)، کلئه‌ئیها (کلّه ایها: در تلفظ مردم اراک) و زیراب حاج محمد قاسم بود و مردم از آبادیهای پیرامونی در این محلات ساکن شدند (وکیلی، ۳۹۴). آنگاه به دور محلات شهر دیواری با ۵ دروازه به نامهای شهر جرد، قبله، ارک، فراهان و حاج علینقی بر پا شد (همو، ۳۹۴-۳۹۶).

فتحعلی‌شاه در بازدید از این شهر دستور داد به هزینهٔ دیوانی، خندق عمیقی بر گرداگرد شهر کنده شود (هدایت، ۷۰۴/۹). منابع مختلف به تفاوت زمان ایجاد این شهر را ۱۲۲۳ق/۱۸۰۸م (*تهران*، همانجا)، ۱۲۲۶ق (کیهان، همانجا)، ۱۲۲۷ق (دهگان، «گزارشنامه»، ۲۷۳) و نیز میان سالهای ۱۲۲۳ تا ۱۲۲۷ق (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا) دانسته‌اند.

شهر اراک بر خلاف غالب شهرهای کشور، با الگویی منظم و به صورت چهار گوش (مربع مستطیل) طراحی شد (کیهان، ۳۸۶/۲-۳۸۷). طول و عرض قلعهٔ سلطان آباد تقریباً ۸۵۰ در ۶۰۰ متر بوده است که به وسیلهٔ کوچه‌های طولی و عرضی مستقیم و موازی ــ که از میان هر کدام نهر آبی جاری بود ــ به ۴۸ قطعه تقسیم می‌شد (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا؛ دهگان، همان، ۲۷۴؛ وکیلی، ۳۹۳). دو کوچهٔ متقاطع در مرکز شهر، دو بازار مستقیم و اصلی شهر را تشکیل می‌داد که در محل تقاطع آنها چهار سوق بزرگی طرح ریزی شده بود (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا).

ناصرالدین شاه قاجار در *سفرنامهٔ عتبات* خود می‌نویسد: «ترتیب کوچه‌ها و تقسیم آب شهر خیلی به نظم و قاعده است. عمارات حکومتی را به واسطهٔ ارگ کوچکی از شهر خارج کرده‌اند. در شهر عمارات و خانه‌های عالی بسیار است» (ص ۱۹۳). همو قلعهٔ مربع شکل این شهر را هم اندازهٔ ارگ تهران ذکر کرده است (همانجا). سلطان آباد دارای کاروانسراهای زیبا و بزرگی بوده است (وکیلی، ۴۱۴-۴۱۵؛ *تهران*، 622). یوسف خان گرجی به هنگام بنای این شهر، دو مسجد نیز بنا کرد که یکی از آنها در ارگ شهر قرار داشت (اعتماد السلطنه، ۲۰۱۹/۴). در همان سالهای نخست ایجاد شهر، مساجد متعدد دیگری نیز بنا شد که برخی از آنها بعدها از میان رفت (همانجا).

آب آشامیدنی شهر توسط قناتها تأمین می‌شد؛ ضمناً چند آب انبار عمومی، و در غالب خانه‌های شهر آب انبارهای خصوصی وجود داشت (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا).

شهر سلطان آباد که شهر نو و شهر عراق نیز خوانده می‌شد، در کنار اهمیت نظامی، به سرعت اهمیت تجاری - بازرگانی نیز یافت و بافت و

تجارت قالی به صورت مهم‌ترین فعالیت اقتصادی آن درآمد (*تهران*، همانجا) و این صنعت به سبب مجاورت این شهر با مراکز دامداری بروجرد و دیگر مناطق لرستان و مرکزیت شهر برای عرضهٔ پشم، ترغیب شد و به زودی، سلطان آباد مهم‌ترین مرکز بافت و تجارت قالی گشت؛ البته امکانات ارتباطی این شهر ــ به ویژه پس از اتمام راه‌آهن ــ نیز به این امر کمک کرد (کیهان، ۳۸۷/۲).

در پایان سدهٔ ۱۹م کمپانی انگلیسی زیگلر برای تجارت قالی محوطه‌ای به مساحت ۴۰٬۰۰۰ یارد مربع در بیرون شهر بر پا داشت. وسعت این محوطه با خانه‌های کارکنان، دفاتر و انبارهای شرکت، این بنا را به صورت قلعه‌ای بزرگ در آورده بود (*تهران*، همانجا) که اهالی آن را قلعه فرنگی می‌خواندند (وکیلی، ۳۹۴). گسترش فعالیت قالی‌بافی توسط اینگونه تجار شمار ۴۰ کارگاه موجود درشهررابه‌حداقل ۱٬۲۰۰ کارگاه رساند؛ بر این کارگاهها باید ۱٬۵۰۰ کارگاه موجود در روستاهای پیرامونی را نیز افزود (*تهران*، همانجا). ادارهٔ این شرکت در ۱۹۰۰م به دست بازرگانان آلمانی و سویسی افتاد؛ اینان در اصل کارگاهی از آن خود نداشتند، بلکه قالیها بر اساس قراردادهایی که شرکت با اهالی می‌بست و بر طبق طرح و رنگی که شرکت تعیین می‌کرد، بافته می‌شد (همانجا). اینگونه شرکتها با رواج دادن رنگهای مصنوعی و ترغیب به بافت سریع فرشهای یکنواخت، اصالت و زیبایی طرح و نیز کیفیت فرشهای این ناحیه را به خطر انداختند (قس: کرزن، ۶۲۴/۲). البته در کنار اینگونه شرکتهای بیگانه، تجار آذربایجانی و جز آنان نیز در این شهر به تجارت قالی و پنبه مشغول بودند که هر ساله مقدار زیادی قالی از این شهر به کشورهای روسیه، عثمانی و نقاط داخلی کشور صادر می‌کردند (نک: ناصرالدین شاه، همانجا).

جمعیت سلطان آباد در اواخر سدهٔ ۱۹م ۶هزار تن بود (هوتوم‌شیندلر، 129) که در حدود سال ۱۳۲۵ش به ۶۲ هزار نفر رسید؛ البته در آن زمان به علت فقر اقتصادی و مهاجرت ساکنان شهر به دیگر شهرها از جمله تهران، اهواز و آبادان، جمعیت واقعی شهر به حدود ۵۰ هزار نفر تقلیل یافت (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا).

جمعیت شهر اراک در اولین سرشماری رسمی کشور (۱۳۳۵ش) ۵۸٬۹۹۸ نفر بود (*گزارش مشروح*، «الف»)، ولی از آن زمان به سبب شهرگرایی شدید به‌سرعت روبه‌افزایش‌نهاده، ودر۱۳۴۵ش‌به ۷۱٬۹۲۵ تن، در ۱۳۵۵ش به ۱۱۶٬۸۳۲ تن و در ۱۳۶۵ش به ۲۶۵٬۳۴۹ تن رسیده است (*آمارنامه*...، ۵؛ *سالنامه*، ۴۳).

مطابق آخرین داده‌های ۱۳۶۵ش، شهر اراک دارای ۵۵٬۰۸۹ خانوار و نسبت جنسی جمعیت آن ۱۰۳ است (*سرشماری*، نتایج تفصیلی، شهرستان اراک، ۱۵، ۱۸). حدود ۴۳/۸٪ از جمعیت این شهر را افراد کمتر از ۱۵ سال تشکیل می‌دهند (همانجا) که نشان دهندهٔ بالا بودن بار تکفل و جوانی جمعیت شهر است. ۷۵/۷٪ از ساکنان ۶ ساله به بالا در این شهر باسوادند؛ این نسبت در میان مردان ۸۴/۳٪ و در بین زنان ۶۶/۸٪ است (همانجا). جمعیت شهر اراک در آخرین سرشماری (۱۳۷۰ش) برابر ۳۳۶٬۸۵۳ نفر بود (*آمارنامه*، ۱۳۷۲ش، ۱۳).

شهر اراک دارای صنایع گوناگون فلزی، شیمیایی، نساجی، ساختمانی و غذایی است که برخی از این واحدها از صنایع اساسی کشور به شمار می‌روند، از جمله نورد آلومینیوم، ماشین سازی، کمباین سازی و کارخانهٔ واگن پارس (محتاط، ۴۵۰-۴۵۱). این شهر ضمناً دارای یک دانشکدهٔ دولتی، مرکز آموزش فنی و حرفه‌ای و چندین کتابخانه است.

از آثار باقی ماندهٔ این شهر ارگ دولتی، مدرسهٔ سپهداری و چهار سوق بزرگ شهر است (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان مرکزی* (۱۳۶۳ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان مرکزی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همان، ۱۳۷۲ش، سازمان برنامه و بودجهٔ استان مرکزی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآت البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷-۱۳۶۸ش؛ افضل الملک، غلامحسین، *افضل التواریخ*، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۱ش؛ بکران، محمد نجیب، *جهان نامه*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ دهگان، ابراهیم، *کارنامه یا دو بخش دیگر از تاریخ اراک*، اراک، ۱۳۴۵ش؛ همو، «گزارشنامه» یا «فقه اللغهٔ اسامی امکنه»، همراه *کرجنامه یا تاریخ آستانه*، اراک، ۱۳۴۲ش؛ *سالنامهٔ آماری کشور* (۱۳۶۹ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۵۵ش)، شهرستان اراک، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۸ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، استان مرکزی، مرکز آمارایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان اراک، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی مهاجرت، استان مرکزی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *شناسنامهٔ شهرهای کشور* (۱۳۶۴ش)، استان مرکزی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۵ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۶۵ش)، شهرستان اراک، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور*، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان مرکزی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، استان مرکزی، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان یکم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۸ش؛ *فرهنگ روستایی* (۱۳۶۵ش)، استان مرکزی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *فرهنگ کوههای ایران*، سازمان جغرافیایی کشور، تهران، ۱۳۵۲ش؛ قمی، حسن، *تاریخ قم*، ترجمهٔ حسن بن علی قمی، به کوشش جلال الدین طهرانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ کرزن، جرج، *ایران و قضیهٔ ایران*، ترجمهٔ وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ *گزارش مشروح سرشماری*، حوزهٔ سرشماری اراک، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۸ش؛ مبشری، فریدون و دیگران، *ارزیابی وضع موجود و امکانات توسعهٔ منابع آب* (منطقهٔ تهران)، تهران، ۱۳۵۱ش؛ محتاط، محمدرضا، *سیمای اراک*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ معین، محمد، *فرهنگ فارسی*؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ ناصرالدین شاه قاجار، *سفرنامهٔ عتبات* (سال ۱۲۸۷ق)، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ وکیلی طباطبایی، رضا، «تاریخ عراق (اراک)»، *فرهنگ ایران زمین*، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۴۶ش، ج ۱۴؛ هدایت، رضا قلی، *ملحقات تاریخ روضة الصفای ناصری*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Houtum-Schindler, A., *Eastern Persian Irak*, London, 1896; Lestrange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; *Tehran and Northwestern Iran*, ed. Ludwig W. Adamec, Graz, 1976.

عباس سعیدی

آرّان، سرزمینی در قفقاز که حدود آن در دوره‌های مختلف تا اندازه‌ای متغیر بوده است و نام آن را جغرافی نگاران به شکلهای گوناگون آورده‌اند. در نوشته‌های مؤلفان یونانی و رومی عهد باستان و سده‌های میانه، نام این سرزمین به صورت آلبانیا و آریانیا، و نام مردم آن آلبانوی و آریانوی آمده است (مارکوارت، 118-116). در زبان گرجی این نام به صورت رانی (همو، 116 ؛ EI²) و در متون ارمنی، آلوانْک (آلوان) و آغوانْک (آغوان) نوشته شده است (بارتولد، III/334؛ خورنی، 64؛ کسروی، *کاروند*، ۳۶۸).

نام آلبانیا و مردم آنجا از سدهٔ ۴ق‌م در جهان باستان شناخته بود. این نام نخستین بار در مآخذ اواخر سدهٔ ۴ و اوایل سدهٔ ۳ق‌م ذکر شده است (آکوپیان، 12). استرابن در اثر خود، از آلبانیا یاد کرده است (V/226-228). آرین مورخ یونانی به شرکت آلبانیا در پیکار گوگمل در ۳۳۱ق م در زمرهٔ سپاهیان داریوش سوم اشاره دارد (نک: I/247). شرق قفقاز در مآخذ پارتی به صورت اَرْدان ذکر شده است (علی یف، «پیرامون منابع ...[1]»، 19-18). گمان می‌رود نام اردان که در سدهٔ ۳ق‌م به سرزمین آلبانیای قفقاز اطلاق شده است، مربوط به همسایگان جنوبی آلبانیابوده باشد. این نام تاریخی کهن با «ارّان» که در متون جغرافیایی عهد اسلامی آمده، نزدیک است.

ریشهٔ واژهٔ اران شناخته نیست. گروهی از مؤلفان آن را با افسانه‌هایی درآمیخته‌اند. موسیٰ کاغان کاتواتسی مؤلف «تاریخ سرزمین آلوانک» در سدهٔ ۱۰م اران را مردی از نوادگان یافث فرزند نوح (ع) دانسته که بر سرزمین آلوانک فرمانروایی داشته است. اران چون مردی ملایم و خوشخوی بود، وی را آغو یا آلو می‌نامیدند که در زبان ارمنی به معنای خوش خلق است. از این رو سرزمین زیر فرمان او آغوانک یا آلوانک نام گرفته است (ص 25؛ خورنی، 64-63).

جوانشیر قراباغی مؤلف *تاریخ قراباغ* که در ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م نگارش آن را آغاز کرده، دربارهٔ وجه تسمیهٔ اران چنین نوشته است: «چون در زمان نوح پیغمبر علیه السلام که طوفان شد و بعد از مدتی که از طوفان گذشته بود، یکی از اولاد و احفاد نوح علیه السلام در این ولایتها که میان رود کر و ارس واقعند و عبارت باشد از شهر تفلیس و گنجه و ایروان و نخجوان و اردوباد و بَرْدَع و بیلقان که در خاک قراباغند و الحال هر دو خراب هستند، در این ولایتها و خاکها حکمران و صاحب شده و آباد نموده و همه را نام خود گذاشته موسوم به اران کرد، چون که نام خود او اران بوده است» (ص ۳-۴). در متون عربی، اران به صورت الران (یعقوبی، ۱۷۸/۱، ۴۷۵/۲) نوشته شده است. در برخی متنها آن را به صورت آران نیز نوشته‌اند (منجم باشی، ۳، ۱۵، ۱۶). یاقوت اران را نامی عجمی ذکر کرده است (۱۸۳/۱). در برخی مآخذ به صورت ران نیز آمده است (آکوپیان، 5).

نمونهٔ دیگری که مؤید وجود اران و منطقه ای مرزبان نشین در دوران پیش از اسلام است، عنوان ارانشاه است که دربارهٔ فرمانروایان این سرزمین به کار رفته است (سوازیان، «دودمان مهرانیان...[2]»، 80). کاغان کاتواتسی ضمن شرح احوال دودمان مهران که از خویشاوندان خسرو پرویز پادشاه ساسانی بوده‌اند، به وَژدان دلاور اشاره می‌کند و می‌نویسد که او قصد داشت دودمان کهن ارانشاهان را بر افکند. نکتهٔ قابل توجه آنکه مؤلف عنوان ارانشاهان را به کسر الف «ارانشاهیک» نوشته است (ص94).

دربارهٔ محدودهٔ اران نظریه‌های متفاوتی وجود دارد. برخی منطقهٔ میان دو رود کر و ارس را اران نامیده‌اند و برخی دیگر فاصلهٔ میان ارس و دربند قفقاز را. با این وصف محدودهٔ این سرزمین از عهد باستان تا سده‌های ۵ - ۷م به تقریب یکسان بوده، و محدودهٔ کنونی جمهوری آذربایجان را در بر می‌گرفته است (نووسلتسف، 7). به نوشتهٔ استرابن ۵٬۴۰۰ استاد (از واژهٔ لاتینی stadium و واژهٔ یونانی stàdion که به عنوان مقیاس طول معمول بوده، معادل ۱۸۵ متر است) طول سواحل دریای خزر در سرزمین اران و کادوسها واقع شده است (V/243,245).

استرابن از وجود ۲۶ قبیله در اران یاد کرده است که هر یک زبان خاص و فرمانروای ویژهٔ خود را داشتند، ولی گویا در زمان او یک پادشاه بر سراسر این سرزمین فرمان می‌رانده است (V/229). گمان می‌رود این اتحاد پیش از لشکرکشی پُمْپِئوس در ۶۴ - ۶۵ق‌م صورت گرفته باشد (آکوپیان، 18). برخی مؤلفان، رود کر را مرز میان اران و ارمنستان نوشته‌اند (فاوستوس، 162؛ کاپانتسیان، 5) و شمال این رود را مرز جنوبی اران دانسته‌اند، ولی برخی از وجود ارانیها در هر دو سوی رود یاد کرده‌اند (علی‌یف، «پیرامون منابع»، 23). چنین بر می‌آید که مرز شمالی اران از دربند فراتر نرفته است. حد غربی این سرزمین به رودهای آلازانی و ایوری[3] منتهی می‌شده است. مرز شرقی اران نیز دریای خزر بوده است (همو، «دربارهٔ اقوام...[4]»، 18). آکوپیان ضمن شرحی دربارهٔ اران، محل آن را در فاصلهٔ رود بزرگ کر و کوههای قفقاز نوشته، و منطقهٔ جنوب رود کر را بلاسکان نامیده است (ص 100). در کتیبهٔ شاپور اول پادشاه ساسانی در نقش رستم که تاریخ آن ۲۶۲م است، از پیروزیهای بزرگ و فرمانروایی وی بر بسیاری از سرزمینها، از جمله گرجستان، اران و بلاسکان به عنوان یکی از کوستهای (ایالتهای) تابع ایران با نام کوست (ایالت - سرزمین) کاپ کوه (قاف کوه) قفقاز یاد شده است (همو، 101؛ لوکونین، 125).

در متون اسلامی نیز منطقهٔ اران از سوی جغرافی‌نگاران به شرح آمده است. ابن خردادبه، ارمینیه را به ۴ منطقه بخش کرده، و اران را ارمینیهٔ چهارم نامیده است (ص ۱۲۲)، ولی بلاذری آن را با عنوان ارمینیهٔ اول ذکر کرده است (ص ۱۹۴). ابن حوقل که خود به اران سفر کرده، آن سرزمین را شامل دو بخش دانسته، و ارانین نامیده است (۳۴۹/۲). وی بردعه، الباب (دربند) و تفلیس را بزرگ‌ترین شهرهای

---

1. «K voprosu ob istochnikakh...» 2. «Rod...» 3. Iori 4. «K voprosu o plemenakh...»

آنجا، و شهرهای بیلقان، ورثان، بردیج، شماخیه (شماخی)، شروان، لایجان، شابران، قَبَله، شکی (نوخای کنونی)، شمکور (شامخور کنونی) جنزه (گنجه) و شهرهای کوچک دیگر را متعلق به اران دانسته است (۳۴۲/۲). در سدهٔ ۴ق اران سرزمینی چنین گسترده بود. از آن پس، گاه سرزمینهای میان دو رود کر و ارس را اران نامیدند و از بلاد شروان در شمال رود کر جداگانه نام بردند. مهم‌ترین شهر اران در روزگار باستان کَبَله نام داشت. بطلمیوس این شهر را با همین تلفظ[1] و پلینیوس کبلکه نامیده‌اند. در برخی مآخذ این شهر به صورت کَوَلَکْ و در متون عهد اسلامی قَبَله نگاشته شده است (بارتولد، III/334). خرابه‌های تختگاه قدیمی اران هنوز در بخش کوتکاشین قفقاز باقی است (BSE³, I/391).

در ۳۸۵م دولتهای ایران و بیزانس به سبب ضعف دولت ارشکیان ارمنستان، این سرزمین را میان خود قسمت کردند. بخش تابع رومیان زیر فرمان ارشک سوم شاه پیشین آن سرزمین بود، ولی بخش تابع ایران از سوی شاپور سوم پادشاه ساسانی به خسرو چهارم از دودمان اشکانی واگذار شد که سرزمین اران را نیز شامل می‌شد. نمایندگان این دودمان تا ۴۲۸م بر این سرزمین فرمانروایی داشتند. بهرام گور (۴۲۰-۴۳۹م)، اردشیر پنجم، فرمانروای این سرزمین را برکنار کرد. از آن پس این منطقه به مرزبانانی که دست نشاندهٔ شاهنشاه ساسانی بودند، سپرده شد. از آن زمان دو استان کنارهٔ رود کر، اوتیک و آرتساخ که بعدها از سوی ترکان قراباغ نام گرفت، تابع مرزبانی اران شد (آکوپیان، 110-109). شاپور سوم خواهر خود زروان دخت را به همسری خسرو شاه ارمنستان داد که بر اران نیز فرمانروایی داشت. برخی محققان با اتکا به نوشتهٔ یغیشه[2] (ص 116 ,114 ,91) مورخ ارمنی سدهٔ ۵م، تاریخ الحاق آرتساخ به سرزمین اران را پس از سالهای ۴۵۰-۴۵۱م دانسته‌اند (آکوپیان، 115). دولت ساسانی در سدهٔ ۵م در شرق قفقاز مرزبانی اران را پدید آورد که نواحی اطراف دریای مازندران و حوالی رود کر تا دربند قفقاز را شامل می‌شد. یغیشه ضمن شرح حوادث سال ۴۵۰م از شخصی به نام سیبوخت با سمت مرزبان چور (دربند) یاد کرده است (ص 77). گمان می‌رود این شخص مرزبان اران بوده باشد (یوزباشیان، 183).

پس از مرگ یزدگرد دوم در ۴۵۷م فرزندانش برای کسب تاج و تخت به رقابت برخاستند. فرمانروای اران به سبب وجود آشفتگی در دولت ساسانی سر به شورش برداشت (یغیشه، 169). مبارزه برای تخت و تاج ایران سرانجام به سود پیروز (حک ۴۵۹-۴۸۴م) پایان پذیرفت. در پنجمین سال پادشاهی وی شورش اران سرکوب شد (همو، 171-170). بدین‌سان پس از ۵ سده، پادشاهی اران پایان گرفت و ساقط شد. ساسانیان احتمالاً مقر مرزبانی را از چور به منطقهٔ امن‌تری در کرانهٔ راست رود کر، یعنی شهر پرتو (بردعه) ــ که بعداً تجدید بنا شد ــ انتقال دادند (آکوپیان، 122). به نوشتهٔ کاغان کاتواتسی، پرتو به فرمان پیروز پادشاه ساسانی توسط واچه شاه اران تجدید بنا شد و پیروز آباد نام گرفت (ص 39). این نکته بعید می‌نماید، زیرا واچه همان کسی است که پس از مرگ یزدگرد دوم سر به شورش برداشته بود. مورخان و جغرافی‌نگاران اسلامی با اتکا به مآخذ اواخر عهد ساسانی، تجدید بنای پرتو را با دوران پادشاهی قباد (۴۸۸-۵۳۱م) مرتبط دانسته‌اند. منابع تاریخی نیز مؤید این نکته‌اند، زیرا شهر بردعه و دست کم بخشی از آن «فیروز قباد» نامیده شده است (ابن خردادبه ، ۱۲۳؛ بلاذری ، ۱۹۵).

از سدهٔ ۴م در اران مسیحیت به عنوان دین رسمی پذیرفته شد. از مآخذ چنین بر می‌آید که گریگوریس نوادهٔ گریگور روشنگر و فرزند وردان، جاثلیق ارمنی مقام اسقف آن سرزمین را عهده‌دار گردید و برای از میان بردن بقایای بت پرستی کوشش بسیار کرد (فاوستوس، 156-148؛ خورنی، 149-148). چور در آغاز اسقف نشین اران بود، ولی در دومین سال پادشاهی خسرو انوشیروان مقر بطریرک از چور به پرتو تختگاه جدید اران انتقال یافت (کاغان کاتواتسی، 71).

چنین به نظر می‌رسد که تا سدهٔ ۵م زبان ارانی فاقد خط و کتابت بود. در این سده الفبای ارانی از سوی کشیشان ارمنی تدوین شد. الفبای مزبور شامل ۵۲ حرف بود (BSE³ , I/250)، زیرا در زبان ارانی اصواتی وجود داشتند که زبان ارمنی فاقد آنها بود (بارتولد، /II(1) 672). پس از ظهور الفبای ارانی، کتابهای مقدس مسیحی از زبان ارمنی به ارانی برگردانده شد (همانجا). گمان می‌رود زبان گرگرها پایه و اساس زبان نوشتاری مردم اران را تشکیل می‌داده است (خورنی، 194-193). تاکنون نمونهٔ روشنی از خط و کتابت مردم اران در دوران پیش از اسلام به دست نیامده است (بارتولد، II(1)/662). شاید بتوان در ناحیهٔ باکو نمونه‌هایی از خط ارانی را یافت (همو، II(1)/662-663)، ولی این مسأله نیازمند تحقیق است. در ۱۹۸۰م در ناحیهٔ «لاچین» جمهوری آذربایجان، کتیبه‌ای سنگی کشف شد که از سوی محققان انستیتوی تاریخ فرهنگستان آذربایجان، کتیبه‌ای ارانی معرفی شد، اما دانشمندان ارمنی این نظر را مردود دانستند. گفته شده که این کتیبه به خط و زبان ارمنی است (سوازیان، «دربارهٔ کتیبه...[3]»، 280-276).

پذیرش آیین مسیحیت سبب شد که شورشهای مردم اران برضد دولت ساسانی صبغهٔ دینی به خود بگیرد. در شورش ارمنیان در ۴۵۱-۴۵۲م برضد سیاست یزدگرد دوم، ارانیها شرکت بالنسبه وسیعی داشتند. یغیشه که خود در این ماجرا، وردان (وارطان) ماميکونیان سردستهٔ شورشیان را همراهی کرده بود، دربارهٔ فشار یزدگرد دوم بر شورشیان و واداشتن شاه اران به پذیرش آیین زرتشت، نوشت که «یزدگرد، شاه شاهان با اصرار او را به مغ بدل کرد» (ص 169). پس از این واقعه یزدگرد دوم آذر هرمزد را که از دودمان شاهان پارتی بود، به مرزبانی ارمنستان گمارد و تنی چند از سران شورش را پس از کشته شدن وردان ماميکونیان به ماورای خزر تبعید کرد. پیروز فرزند یزدگرد

1.Chabala 2.Egishe 3.«Ob odnoi...»

که عنوان کوشانشاه داشت و بر ناحیهٔ وسیعی از آسیای مرکزی فرمان می‌راند، در ۴۵۷م آن گروه از تبعید شدگان را که زنده مانده بودند، به سرزمینهایشان بازگرداند (یوزباشیان، 13؛ لوکونین، 138). قباد اول (کواد) سرزمین اران را گشود و دربند را به تصرف آورد (بلاذری، ۱۹۴؛ یعقوبی، ۱۷۸/۱). در عهد خسرو انوشیروان سرزمینهایی که در گذشته بخشی از اران به‌شمار می‌آمد، به فرمانروایان و امیرانی چند واگذار شد که هر یک عنوان خاصی چون فیلان شاه، لیران شاه، شروان شاه و جز آن داشتند (بلاذری، ۱۹۶؛ سوازیان، «دودمان‌مهرانیان»، 79). بدین‌سان مرزبانی اران قطعه قطعه شد (همانجا). در اواخر سدهٔ ۶ و اوایل سدهٔ ۷م مهرانیان زمام امور اران را به دست گرفتند. مهران که از خویشاوندان خسروپرویز بود، به شهر پرتو رفت. وی در اران شهری ساخت و آن را مهراوان نامید. در سدهٔ ۶م قباد اول پادشاه ساسانی برای جلوگیری از هجوم هونها در ناحیهٔ پرتو، پایگاههایی مستحکم بنا کرد. از آن پس پرتو، تختگاه اران شد و کبلک (قبله) اهمیت پیشین خود را از دست داد. در ۶۲۸م ترکان و خزران به سرزمین اران حمله بردند. نخست دربند را گشودند و آنگاه به پرتو درآمدند. مردم شهر ناگزیر به کوهستانها پناه بردند (کاغان کاتواتسی، 79-78؛ گومیلف، 194-193).

مهرانیان پس از مرگ خسروپرویز نیز بر اران فرمان راندند. یکی از آنان وراز گریگور نام داشت که جاثلیق اران بود. فرزند وی جوانشیر در جریان فتوحات مسلمانان شهرت یافته است (کاغان کاتواتسی، 94-93). دورهٔ فرمانروایی جوانشیر بر اران را سالهای ۶۳۶ ـ۶۷۰م نوشته‌اند (بنیاداف، 151). وی با عنوان «سپهبد اران» در جنگهای یزدگرد سوم با عربها شرکت داشت و چون یزدگرد تیسفون را رها کرد، جوانشیر از راه آذربایجان به اران بازگشت (کسروی، *شهر یاران ...*، ۲۶۷).

چنین به نظر می‌رسد که فتح ارمنستان و گرجستان و اران در سالهای ۲۴ـ ۲۶ق/ ۶۴۵-۶۴۷م و در عهد خلافت عثمان توسط حبیب ابن مسلمهٔ فهری و سلمان بن ربیعهٔ باهلی صورت گرفته باشد. سلمان بن ربیعه به بیلقان و بردعه درآمد و تا شروان که بخشی از سرزمین اران بود، پیش رفت (یعقوبی، ۱۶۸/۲). چندی بعد معاویة بن ابی سفیان، برادر جوانشیر به نام وراز تیرداد (ارمنی: واراز تردات) را به فرمانروایی اران و عامل خلیفه در آن سرزمین منصوب کرد (بنیاداف، 165) و بدین‌سان حاکمیت بنی امیه بر اران مستقر شد. در عهد خلفای عباسی نیز فرمانروایان اران به صورتی نیمه مستقل خراجگزار خلافت بودند. مهرانیان گرچه در روزگار خلافت رو به ضعف نهادند، با این وصف تا مدتی موجودیت خود را حفظ کردند. آخرین فرمانروای اران از دودمان مهران همانند برادر جوانشیر، وراز تیرداد دوم نام داشت که در ۲۰۷ق به دست نرسه یا نرسی (ارمنی: نرسس) کشته شد (*ایرانیکا*). یعقوبی از نرسی با عنوان بطریق اران یاد کرده است (۴۶۱/۲). سهل بن سنباط فرمانروای اران که بابک خرم‌دین را دستگیر و به افشین عامل معتصم خلیفهٔ عباسی تسلیم کرده بود، نیز عنوان بطریق داشت (همو، ۴۷۴/۲-۴۷۵). کاغان کاتواتسی از سهل با عنوان ارانشاه (ارانشاهیک) یاد کرده است (ص 164). در کتاب مسعودی، ایرانشاه آمده است که گمان نمی‌رود مقرون به صحت باشد. وی می‌نویسد محمدبن یزید که اکنون به عنوان شروانشاه شهرت دارد، به تبعیت از گذشتگان خویش ایرانشاه بود و چون علی بن هیثم شروانشاه درگذشت، محمد بر قلمرو او استیلا یافت (۲۲۸/۱). از نوشتهٔ مسعودی چنین بر می‌آید که این واقعه اندکی پیش از ۳۳۲ق/۹۴۴م روی داده است. این نوشته خود می‌رساند که ایرانشاه باید همان آرانشاه و به قول کاغان کاتواتسی ارانشاه بوده باشد.

در ۳۳۲ق بردعه، تختگاه اران مورد حملهٔ روسها قرار گرفت (ابوعلی مسکویه، ۶۲/۲ـ۶۳)، ولی کسروی این تاریخ را خطا دانسته، و آغاز هجوم روسها را در ماه آخر بهار یا ماه نخستین تابستان ۳۳۳ق نوشته، و جنگ سالار مرزبان محمدبن مسافر از دودمان سالاریان را با روسها در پاییز ۳۳۴ق ذکر کرده است (همان، ۷۸). پس از آن شهر بردعه که دستخوش ویرانی شده بود، اهمیت خود را از دست داد و گنجه جای آن را گرفت (بارتولد، III/335). یاقوت در روزگار خود از بردعه به عنوان قریه‌ای کم اهمیت یاد کرده است (۵۵۹/۱). مرزبان تا ۳۴۰ق/۹۵۱م بر اران و آذربایجان حکومت کرد. پس از آن اران زیر سلطهٔ شدادیان گنجه قرار گرفت که مقتدرترین آنان ابوالاسوار شاوُرین فضل بن محمدبن شداد بود (منجم باشی، ۱۱ـ ۱۸؛ نیز نک: ابن‌اثیر، ۵۹۸/۹). در *قابوسنامه* این نام به صورت ابوالسوار ذکر شده است (عنصرالمعالی، ۲۰۰).

به سبب جنگها و اختلافهایی که در این منطقه روی می‌داده، زمان بندی رویدادها با آشفتگیهایی همراه شده است. در اواسط سدهٔ ۵ق/۱۱م طغرل بیک سلجوقی آهنگ اران کرد و ابوالسوار ناگزیر از فرمانبرداری شد و خطبه به نام طغرل کرد (کسروی، همان، ۳۰۲). پس از طغرل، الب ارسلان با سپاهی بزرگ از ترکان به اران و ارمنستان رفت و پس از گشودن سرزمینهای قفقاز، اران را در ۴۵۹ یا ۴۶۰ ق به فضلون دوم فرزند ابوالسوار واگذاشت (همان، ۳۰۵ـ۳۰۶). منجم باشی تاریخ ورود الب ارسلان را به سرزمین اران، ذیحجهٔ ۴۵۹ نوشته است (ص ۱۶). در این باره اختلاف نظرهایی وجود دارد. فرای معتقد است که الب‌ارسلان یکی از امرای خود به نام ساوتکین را به حکومت اران فرستاد (EI^2)، حال آنکه کسروی خلاف این نظر را ابراز داشته، و بر آن بوده است که ملکشاه سلجوقی این شهرها را از فضلون گرفت و به ساوتکین خادم خود سپرد و فضلون را بر استراباد گمارد (همان، ۳۰۷ـ ۳۰۸).

در عهد سلجوقیان، اران تجزیه شد و رفته رفته تحت نفوذ غزان قرار گرفت و زبان ترکی جانشین تمام زبانهای رایج در آن سرزمین شد (EI^2). اران گاه زیر فرمان شروانشاهان و گاه تحت نفوذ فرمانروایان آذربایجان بود. به عنوان نمونه قراسنقر مدتی بر اران فرمان راند. در روزگار او شهر گنجه در ۵۳۴ ق/۱۱۴۰م دچار زلزله‌ای شد که به نوشتهٔ ابن اثیر ۲۳۰ هزار نفر از اهالی، از جمله فرزندان قراسنقر

فرمانروای آن سرزمین کشته شدند (۷۷/۱۱). از ۶۱۸ق/۱۲۲۱م مغولان به سرزمین اران حمله بردند و نفوذ ترکان بر اران فزونی گرفت. اران در عصر سلجوقیان و متعاقب آن به روزگار مغولان تمام و کمال ترکی شد و ویژگیهای قومی و نیز نام خود را از دست داد (IA, I/598).

اران در اواسط سدهٔ ۱۸م به چندین خان نشین، ملک نشین و سلطان نشین کوچک تجزیه شد که در واقع تنها نامی داشتند: قراباغ، طالش، شکی، شروان، گنجه، باکو، نخجوان، اردوباد، دربند، قبه (قوبا) و لنکران. سلطان نشینها شامل: ایلی سو، آرش، کوتکاشن، کازاخ، شمشادیل، واراندین، جَرابرد، گلستان، دیزک و خاچِن در قراباغ کوهستانی (علیا) بودند. پس از جنگهای ایران و روس و تصرف سرزمین قفقاز از سوی دولت روسیه، آن گروه از خانات که در خدمت امپراتوری روسیه قرار داشتند، تا اندازه‌ای به صورت نیمه مستقل به حیات خود ادامه دادند، ولی اندکی بعد تابع فرماندار کل امپراتوری روسیه در قفقاز شدند. این وضع تا ۱۹۱۸م ادامه داشت، تا اینکه با ورود قوای عثمانی به قفقاز، دولتی از سوی گروه مساواتیان تأسیس شد که نام جمهوری آذربایجان بر خود نهادند (نک: ه د، آذربایجان، جمهوری شوروی سوسیالیستی).

بجز «تاریخ آغوان» (اران) نوشتهٔ کاغان کاتواتسی و برخی نوشته‌های پراکندهٔ دیگر، تنها اثر مستقل دربارهٔ تاریخ اران، کتابی است با عنوان *منشآت اران* که نگارندهٔ آن مسعودبن نامدار است. وی در عهد برکیارق پسر ملکشاه سلجوقی می‌زیست و منشی آلتونتاش فرمانروای اران بود. نسخهٔ خطی این کتاب در کتابخانهٔ ملی پاریس (شم ۴۴۳۳) است (IA، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، قاهره، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، لیدن، ۱۸۶۵م؛ جوانشیر قراباغی، میرزا جمال، *تاریخ قراباغ*، باکو، ۱۹۵۹م؛ عنصر المعالی، کیکاوس، *قابوس نامه*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ کسروی، احمد، *شهریاران گمنام*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ همو، *کاروند*، به کوشش یحییٰ ذکاء، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به‌کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۵۸ق/۱۹۶۵م؛ منجم باشی، احمد، *باب فی الشدادیة من کتاب جامع الدول*، به کوشش و. مینورسکی، کمبریج، ۱۹۵۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ نیز:

Akopyan, A. A., *Albaniya-Aluank v greko-latinskikh i drevnearmya-nskikh istochnikakh*, Erevan, 1987; Aliev, K., « K voprosu o plemenakh kavkazskoi Albanii», *Issledovaniya po istotrii kulturi narodov Vostoka...*, , Moscow/Leningrad, 1960; id, « K voprosu ob istochnikakh i literature po istorii drevney Kavkazskoi Albanii», *Voprosi istorii Kavkazskoi Albanii*, Baku, 1962; Arrian, *Anabasis Alexandri*, London, 1976; Bartold, V. V., *Sochineniya*, Moscow, 1963-1965; BSE[3]; Buniyatov, Z. M.,«Iz istorii Kavkazskoi Albanii VII-VIII v. v.», *Voprosi istorii Kavkazskoi Albanii*, Baku, 1962; Egishe, *O vardane i voine Armyanskoi*, tr. I. A. Orbeli, Erevan, 1971; EI[2]; Favstos Buzand, *Istoriya Armenii*, tr. M. A. Gevorgyan, Erevan, 1953; Gumilev, L. N., *Drevnie Turki*, Moscow, 1967; IA; *Iranica*; Kalankatuatsi, Movses, *Istoriya strani Aluank*, tr. Sh. V. Smbatyana, Erevan, 1984; Kapantsian, G.A., introd. *Istoriya...* (vide: Kalan-katuatsi); Khorenatsi, Movses, *Istoriya Armenii*, tr. Gagik Sarkisyan, Erevan, 1990; Lukonin, V. G., *Kultura Sasanidskogo Irana*, Moscow, 1969; Marquart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Novoseltsev A. P.,«K voprosu o politicheskoi granits Armenii i Kavkazskoi Albanii v antichnii period», *K osveshcheniyu problem istorii i kulturi Kavkazskoi Albanii i vostochnikh provintsii Armenii*, Erevan, 1991, vol. I; Strabo, *The Geography*, tr. Horace Leonard Jones, London, 1961 ; Svazyan , G. S. ,«Ob odnoi Albanskoi nadpisi», « Rod Mihranidov v Albanii», *K osveshcheniyu problem istorii i kulturi Kavkazskoi Albanii...*, Erevan, 1991, vol. I; Yuzbashyan, introd. *Egishe O vardane i voine Armyanskoi*, Erevan, 1971.

عنایت‌الله رضا

اُران، نک: وهران.

اَرْبابِ اَصْنام، نک: ارباب انواع.

اَرْبابِ اَنْواع، جمع ربّ النوع، اصطلاحی که هم در مباحث مربوط به تاریخ ادیان و مذاهب، و هم در نوشته‌های فیلسوفان به کار رفته است. در اینجا کاربرد فلسفی این اصطلاح بررسی می‌شود.

در میان فلاسفهٔ اسلامی نخستین بار سهروردی به طور صریح واژه‌های ارباب انواع و رب‌النوع را به کار برده (نک: ۴۵۳/۱، ۴۶۰، ۴۶۳)، و آنها را با مُثُل افلاطونی، طباع تامّ هرمسیان، و فرشتگان محافظ و مدبر انواع در آیین مزدیسنا (امشاسپندان) مترادف گرفته است. با توجه به این نکته، ضمن مطرح کردن سخنان سهروردی در این باره، اجمالی از تاریخچهٔ این بحث نیز خواهد آمد.

چنانکه مشهور است، نظریهٔ ایده‌ها، یا به تعبیر فیلسوفان اسلامی مُثُل، محور اساسی اندیشه‌های افلاطون بوده است. افلاطون این نظریه را در جای جای آثار خود پرورانده، و گسترش داده است. این نظریه از یک سو با مسألهٔ معرفت، و از سوی دیگر با عقیدهٔ قدم نفوس در اصطلاح حکمای اسلامی ارتباط پیدا می‌کند. ایده برای افلاطون در برگیرندهٔ مفهومهای کلی، ذات، صورت و جوهر است و چیزها با بهره‌داشتن از ایده‌ها، هستند و شناخته می‌شوند. در نظر این فیلسوف متعلق معرفت حقیقی باید ثابت و پایدار، یعنی معقول باشد، نه محسوس (کاپلستون، I(1)/188)؛ از این‌رو شناسایی حقیقی فقط شناسایی ایده‌هاست که همیشه باشنده و همیشه همان و پایدارند و شناخت چیزها در پرتو ایدهٔ آنها ممکن می‌شود. از سوی دیگر، ایده‌ها نه تنها بنیاد شناسایی چیزها، بلکه بنیاد هستی آنها نیز هستند و اشیاء محسوس به نسبتهای گوناگون از ایده‌ها بهره می‌گیرند و واقعیت می‌یابند. ایده‌ها «مجموعهٔ ذواتی هستند که صورتی نامتحرک دارند؛ دستخوش کون و فساد نیستند؛ مشوب به هیچ امر خارجی نیستند؛ به امر دیگری تبدیل نمی‌شوند؛ نه با چشم دیده می‌شوند و نه با هیچ حس دیگر، بلکه فقط با عقل دریافته می‌شوند» (کربن، *فلسفهٔ ایرانی...*، ۳۴).

متفکران اسلامی نظریهٔ ایده‌ها، یا مُثُل را با تعبیرهای خاص خود ــ که گاهی متفاوت با سخن افلاطون است ــ مطرح کرده‌اند. به عقیدهٔ این متفکران، افلاطون بر آن بود که هر نوعی از انواع جسمانیِ محسوس، مثالی در عالم عقل دارد و آن صورتِ بسیط نورانیی است قائم به خود که در مکان نیست. به دیدهٔ تحقیق، این صورتهای نورانی همانا حقایقند، چرا که از لحاظ مجرد بودن به منزلهٔ ارواح صورتهای نوعی جسمانیند، و صورتهای نوعی جسمانی از نظر مادی بودن، به

مثابهٔ انگاره‌ها (اصنام) و سایه‌های آنها هستند. این صورتهای نوری همانها هستند که مُثُل خوانده می‌شوند (قطب‌الدین، ۲۵۱).

پیش از سهروردی فیلسوفان دیگری مانند فارابی و ابن سینا دربارهٔ نظریهٔ ایده‌ها یا مثل بحث کرده‌اند و با تعبیرات گوناگونی از آن سخن گفته‌اند: فارابی، با تأثر از حوزهٔ اسکندریه، مثل را «صورتهای علمی قائم به ذات خدا» می‌داند (نک: صدرالدین، *الشواهد...*، ۱۵۶) و می‌نویسد: افلاطون در بسیاری از سخنان خود اشاره می‌کند که موجوداتْ صورتهای مجردی در عالم الٰهی دارند و گاهی آنها را مثل الٰهی می‌نامد، مثلی که از میان نمی‌روند و تباهی نمی‌پذیرند. آنچه در معرض زوال و تباهی است، همانا موجودات [عالم کون و فساد] است (فارابی، ۱۰۵). فارابی برای مثل سه گونه وجود می‌پذیرد: یکی وجود بالقوهٔ آنها در چیزهای محسوس؛ دوم وجودی که در ذهن ما دارند؛ سوم وجود خاص آنها در [علم] خدا، یا در عقل فعال. به این ترتیب، وی با قول به وجودهای سه گانهٔ مثل می‌کوشد تا در عین موافقت با اصالت معنای افلاطونی، مقتضیات فلسفهٔ ارسطویی را هم درنظر گیرد (نک: مذکور، ۱۳). تفاوت نظر افلاطون با سخن فارابی در این است که به عقیدهٔ افلاطون، مثل، قائم به ذات خویشند، نه قائم به ذات خدا (نک: صدرالدین، همان، ۱۵۷). برداشت فارابی از مثل، بیان دیگری است از سخن نوافلاطونیان که معتقد بودند مثل، اندیشه‌های خدا هستند (کاپلستون، I(1)/215)؛ یا نظر آلبینوس[1] (ح سدهٔ ۲ م) که مثل افلاطونی را به عنوان علم جاوید خدا تلقی می‌کرد (همو، I(2)/199). از طرف دیگر فارابی در کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین*، ضمن بحث دربارهٔ مثل افلاطون می‌نویسد: ارسطو در کتاب *اثولوجیا* [وجودِ] صورتهای روحانی را اثبات می‌کند و می‌گوید که آن صور در عالم ربوبیت موجودند (همانجا). بدین‌سان، معلوم می‌شود که موجود بودنِ مثل در «عالم ربوبیت» تعبیری نوافلاطونی است و در کتاب *اثولوجیا* (ه‍ م) که نوشته‌ای است نوافلاطونی مطرح شده است.

ابن سینا نیز در بخش الٰهیات *شفا* نظریهٔ افلاطون و افلاطونیان را دربارهٔ ایده‌ها نقادی می‌کند (ص ۳۱۰-۳۲۴) و به گفتهٔ صدرالدین شیرازی از مثل به «وجود طبایع نوعی در خارج»، یعنی «کلیِ طبیعی»، یا «ماهیات لابشرط» تعبیر می‌نماید (همان، ۱۵۶). ابن سینا صریحاً وجود مثل افلاطونی را مردود دانسته، و دو برهان بر امتناع وجود آن اقامه کرده است (نک: آشتیانی، ۱۸۷؛ مطهری، ۱/۳۶۶-۳۷۱).

اندیشهٔ افلاطون در نوشته‌های سهروردی به صورتی خاص مطرح شده است. سهروردی برای هر نوعی از چیزهای جهان محسوس، رب‌النوعی در عالم معنوی و حوزهٔ نور می‌پذیرد و می‌گوید: مبدأ همهٔ این «طلسمات» نور قاهر است که همان «صاحب طلسم» و «نوع قائم نوری» است؛ و انواع نوری قاهر عقلاً مقدم بر افرادند و «امکان اشرف» وجود این «انواع نوری مجرد» را اقتضا می‌کند (۲/۱۴۳). در این عبارت منظور از «طلسمات» همان محسوسات، و مقصود از «صاحب طلسم» یا «نوع قائم نوری» یا «انواع نوری مجرد» همان رب‌النوع یا مثال افلاطونی است که به گفتهٔ سهروردی قاعدهٔ امکان اشرف وجود آن را *اقتضا می‌کند*..

شیخ اشراق در *تلویحات* پرده از این تعبیرات برمی‌دارد و به صراحت می‌گوید: به عقیدهٔ بسیاری از پیشینیان هر یک از انواع جسمانی دارای مثال و صورتی است که قائم به ماده نیست، بلکه جوهری عقلی است که با معنای معقولِ حقایق مطابقت می‌کند. گاهی [برای اثبات وجودِ این صورتها و جوهرهای معقول] به قاعدهٔ امکان اشرف متوسل شده، و گفته‌اند این انواع جسمانی، انگاره‌ها و نشانه‌ها و سایه‌هایی از آن [صورتها و جوهرهای معقول]اند و حقایق اصلی همان جوهرهای عقلی، یعنی همان مثل افلاطونیند (سهروردی، ۱/۶۸). رب‌النوع هر چیز، همیشه همان است و دگرگون نمی‌شود. اوست که مدیر و مدبر نوع و حافظ خصوصیات ذاتیِ نوع است؛ و از اینجاست که گندم از گندم بروید، جو ز جو (همو، ۲/۱۴۳).

حکیم سبزواری در *اسرار الحکم*، پس از بیان اینکه سهروردی انواعی را که در عالم محسوس هستند و از مثل یا ارباب انواع بهره دارند، «صنم» و «طِلّسم» می‌نامد، چنین می‌نویسد: اشراقیان گویند نسبت ارباب به ارباب مانند نسبت اصنام است به اصنام؛ پس چنانکه صنم و نمونهٔ انسانِ جبروتی، جامع کل فعلیات و اصنام است، رب‌النوع و مربی آن نیز جامع فعلیات آن انواع است (ص ۳۱۵). پیداست که در این عبارت، رب‌النوع یا مربی به جای مثال به کار رفته، و این نام‌گذاری به اعتبار بهره‌مندی و نورگیری انواع جسمانی از رب‌النوع، و عنایت و تدبیر رب‌النوع نسبت به آنهاست.

در نظر سهروردی چنانکه گفته شد، هر نوعی از انواع محسوسات، جوهری مجرد و نورانی و قائم به ذات خود دارد که مدیر و مدبر و حافظ و ناظر بر احوال آن نوع است و از یک نظر، کلیِ آن نوع محسوب می‌شود و کلیت آن به معنای تساوی نسبت اوست به هر یک از افراد و دوام فیض او بر آنها؛ گویی آن جوهر مجرد اصلِ همهٔ افراد است و افراد، فروع آن اصلند. گاهی رب‌النوع هر نوع را به اسم آن نوع می‌نامند و آن را کلی آن چیز می‌گویند؛ ولی باید توجه داشت که مقصود از کلی، در اینجا، همان سعهٔ وجودی و شمول و سریان و احاطه است. به عبارت دیگر در اینجا مراد از کلی، مفهوم کلی در معنای منطقی آن نیست، بلکه مقصود از آن، ذاتی روحانی است که نوع جسمانی به منزلهٔ سایه و صنم آن است و نسبتهای جسمانی در نوع جسمانی همانا به منزلهٔ سایه‌هایی از نسبتهای روحانیند (۱/۴۶۳). سخن متقدمان که گفته‌اند در عالم عقل، انسانی کلی هست، یعنی در عالم عقل نور قاهری هست که شعاعهای گوناگون متناسب [با اصنام این عالم] دارد و سایه‌های آن [نور قاهر] در عالم مادی عبارت از صورتِ [محسوسِ] انسان است. البته آن نور قاهر، کلی است، اما نه به معنای اینکه محمول بر کثیرین است، بلکه به این معنی که نسبت فیض او بر افراد یکسان

1. Albinus

است. منظور از این کلی آن نیست که نفسِ تصور معنایش مانع از اشتراک [میان کثیرین] نباشد، چرا که [متقدمان] خود اعتراف دارند که [آن نورقاهر] ذاتی متشخص و خود آگاه است. بنابراین چگونه می‌تواند معنایی عام و کلی باشد؟ در افلاک نیز که کره‌ای را کلی و دیگری را جزئی می‌نامند، منظور همین است و توجهی به معنای کلی چنانکه در منطق مصطلح است، ندارند (همو، ۲/۱۶۰-۱۶۱).

از طرف دیگر شیخ اشراق در توضیح کیفیت صدور کثرت از وحدت، و نحوهٔ پیدایش عقول، از نظریهٔ ایدهٔ افلاطون یاری جسته، و آن را با نظریهٔ نوافلاطونیان در هم آمیخته است. به گفتهٔ او انوار مجردِ صادر از نورالانوار دو دسته‌اند: نخست انوار قاهر یا عقول، و دیگر انوار مدبر یا نفوس. انوار قاهر یا عقول خود دو ردیفند: ردیف طولی که میان خود رابطهٔ علت و معلولی، و تقدم و تأخر ذاتی دارند، و «قواهر آعْلون» خوانده می‌شوند؛ و ردیف عرضی که میان آنها چنین رابطه‌ای نیست و انوار قاهر صوری، یا انوار متکافئ یا عقول متکافئ یا «قواهر ادنین» نام دارند. عقول عرضی یا انوار قاهر صوری همانها هستند که سهروردی آنها را ارباب اصنام، یا ارباب انواع می‌خواند (نک: ۲/۱۴۴-۱۴۷ و حواشی، نیز، ۱/۴۵۳).

از آنجا که در نظر شیخ اشراق، ارباب انواع در قلمرو عالم نور هستند و حوزهٔ نور با جهان معنوی افلاطون و نوافلاطونیان بسیار مشابه است و همچنین خصوصیاتی که سهروردی برای ارباب انواع می‌پذیرد، با ویژگی ایده‌های افلاطونی ــ مخصوصاً با برداشت نوافلاطونیان از این مطلب ــ یکی است، می‌توان ارباب انواع، ارباب اصنام، عقول متکافئ، انوار قاهر متکافئ، عقول عرضی و قواهر ادنین را ــ چنانکه سهروردی و شارحان افکار او بارها تصریح کرده‌اند ــ تعبیرهای گوناگونی از نظریهٔ ایده‌های افلاطونی دانست، تعبیراتی که با تفاسیر نوافلاطونی و اسکندرانی از مثل، آمیخته شده، و چنانکه خواهیم دید، به قالب اندیشه‌ها و اصطلاحات آیین مزدیسنا درآمده است.

گفته شد که نظریهٔ شیخ اشراق دربارهٔ مثل، یا ارباب انواع ریشهٔ افلاطونی دارد و با تفاسیر نوافلاطونی درآمیخته است. به نظر می‌رسد که مأخذ عمدهٔ سهروردی در این باره کتاب «اثولوجیا» بوده است. در این کتاب از نظریهٔ «یادآوری» (تذکار) سخن می‌رود و به سخن افلاطون در باب معرفت و چگونگی استناد معرفت به ایده‌ها اشاره می‌شود، مثلی که در مجموع، عالم معقول را می‌سازند، یعنی عالمی که بر جهان محسوس افاضه و اشراق می‌کند. محسوسات اصنام معقولاتند و مقصود از صنم همان موجود محسوس است که بر طبق نظر افلاطون چیزی جز سایه و شبحی زایل شونده و ناپایدار نیست (ص ۶۹، ۹۲، ۹۳، ۱۵۶).

شیخ اشراق نیز بارها همین مطالب را مطرح می‌سازد و اصطلاح صنم را درست در همان معنایی که در *اثولوجیا* به کار رفته است، به کار می‌برد.

سهروردی برای اثبات وجود مثل افلاطونی ادله‌ای آورده است که مهم‌ترین آنها مبتنی بر قاعدهٔ امکان اشرف است (۲/۱۴۳، ۱۵۴-۱۵۶). وی در توضیح این قاعده می‌نویسد: «بدان که چون ممکنِ خسیس [که مرتبهٔ وجودی او پست‌تر است] موجود شود، باید که ممکنِ شریف [که مرتبهٔ وجودی او والاتر است] پیش از آن موجود باشد» (۳/۴۵، نیز ۱۴۹). به عبارت دیگر از آنجا که وجود هر چیز پرتو وجودی است که برتر از آن است و هر چیز که در مراتب هستی والاتر باشد، علتِ چیزی است که فروتر است، بنابراین وجود هر موجود فروتر دلیلی است بر وجود موجودی والاتر از آن.

در «اثولوجیا» نیز ضمن توضیح اینکه در نظام هستی و چگونگی ابداع موجودات، نخست عالم عقل است و سپس عالم حس، و ممکن نیست که جهان محسوس بدون عالم معقول و پیش‌تر از آن پدید آید، می‌نویسد: «چون فاعل اول خواست اشیاء را بیافریند، عقل را آفرید که پرتوی از نور او [فاعل اول] است. آنگاه عقل حس را آفرید که پرتوی از نور او [عقل] است. پس ممکن نیست که عالم حسی بدون عالم عقلی هستی پذیرد (ص ۱۷۷). سهروردی نیز بارها همین مباحث را در رساله‌های خود با توسل به قاعدهٔ امکان اشرف مطرح می‌کند (۱/۵۱، ۴۳۴، ۲/۱۵۴، ۳/۴۵، ۱۰۱، ۱۴۹؛ قس: «اثولوجیا»، همانجا).

چنانکه اشاره شد، اعتقاد به ارباب انواع نقشی اساسی در فلسفهٔ سهروردی دارد. وی مثل افلاطونی را از دیدگاه فرشته شناسی زرتشتی و با اصطلاحات آیین مزدیسنا تعبیر و تفسیر می‌کند؛ به این ترتیب، مثل به فرشتگان یا ارباب انواعی تبدیل می‌شوند که در این جهان وجود دارند و تمامی جهان شناسی آیین زرتشتی ایران باستان در مکتب نوافلاطونی ادغام می‌گردد (کربن، *فلسفهٔ ایرانی*، ۳۴-۳۵). این تفسیر مبنی بر این نظر است که در آیین زرتشتی هر یک از انواع موجودات تحت حمایت و تدبیر یکی از امشاسپندان قرار دارند و هر نوع، مظهر و نماد مادی یک امشاسپند است (بهار، ۱۲۰). هر یک از امشاسپندان بخشی از آفرینش را حمایت می‌کنند: بهمن حیوانات سودمند را، اردیبهشت آتش را، شهریور فلزات را، اسپندارمذ زمین را، مرداد گیاهان را و خرداد آب را (پورداود، ۱/۸۸-۹۵). چنانکه دیده می‌شود، اعتقاد به ذوات ملکوتی در عالم انوار و تعبیر از آن به فرشتگان و ادارهٔ امور جهانِ فرودین به وسیلهٔ فرشتگانِ فرازین که مدبران و نگهبانان عالم مادی تلقی می‌شوند، از خصوصیات آیین مزدیسناست و این همان نکته است که سهروردی به آن اشاره کرده، می‌گوید: ایرانیان بیش از همه دربارهٔ ارباب انواع مبالغه کرده‌اند (۱/۴۶۰، نیز نک: ۲/۱۵۷).

سهروردی در برخی از نوشته‌های خود از رب‌النوع انسان به «طباع تام» تعبیر می‌کند (نک: ۱/۴۶۴). به عبارت دیگر چنانکه هر نوعی از انواع موجودات، رب‌النوع یا فرشته‌ای خاص خود دارد، رب‌النوع انسان نیز همان فرشته‌ای است که از آن به «طباع تام» تعبیر شده است. در اینجا باید به چند نکته اشاره شود:

نخست اینکه اصطلاح «طباع تام» اصطلاحی هرمسی است (نصر، ۱۵۹-۱۶۵؛ کربن، *تاریخ فلسفه...*، ۲۴۱؛ بدوی، ۱۸۰-۱۸۴).

دوم اینکه در نوشته‌های شیخ اشراق، به تأثیر اندیشه‌های ایرانی و هرمسی، گاهی مقصود از طباع تام همان صورت ملکوتی هر انسان یا حقیقت ملکوتی و انائیتِ آسمانی هر فرد است که نفس پس از هبوط در عالم جسمانی از آن دورمانده، و بدین سبب همواره در جست و جوی باز یافتن اصل خویش است (نصر، ۱۶۰). گاهی نیز مراد از طباع تام همان فرشتهٔ خاص نوع انسانی یا رب‌النوع انسانی است که به عقل فیاض، یا عقل فعال، یا روح‌القدس، یا روان بخش تعبیر شده است و به عنوان هادی و مربی نفوس انسانی تلقی می‌شود (سهروردی، ۴۵۹/۱، ۲۰۰/۲-۲۰۱، ۹۷/۳، ۱۸۰، ۳۸۲).

سوم اینکه پیش از سهروردی، ابوالبرکات بغدادی (ه م) نیز با تأثر از افکار هرمسی، همین اندیشه را مطرح ساخته، و از فرشتهٔ نگهبان و هادی و مدبر و مربیِ نفس انسانی به «طباع تام» تعبیر کرده است، فرشته‌ای که به منزلهٔ معلم و مرشد روحانیِ نفس است، او را راه می‌نماید و معرفت می‌آموزد و نیرو می‌بخشد. ابوالبرکات در تأیید این نکته یادآور می‌شود که حکیمان پیشین نیز ــ آنانکه به مقام مشاهده و معرفت نظام عالم ربوبی رسیده‌اند ــ همین مطلب را اظهار کرده‌اند و از فرشتهٔ نگهبان و هادی و مدبر هر نفس یا دسته‌ای از نفوس به طباع تام تعبیر کرده‌اند، چنانکه حاملان وحی الٰهی هم آن را ملک (فرشته) خوانده‌اند (۳۹۱/۲). از طرف دیگر ابوالبرکات، برخلاف مشائیان، شمار عقول مجرد را منحصر به ۱۰ نمی‌داند و از عقول به ملائکه و ارواح تعبیر می‌کند. از نظر این فیلسوف، جهان هستی پر از فرشتگانی است که مدبر و حافظ انواعند. به این ترتیب هر یک از انواع محسوس ــ فلکی باشد، یا عنصری ــ فرشته یا رب‌النوعی دارد که صورت آن نوع را در ماده حفظ می‌کند و نوع را به وسیلهٔ افراد باقی نگاه می‌دارد و به همین سبب این فرشتگان «حافظ صور» نامیده می‌شوند (۱۶۷/۳). چنانکه دیده می‌شود ابوالبرکات در تعبیر از عقول به فرشتگان و اعتقاد به کثرت آنها و سخن از طباع تام، یعنی فرشتهٔ هادی و مربی نفوس انسانی که همان رب‌النوع انسانی است، بر شیخ‌اشراق تقدم دارد، و آرائی از این دست است که بعدها در آثار سهروردی به صورت دقیق‌تر و عمیق‌تر مطرح می‌شود (نک: ه د، ۲۰۵/۵).

پس از سهروردی بحث دربارهٔ ارباب انواع یا مثل مورد توجه پیروان و شارحان اندیشه‌های او قرار گرفته، و نقد و بررسی شده است. در ادامهٔ این کوششها صدرالمتألهین شیرازی از یکه تازان این میدان بوده، و بر نظریهٔ مثل به شدت تأکید کرده، و اصرار ورزیده است (مطهری، ۳۱۶/۱).

صدرالدین شیرازی در کتابهای *اسفار* (۴۶/۲-۶۶) و *شواهد الربوبیة* (ص ۱۵۴-۱۷۸) پس از نقد ادلهٔ ابن سینا در نفی مثل و رد اشکالات او بر این نظریه، و ایراد مناقشاتی بر نحوهٔ استدلالهای سهروردی، وجود مثل یا ارباب انواع را می‌پذیرد و می‌کوشد تا بر مبنای حرکت، ادراک و آثار صادر از انواع جسمانی، وجود مثل افلاطونی را اثبات کند (همان، ۱۵۹-۱۶۲).

مآخذ: آشتیانی، جلال‌الدین، *شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ ابن سینا، *الشفاء*، *الٰهیات*(۱)، به کوشش قنواتی و سعید زاید، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابوالبرکات بغدادی، هبة‌الله، *المعتبر فی الحکمة*، حیدرآباد، ۱۳۵۷-۱۳۵۸ق؛ «اثولوجیا»، *افلوطین عندالعرب* عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۷م؛ بدوی، عبدالرحمان، *الانسانیة و الوجودیة فی الفکر العربی*، قاهره، ۱۹۴۷م؛ بهار، مهرداد، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ پورداود، *ادبیات مزدیسنا*، بمبئی، ۱۹۲۸م؛ سبزواری، ملاهادی، *اسرارالحکم*، تهران، ۱۳۸۰ق؛ سهروردی، یحیی، *مجموعهٔ مصنفات*، ج ۱ و ۲، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ش، ج ۳، به کوشش حسین نصر، تهران، ۱۳۷۲ش؛ صدرالدین شیرازی، محمد، *الاسفار الاربعة*، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ همو، *الشواهد الربوبیة*، به کوشش جلال الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۴۶ش؛ فارابی، ابونصر، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، به کوشش البیرنصری نادر، بیروت، دارالمشرق؛ قطب الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، چ سنگی، ۱۳۱۵ق؛ کربن، هانری، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ترجمهٔ اسدالله مبشری، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، *فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی*، ترجمهٔ جواد طباطبائی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مدکور، ابراهیم، «نظریهٔ مثل و مسألهٔ معرفت در فلسفهٔ اسلامی»، ترجمهٔ اسماعیل سعادت، *معارف*، تهران، ۱۳۶۳ش، شم ۱؛ مطهری، مرتضی، *درسهای الٰهیات شفا*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نصر، حسین، «هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلامی»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات*، تهران، ۱۳۴۱ش، شم ۳۸؛ نیز:

Copleston, F., *A History of Philosophy*, New York, 1962.

صمد موحد

اِرْبِد، استان و شهری در کشور اردن. نام اربد را صورت تغییر یافتهٔ آربلا یا اِربل دانسته‌اند (دباغ، *بلادنا...*، ۳(۲)/۴۵۲؛ *پاولی*، III/407؛ III/520-521؛ EI[1]؛ نیز نک: ه د، اربیل).

استان اربد: اربد یکی از استانهای ۸ گانهٔ کشور اردن است که با ۱'۵۵۱ کم۲ مساحت («سالنامه...۱۹۹۵[1]»، 641)، در شمال غربی این کشور قرار گرفته، و از شمال به مرز سوریه، از غرب به رود اردن و سرزمین فلسطین، از جنوب به استان بلقا و از شرق به استان عمان محدود است (دباغ، همان، ۳(۲)/۴۲۵، ۴۲۶). ارتفاع برخی از نقاط این استان از سطح دریا پایین‌تر و برخی تا ۱'۵۰۰ متر بالای سطح دریاست، اما قسمت اعظم آن (۸۸/۲٪) دارای ارتفاعی بین صفر تا هزار متر است (همانجا). استان اربد یکی از مناطق سه گانهٔ حاصلخیز اردن است (فیشر، 428؛ بومنت، 412) که از نظر وسعت، ششمین و از لحاظ حجم جمعیتی، دومین استان اردن به شمار می‌رود («سالنامه ۱۹۹۵»، همانجا).

منطقهٔ اربد از لحاظ زمین شناختی بیشتر از رسوبات دریایی و خشکی متعلق به ژوراسیک و نیز دوران سوم تشکیل شده است (بومنت، 415) و با شیب ملایمی از سمت غرب به درهٔ رود اردن و از شرق به جلگهٔ داخلی بیابانی منتهی می‌شود (فیشر، همانجا). رشته کوه عجلون که بین رودهای یرموک و زرقا امتداد دارد، کوههای اصلی منطقه را تشکیل می‌دهد و ام الدرج با ۱'۲۴۲ متر، منیف با ۱'۱۹۸ متر و رأس الاقرع با ۱'۰۹۸ متر قله‌های اصلی این رشته کوه است (دباغ، همان، ۳(۲)/۴۳۱-۴۳۲).

---

1. *Britannica...*

منطقهٔ اربد از بخشهای نسبتاً پر باران اردن به شمار می‌رود (تیلور، 84)، اما میزان بارش آن بیشتر تحت تأثیر عامل ارتفاع، با نوسان شدید مکانی همراه است (همانجا؛ «توسعهٔ اقتصادی...[1]»، 43). مقدار بارش در قسمتهای شمالی، مثلاً شهر اربد ۴۸۰ میلی‌متر، کفریوبا ۴۲۵ میلی‌متر و طیبه ۵۵۰ میلی‌متر، به مراتب بیشتر از قسمتهای جنوبی، مثلاً جفر ۴۷/۵ میلی‌متر، است. ریزشهای جوی در قسمتهای جنوبی، علاوه بر محدودیت از نظر مقدار، با نوسان شدید سالانه نیز همراه است («راهنمای...[2]»، 424). اربد از مناطقی است که تا ۹۵٪ بارش سالانهٔ آن در فصل زمستان صورت می‌گیرد (بومنت، همانجا). از سوی دیگر، اگرچه رودخانه‌های یرموک و زرقا، به عنوان دو شاخهٔ مهم رود اردن، مرزهای طبیعی منطقه را به ترتیب در شمال و جنوب تشکیل می‌دهند (دباغ، همان، ۶(۲)/۲۸۹)، اما رودخانه‌های مورد استفاده در منطقه بیشتر خشکه رودهای فصلی هستند که مهم‌ترین آنها طیبه، زقلاب و جرم است (همان، ۳(۲)/۴۴۰-۴۴۱). پوشش گیاهی این منطقه، به ویژه در جنوب شرقی جرش، نسبتاً متراکم و درختان آن بیشتر بلوط و نوعی صنوبر است (همان، ۳(۲)/۴۳۱).

مقدار نسبتاً زیاد بارش در این منطقه، زراعت دیم را در بسیاری از نقاط آن امکان پذیر ساخته است (فیشر، همانجا)، تا جایی که در طول ماههای زمستان، بیشتر اراضی آن وسیعاً به زیر کشت می‌رود (تیلور، همانجا)؛ همین امر موجب شده است تا این منطقه یکی از مناطق عمدهٔ کشاورزی اردن به شمار آید («توسعهٔ اقتصادی»، همانجا). سطح زمینهای زیر کشت منطقه حدود ۴۵٬۲۴۲ هکتار است که تقریباً ۱٬۰۷۶ هکتار آن به درختان میوه و ۳٬۰۱۰ هکتار به مو (انگور) اختصاص دارد. درختان زیتون منطقه نیز به ۳۸۱٬۲۲۰ اصله می‌رسد (دباغ، *بلادنا*، ۳(۲)/۴۴۸-۴۴۹). البته زمانی کشت درختان زیتون در این منطقه گسترش بیشتری داشت، اما امروزه همچون پوشش جنگلی بلوط که تنها قسمتهای مرتفع‌تر را می‌پوشاند، به صورتی پراکنده مشاهده می‌شود. انواع غلات و حبوب، زیتون، انگور و انجیر مهم‌ترین محصولات منطقه به شمار می‌روند (فیشر، 428؛ دباغ، همانجا). در سالهای اخیر، تولید محصولاتی همچون گوجه فرنگی، سیب زمینی و مرکبات گسترش نسبی یافته است (فیشر، همانجا).

به واسطهٔ شرایط مناسب اقلیمی و امکان اشتغال به کشاورزی سنتی، قسمت عمدهٔ جمعیت اردن در آبادیهای کوچک و بزرگ این منطقه پراکنده شده‌اند («راهنمای»، 466؛ هلد، 231)؛ به این ترتیب، اگرچه اربد کمتر از ۵٪ از خاک اردن را دربر دارد، اما ۲۴/۴٪ از کل جمعیت را در خود جای داده است («سالنامه ۱۹۹۵»، 641). استان اربد که قسمت مهمی از منطقهٔ باستانی جلعاد را تشکیل می‌دهد، از نواحی اصلی زندگی یکجانشینی در اردن به شمار می‌رود («راهنمای»، همانجا)؛ سابقهٔ زیست در این منطقه تا بدانجاست که گفته‌اند برخی آبادیهای آن در عصر برنز مسکونی بوده‌اند (نوت، «تاریخ...[3]»، 4). استان اربد، ۲۶۲ شهر و روستا را در خود جای داده است که از آن میان می‌توان از عجلون، بیت راس، جرش، سوف، کفرنجه، شونة الشمالیه و طیبه نام برد (دباغ، همان، ۳(۲)/۴۲۷-۴۳۱). شهر اربد مرکز و مهم‌ترین شهر این استان به شمار می‌رود که تقریباً در مرکز منطقه و در جانب شرقی وادی القفر قرار گرفته است (اشتویرناگل، 84).

جمعیت استان اربد، گذشته از رشد طبیعی خود، در دو مقطع زمانی، یکی در ۱۹۴۸م، پس از اشغال فلسطین و دیگری در ۱۹۶۷م، پس از جنگ ۶ روزه، با ورود پناهندگان فلسطینی، به شدت افزایش یافت. مطابق داده‌های موجود، در ۱۹۶۱م این منطقه ۲۷۳٬۹۷۶ نفر جمعیت داشت که ۱۸٬۱۶۳ نفر (۶/۶٪) از آن در چادر زندگی می‌کردند؛ از این شمار ۹۵/۹٪ مسلمان و ۴/۱٪ مسیحی بودند. جمعیت این استان در پایان سال ۱۹۶۵م به ۳۱۱٬۳۰۹ نفر رسید که بر اساس مساحت این استان در آن هنگام (۳٬۸۸۵ کمـ۲)، تراکم نسبی جمعیت منطقه بیش از ۸۰ نفر در هر کیلومتر مربع بود (دباغ، همان، ۳(۲)/۴۲۵، ۴۲۷). این شمار پس از ۲۰ سال به بیش از دو برابر افزایش یافت و در ۱۹۸۶م به ۶۸۰٬۲۰۰ نفر («سالنامه ۱۹۸۸»، 632) و در ۱۹۹۳م به ۹۷۹ هزار نفر رسید که تراکم نسبی جمعیت آن به حدود ۳۸۴ نفر می‌رسد («سالنامه ۱۹۹۵»، همانجا). با توجه به اینکه پناهندگان فلسطینی نتوانستند به موطن خود باز گردند، جمعیت اردن (در سطح ملی) و استان اربد (در سطح منطقه‌ای) افزایش سریع یافت (بومنت، 440). مطابق داده‌های آماری حدود ۵۰٪ از جمعیت کشور اردن را فلسطینیان تشکیل می‌دهند («سالنامه ۱۹۹۵»، همانجا). در نتیجهٔ افزایش فشار جمعیتی بر منابع آب و خاک (بومنت، 428؛ فیشر، 428)، برای توسعهٔ فعالیتهای کشاورزی، در جهت حفظ منابع و نوسازی فعالیتها، از جمله در بلندیهای عجلون (بومنت، همانجا؛ دباغ، *بلادنا*، ۳(۲)/۴۳۴-۴۳۵) اقداماتی شد و همچنین تلاشهایی برای حفاظت از جنگلها و مراتع (فیشر، همانجا) صورت گرفت و از ۱۹۷۸م به این سو در استان اربد طرحهای همه جانبهٔ توسعه به اجرا درآمد (گویزر، 114). علاوه بر این، اربد یکی از مراکز واحدهای صنایع سبک اردن به شمار می‌رود (هلد، 138).

منطقهٔ اربد از لحاظ ارتباطی نیز اهمیت ویژه‌ای دارد. جادهٔ باستانی اربد این منطقه را از یک سو به دمشق و بغداد و از سوی دیگر به ساحل مدیترانه و شهرهای آن متصل می‌ساخت («راهنمای»، 520؛ نیز نک: قلقشندی، ۳۹۳/۱۴)؛ در مسیر این راه باستانی، خط لولهٔ نفت که از بغداد تا حیفا امتداد دارد، احداث شده است که از جسر المجامع به شهر اربد (به طول ۳۸ کمـ) متصل می‌شود. این خط لوله از کنار جادهٔ اصلی می‌گذرد و از جسر المجامع تا مرز عراق ۳۵۴ کمـ طول دارد («راهنمای»، 515-514). راههای دیگری نیز در منطقه وجود دارد که

---

1. *The Economic...* 2. *The Middle East...* 3. «Beiträge zur...»

به مرکز استان (شهر اربد) اتصال دارد؛ از آن جمله است راههای اربد به مفرق، عجلون به اربد، اربد به ام قیس و اربد به درعا (همان، 516, 520).

در منطقهٔ اربد، به ویژه در تل حصن آثاری قدیمی (نوت، «دورهٔ آموزشی... ۱۹۵۶[1]»، 24)، از جمله مقابر عمودی کنده شده در تخته سنگها یافت شده است که ظاهراً به دورهٔ دوم عصر آهن و عصر برنز (هزارهٔ ۳ق‌م) تعلق دارند (ابراهیم، ۶۷-۶۸؛ وایپرت، 490).

شهر اربد: این شهر مرکز استان اربد است که در ۳۲° و ۳۳′ عرض شمالی و ۳۵° و ۵۱′ طول شرقی (دباغ، همان، ۳(۲)/۴۵۲) در ارتفاع ۶۰۰ متری از سطح دریا (همانجا؛ بستانی، ۴۲۳/۸)، بر سر راه عمان - دمشق، در شمال کشور اردن و در ۱۵۰ کیلومتری پایتخت (نشاشیبی، ۳۶۶) قرار گرفته است.

شهر اربد در منطقهٔ حاصلخیز و نسبتاً خوش آب و هوایی قرار گرفته است (بستانی، همانجا). میزان بارش سالانهٔ آن را به تفاوت از ۴۸۰ تا ۵۱۴ میلی‌متر گزارش کرده‌اند («راهنمای»، 424؛ دباغ، همان، ۳(۲)/۴۵۷). اربد پیوسته شهر اصلی بخش شمالی اردن به شمار آمده («راهنمای»، 520؛ نوت، «دورهٔ آموزشی ۱۹۵۴»، 21) و در واقع، منزلگاه مهمی در کنار جادهٔ اصلی و سراسری فلسطین - عراق («راهنمای»، همانجا) و نیز راه جنین - دمشق (قلقشندی، همانجا) بوده است. این شهر را ضمناً یکی از ایستگاههای چاپارخانهٔ ملک بیبرس (د ۶۷۶ق/۱۲۷۷م) به شمار آورده‌اند (ابن شاهین، ۱۱۸؛ دباغ، *بلادنا*، ۳(۲)/۴۵۳). اربد از جمله شهرهایی است که در دورهٔ فتوحات اسلامی در فلسطین شمالی، توسط شُرحبیل‌بن‌حسنه به دست مسلمانان افتاد (همان، ۳(۲)/۴۵۲).

هستهٔ اولیهٔ شهر اربد بر روی تپه‌ای مصنوعی قرار دارد. در دورهٔ عثمانی قلعه‌ای مربع شکل که اندازهٔ هر ضلع آن ۵۴ متر بود، در قسمت جنوبی آن بر پا شد، هر چند در ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م این قلعه تقریباً به صورت ویرانه‌ای در آمده بود (اشتویر ناگل، 86-85). در ۱۸۸۴م در این شهر که در آن زمان محافظهٔ عجلون خوانده می‌شد، به عنوان مرکز حوزهٔ اداری ساختمانی ایجاد شد که در داخل آن حوضی وجود داشت که با گرد آمدن آب باران در آن، آب آشامیدنی ساکنان آنجا تأمین می‌شد (دباغ، همان، ۳(۲)/۴۵۴). این ساختمان را در ۱۸۸۵م به عنوان بنایی «مدرن» با تزیینات معماری قابل توجه معرفی کرده‌اند (اشتویر ناگل، 84). در این زمان اربد هنوز آبادی کوچکی بود با حدود ۷۰۰ نفر جمعیت که در ۱۳۰ واحد مسکونی زندگی می‌کردند (همو، نیز دباغ، همانجاها). در ۱۳۱۱ق/۱۸۹۴م ساختمان اداری شهر به صورت قلعه در آمد و جمعیت و واحدهای مسکونی شهر نیز رو به افزایش نهاد و تقریباً دو برابر شد (اشتویر ناگل، همانجا). در همین زمان، بازار شهر اربد نیز رونق یافت و از بازار شهر درعا پیشی گرفت و به صورت مرکز مبادلهٔ کالاهای کشاورزی حوزهٔ پیرامونی درآمد (همو، 85؛ نیز نک: *بستانی*، همانجا). برخی مغازه‌های این بازار به مهاجران نابلسی و برخی دیگر به مسیحیان و یهودیان ساکن اربد تعلق داشت (اشتویر ناگل، همانجا).

جمعیت اربد در ۱۳۴۰ق/۱۹۲۲م به ۲٬۵۰۰ نفر و در ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶م (یک سال پس از جنگ جهانی دوم) به ۶٬۶۹۳ نفر رسید (دباغ، همان، ۳(۲)/۴۵۵). شهر اربد پیش از ۱۹۴۵م دارای شورای شهر، دادگاهی محلی و یک درمانگاه ۱۲ تختخوابی بود («راهنمای»، 473-474).

جمعیت شهر اربد از ۱۹۴۸م و پس از اشغال فلسطین و ورود رانده شدگان فلسطینی (نشاشیبی، ۳۶۶؛ لاروس بزرگ، ذیل اربد[2])، به سرعت رو به افزایش نهاد. اگرچه «دائرةالمعارف اسلام» (چ ۱۹۷۸م) جمعیت این شهر را ۳ هزار نفر نوشته است (نک: EI^2, IV/76)، اما شمار ساکنان شهر در اواخر سال ۱۹۶۱م، ۴۴٬۶۸۵ نفر (۲۳٬۰۶۴ مرد و ۲۱٬۶۲۱ زن) بود و در پایان سال ۱۹۶۳م این رقم به ۴۹٬۴۰۱ نفر (۲۵٬۵۶۰ مرد و ۲۳٬۸۴۱ زن) رسید (دباغ، همان، ۳(۲)/۴۵۶) که به این ترتیب، نسبت جنسی در شهر اربد در این دو سال به ترتیب برابر ۱۰۶/۷ و ۱۰۷/۲ بود. به موازات افزایش جمعیت، شهر اربد نیز رو به توسعه نهاد (بومنت، 426؛ نشاشیبی، همانجا) و به مرور چادرهای آوارگان به صورت جزئی از شهر درآمد، تا آنجا که امروزه قابل تشخیص از محله‌های فقیرنشین این شهر نیست (گوبزر، 35).

در تابستان ۱۹۶۸م جنگنده‌های اسرائیلی با بمبهای ناپالم به اربد حمله کردند (سوید، ۴۹۳/۶) که عده‌ای از ساکنان شهر کشته یا مجروح شدند (همو، ۴۶۱/۶، ۴۹۷)؛ این حمله متعاقب حمله‌هایی بود که در آوریل ۱۹۶۶، به این شهر صورت گرفته بود (منسفیلد، 386). در ۱۹۷۰م روابط فلسطینیان ساکن اردوگاهها و دولت اردن رو به تیرگی نهاد (همو، 388) و در سپتامبر همان سال، قوای سوریه برای جلوگیری از حملهٔ نظامی اردن به اردوگاهها، وارد اربد شد (همانجا؛ سیکر، 165) و تا اوایل سال ۱۹۷۱م، شهر اربد یکی از کانونهای اصلی درگیری دولت اردن با فلسطینیان بود (عبدالرحمان، ۲۰۸).

مطابق داده‌های موجود، در ۱۹۸۴م هنوز ۱۶٬۶۹۱ نفر از آوارگان در زیر چادر به سر می‌بردند (صالح، ۳۴۰)، اما امروزه بسیاری از آوارگان با مردم بومی شهر در آمیخته‌اند (هلد، 231). جمعیت شهر اربد در ۱۹۸۶م به ۱۵۰ هزار نفر («سالنامه ۱۹۸۸»، 755) رسید و تا ۱۹۹۳م به ۳۸۵ هزار نفر افزایش یافت («سالنامه ۱۹۹۵»، 641). این شهر از لحاظ وسعت و جمعیت، پس از عمان و زرقا، سومین شهر بزرگ اردن به شمار می‌آید (همانجا؛ هلد، 232).

شهر اربد به سبب برخورداری از موقعیت و شبکهٔ راههای مناسب، کانون اصلی ارتباطی- مواصلاتی و مرکز بازرگانی و فعالیت صنعتی، حاصلخیزترین منطقهٔ کشور به شمار می‌رود. این شهر پس از عمان، پایتخت کشور، بیشترین واحدهای صنعتی و ضمناً یک واحد ذوب آهن را در خود جای داده است (بومنت، 412,425). شهر اربد از ۱۹۷۶م

1. «Das deutsche...» 2. Irbid

دارای دانشگاه (دانشگاه یرموک) است (گوبزر، 41؛ نتلتون فیشر، 684).

در قسمت غربی هستهٔ اولیه شهر و در قسمت میانی شهر امروزی، بقایای آثار تاریخی یافت شده است. مسجد قدیمی شهر و چند آب انبار کهن در همین قسمت قرار دارند. آثار قدیمی موجود در این شهر را هم از نظر مصالح (سنگ بازالت) و هم از لحاظ تزیینات دارای ویژگیهای معماری حورانی دانسته‌اند (اشتویر ناگل، 87-84).

از بزرگان منسوب به این شهر حسن بن احمد، شروطی و محدث (د ۷۶۲ق)، احمد بن سلیمان، فقیه و ادیب (د ۷۷۶ق) و یحیی بن عبدالله، مقری (د ۹۲۲ق) را می‌توان نام برد (دباغ، *بلادنا*، ۳(۲)/۴۵۳). نوشته‌اند که یزید بن عبدالملک، خلیفهٔ اموی، در ۱۰۵ق/ ۷۲۳م در این شهر وفات یافت (طبری، ۲۱/۷؛ مسعودی، ۱۹۵/۳؛ ذهبی، ۱۵۰/۵، ۱۵۲؛ ابن کثیر، ۲۳۱/۱۹؛ نیز نک: دباغ، همان، ۳(۲)/۴۵۲) و جسد او را از این شهر به دمشق بردند و در آنجا به خاک سپردند (همو، *الموجز*...، ۱۱۶، *بلادنا*، ۳(۲)/۴۵۳).

مآخذ: ابراهیم، معاویه، «فلسطین: من اقدم العصور الی القرن الرابع قبل المیلاد»، *موسوعهٔ خاص*، ج ۲؛ ابن شاهین ظاهری، خلیل، *زبدة کشف الممالک و بیان الطرق و المسالک*، به کوشش پل راوس، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایه*، بیروت، ۱۹۷۴م؛ بستانی؛ دباغ، مصطفیٰ مراد، *بلادنا فلسطین*، بیروت، ۱۹۷۳- ۱۹۸۵م؛ همو، *الموجز فی تاریخ الدول العربیة و عهودها فی بلادنا فلسطین*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۹۸۵م؛ سوید، یاسین، «الاستراتیجیة العسکریة الاسرائیلیة»، *موسوعهٔ خاص*، ج ۶؛ صالح، حسن عبدالقادر، «الاوضاع الدیموغرافیة للشعب الفلسطینی»، *موسوعهٔ خاص*، ج ۱؛ طبری، *تاریخ*؛ عبدالرحمان، اسعد، «النضال الفلسطینی فی اطار منظمة التحریر الفلسطینیة»، *موسوعهٔ خاص*، ج ۵؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۹۶۳م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، بیروت، ۱۹۶۶م؛ نشاشیبی، ناصرالدین، *در خاورمیانه چه گذشت*، ترجمهٔ م. ج. روحانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نیز:

Beaumont, P., *The Middle East, A Geographical Study*, London, 1988; *Britannica Book of the Year, 1988, 1995; The Economic Development of Jordan*, Baltimore, 1961; EI[1]; EI[2]; Fisher, W. B., *The Middle East*, London, 1978; *Grand Larousse;* Gubser, P., *Jordan, Crossroads of Middle Eastern Events*, London, 1983; Held, C. C., *Middle East Patterns*, London, 1989; Mansfield, P., *The Middle East, A Political and Economic Survey*, London, 1973; *The Middle East Intelligence Handbooks 1943-1946*, London, 1987; Nettleton Fisher, S. & W. Ochsenwald, *The Middle East, A History*, New York, 1990; Noth, M., «Beiträge zur Geschichte des Ostjordanlandes», *Zeitschrift des deutschen Palästina- Vereins*, Wiesbaden, 1951, vol. LXVIII; id, «Das deutsche evangelische Institut... Lehrkursus 1954», ibid, 1955, vol. LXXI; id, «Das deutsche evangelische Institut... Lehrkursus 1956», ibid, 1957, vol. LXXIII; *Pauly;* Sicker, M., *Israel's Quest for Security*, New York, 1989; Steuernagel, D. D., «Der Adschlun», *Zeitschrift des deutschen Palästina - Vereins*, Leipzig, 1926, vol. XLIX; Taylor, A., *The Middle East*, Newton Abbot, 1972; Weippert, H., *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, München, 1988.

عباس سعیدی

اَرْبَعین، عنوانی مشترک برای شماری از نوشته‌ها که در آنها به گونه‌های مختلف ۴۰ حدیث فراهم آمده است.

وجود حدیثی از رسول اکرم(ص) که در آن بر حفظ ۴۰ حدیث توصیه شده، در رواج تدوین اینگونه کتابها اثر بسزایی داشته است. این حدیث با مضمون «من حفظ علیٰ امتی اربعین حدیثاً...» با الفاظ گوناگونی در مجامیع و آثار حدیثی آمده است (نک: ابن بابویه، ۱۳۴؛ ابن عبدالبر، ۵۱/۱-۵۳؛ ابونعیم، ۱۸۹/۴؛ ابن جوزی، ۱۱۹/۱- ۱۲۹). این کتابها در زمینه‌های گوناگونی چون سیره و سنت رسول اکرم(ص)، مناقب علی(ع) و ائمهٔ اطهار (ع)، اصول دین، فقه و تصوف بوده است. گردآورندگان این مجموعه‌ها هر کدام بنا به سلیقه در گزینش خود شیوه‌ای اختیار کرده‌اند. مثلاً برخی ۴۰ حدیث از ۴۰ شیخ مختلف، و برخی ۴۰ حدیث از مشایخ ۴۰ شهر را گرد آورده‌اند. به گفتهٔ بکری (ص ۲۴)، این کتابها که پایه‌گذار آن عبدالله بن مبارک (د ۱۸۱ق) بود (نیز نک: کتانی، محمد، ۱۰۲)، به تدریج جایگاه مهمی را به خود اختصاص داد. وجود عنوانهای پرشمار خطی و چاپی از «اربعینات» مؤلفان گوناگون، گستردگی اینگونه تألیفات را آشکار می‌سازد (برای نمونه، نک: وادی آشی، ۵۱۰-۵۱۲؛ رودانی، ۷۲-۹۳؛ کتانی، عبدالحی، ۲۴۶/۳- ۲۴۸؛ کتانی، محمد، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۵۲/۱-۶۱؛ آقابزرگ، ۴۰۹/۱-۴۳۴). گفتنی است که پارسی‌گویان با ذوق، گاه به نثر و گاه با به نظم کشیدن اربعینات، به ویژه در زمینهٔ حدیثهای مورد توجه صوفیان، به فراهم آوردن نوشته‌هایی با عنوان «چهل حدیث» دست یازیده‌اند (نک: منزوی، ۲۲۹۷/۴-۲۳۱۱). در اینجا تنها به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

الف ـ چاپی: ۱. *الاربعون*، از قدیم‌ترین آثار در این زمینه که توسط محمد بن اسلم طوسی (د ۲۴۲ق) فراهم آمده، و در بیروت (۱۴۱۰ق/ ۱۹۸۹م) منتشر شده است. ۲. *کتاب الاربعین فی التصوف*، از ابوعبدالرحمان سلمی (د ۴۱۲ق) که در حیدرآباد دکن (۱۳۶۹ق/ ۱۹۵۰م) به چاپ رسیده است. ۳. *الاربعون حدیثاً علی مذهب المتحققین من المتصوفة*، از ابونعیم اصفهانی که در بیروت (۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م) انتشار یافته است. ۴. *کتاب الاربعین حدیثاً فی شأن المهدی(ع)*، از همو که متن عربی آن با حذف اسانید در *کشف الغمهٔ* اربلی (۲۶۷/۳-۲۷۵) به چاپ رسیده است (برای ترجمهٔ فارسی، نک: *نامهٔ دانشوران*، ۸/۷-۲۱). ۵. *الاربعون الصغریٰ*، از ابوبکر احمد بن حسین بیهقی (د ۴۵۸ق) که توسط محمد نور بن محمد امین مراغی در قطر (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م) به چاپ رسیده است. ۶. *کتاب الاربعین فی اصول الدین*، از ابوحامد غزالی (د ۵۰۵ق) که در لکهنو (۱۳۱۶ق) و نیز در بیروت (۱۹۸۴م) منتشر شده است. ۷. *الاربعون حدیثاً*، از منتجب الدین رازی فقیه امامی سدهٔ ۶ق که در قم (۱۴۰۸ق) انتشار یافته است. ۸. *کتاب الاربعین فی اصول الدین*، از فخرالدین رازی (د ۶۰۶ق) که در حیدرآباد دکن (۱۳۵۳ق) انتشار یافته است. ۹. *کتاب الاربعین فی مناقب امهات المؤمنین*، اثر ابن‌عساکر (د ۶۲۰ق) که توسط محمد مطیع حافظ و غزوه بدیر در دمشق (۱۴۰۶ق/۱۹۸۸م) به چاپ رسیده است. ۱۰. *الاربعون حدیثاً فی حقوق الاخوان*، از ابن زهره (د ۶۳۹ق) فقیه معروف امامی که توسط نبیل رضا علوان در قم (۱۴۰۵ق) چاپ شده است. ۱۱. *الاربعون حدیثاً*، تألیف عبدالعظیم منذری (د ۶۵۶ق) که طرق احادیث این کتاب را صدرالدین مناوی تخریج کرده است. این

تخریج به کوشش سمیرطه مجذوب در بیروت (۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م) منتشر شده است. ۱۲. *الاربعون حدیثاً النوویة فی الاحادیث الصحیحة النبویة*، از محیی‌الدین یحیی بن شرف نووی (د ۶۷۶ق) که در بولاق (۱۲۹۴ق) و نیز در بیروت (۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م) انتشار یافته‌است. از جملهٔ شروح آن شرحی از ابن دقیق العید (چ بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م) را می‌توان برشمرد. ۱۳. *الاربعون حدیثاً*، از محمد بن مکی عاملی معروف به شهید اول (د ۷۸۶ق) (قم، ۱۴۰۷ق). ۱۴. *اربعین*، از جامی که توسط کاظم مدیرشانه‌چی در مشهد (۱۳۶۳ش) انتشار یافته است. ۱۵. *کتاب الاربعین*، از شیخ بهایی (د ۱۰۳۱ق) که در تهران (۱۲۷۴ق و ۱۳۱۰ق) و نیز در تبریز (۱۳۷۸ق) چاپ سنگی شده است. این کتاب توسط محمد خاتون‌آبادی به فارسی ترجمه شده، و به کوشش حسین استاد ولی در تهران (۱۴۱۰ق) به طبع رسیده است. ۱۶. *کتاب الاربعین*، از محمدباقر مجلسی که در قم (۱۳۹۹ق) منتشر گردیده است.

ب ـ خطی: ۱. *الاربعون*، از ابوالعباس حسن بن سفیان نسوی (د ۳۰۳ق) که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، ۲۵۵)؛ ۲. *الاربعون*، از ابوبکر محمد بن ابراهیم اصفهانی معروف به ابن مقری (د ۳۸۱ق) که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه نگهداری می‌شود (نک: سواس، ۴۱۹)؛ ۳. *الاربعون فی شیوخ الصوفیة*، از ابو سعد مالینی (د ۴۱۲ق) که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه وجود دارد (ظاهریه، ۳۸۷)؛ ۴. *الاربعون*، از ابن ودعان موصلی (د ۴۹۴ق) که نسخه‌های بسیاری از آن در کتابخانه‌های جهان یافت می‌شود (نک: طلس، ۲۵۳؛ آربری، شم 4825(1)؛ دوسلان، شم 722(7)؛ برای رواج کتاب و شروح آن، نک: هـ د، ۷۷/۵)؛ ۵. *کتاب الاربعین فی ارشاد السائرین الی منازل المتقین*، تألیف ابوالفتوح همدانی (د ۵۵۵ق) که نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر وجود دارد (تیموریه، ۱۸۳/۲)؛ ۶. *الاربعون الجعفریة* یا *الاربعون حدیثاً العلویة*، از جعفر بن احمد بن عبدالسلام (د ۵۷۳ ق) که در فهرستها از نسخه‌های متعدد آن یاد شده است (نک: صنعا، ۲۶۹/۱؛ تیموریه، ۱۷۴/۲)؛ ۷. *کتاب الاربعین المستغنی بتعیین ما فیه عن المعین*، از ابوطاهر سلفی (د ۵۷۶ق) (نک: ظاهریه، ۳۰۰)؛ ۸. *الاربعون علی البلدان*، از عبدالقادر رهاوی (د ۶۱۲ق) که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه‌نگهداری می‌شود(همان، ۲۸۸)؛ ۹. *الاربعون الیمنیة فی الاحادیث النبویة*، از وداعی (د بعد از ۷۲۰ق) که نسخه‌ای از این اثر زیدی در جامع کبیر صنعا وجود دارد (نک: عیسوی، ۴۹)؛ ۱۰. *اربعون حدیثاً تساعیة الاسناد*، تألیف ابن دقیق العید (د ۷۵۲ق) (نک: تیموریه، ۱۷۵/۲).

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ ابن بابویه، محمد، *ثواب الاعمال*، به کوشش محمد مهدی حسن خرسان، نجف، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *العلل المتناهیة*، به کوشش خلیل میس، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *جامع بیان العلم و فضله*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ اربلی، علی، *کشف الغمة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بکری، حسن، *کتاب الاربعین حدیثاً*، به‌کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ تیموریه، *فهرست*؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سواس، یاسین محمد، *فهرست مجامیع المدرسة العمریة*، کویت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ صنعا، خطی؛ طلس، محمداسعد، *الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف*، بغداد، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ عیسوی، احمدمحمد و محمدسعید ملیح، *فهرس مخطوطات المکتبة الغربیة بالجامع الکبیر بصنعاء*، قاهره، ۱۹۷۸م؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس والاثبات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، استانبول، ۱۹۸۶م؛ منزوی، خطی مشترک؛ *نامهٔ دانشوران*، قم، دارالفکر؛ وادی آشی، محمد، *برنامج*، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۲م؛ نیز: *Arberry; De Slane*.

بخش فقه و علوم قرآنی و حدیث

اِرْبِل، نک: اربیل.

اِرْبِلی، ابوالحسن بهاء الدین علی بن عیسی بن ابی الفتح هکاری (د ۶۹۳ق/۱۲۹۴م)، محدث، شاعر و ادیب امامی‌مذهب. پدر او فخرالدین عیسیٰ حاکم اربل و نواحی آن بود و در شهر ریاستی داشت (ابن فوطی، *تلخیص*، ۴(۳)/۲۷۴).

تاریخ تولد اربلی دانسته نیست. از گزارش دیدار وی در کودکی با ابن ظهیر حنفی شاعر (د ۶۳۷ق) در موصل (نک: اربلی، *التذکرة...*، ۷۶)، بر می‌آید که تولد او باید در دههٔ سوم سدهٔ ۷ق روی داده، و بخشی از دوران کودکی را در موصل گذرانده باشد؛ خاصه که پدر او اصلاً منسوب به هکاریه (در شمال موصل) بود (ابن فوطی، همانجا). اربلی بعدها نیز در این شهر با کسانی چون نجم الدین یحییٰ موصلی شاعر در ۶۶۲ق دیدار کرده است (اربلی، همان، ۱۲۳-۱۲۴). وی در اربل نیز با شمس الدین احمد غزّی شاعر، بدرالدین یوسف دمشقی و یکی از پسران ابن سناء الملک (هم‌)، محافل و مباحث ادبی داشته است (نک: همان، ۱۰۸، ۱۵۱، ۱۵۳). او در دیوان انشای اربل، چندی به دبیری پرداخت (ابن شاکر، ۵۷/۳). در پی سقوط بغداد، اربل نیز به محاصرهٔ مغولان درآمد (نک: رشیدالدین، ۷۱۶/۲). موصل هم در رمضان ۶۶۰ به دست مغولان سقوط کرد (نک: همو، ۷۳۰/۲). اربلی در گریز از اوضاع متشنج اربل و موصل پیش‌تر در رجب همان سال به بغداد آمده، و در سلک خدم و حشم و همکاران علاءالدین عطاملک جوینی قرار گرفته، و سمت دبیری انشا یافته بود (اربلی، همان، ۴۱-۴۲). از آن پس، به استثنای سفرهایی کوتاه، اربلی تا پایان عمر در بغداد در خانه‌ای مشرف بر دجله سکنیٰ گزید (ابن فوطی، *الحوادث...*، ۳۶۶). اربلی همواره در سفر و حضر در ملازمت عطا ملک جوینی بود (وصاف، ۱۰۴) و خود از همراهی با او در سفر به بیان (در سواد بصره و شرق دجله) و طیب (میان واسط و خوزستان) گزارش داده است (نک: *رسالة...*، ۸۵-۸۶).

در ۶۸۰ق، حاسدان که از نفوذ و مقام خاندان جوینی اندیشناک بودند، در پی زمینه چینی قبلی، نزد اباقاخان زبان به سعایت گشودند و عطاملک را متهم به اختلاس اموال دولت کردند. از این رو اموال وی مصادره، و خود او دربند شد. پس از یک ماه عطاملک و یاران او چون اربلی را در بند، به حضور ایلخان فرستادند. اربلی که بی‌تابانه در اندیشهٔ عطاملک بود، وی را به ابیاتی تسلی داد و او نیز در ابیاتی وی را به صبر

خواند. پیش از رسیدن این گروه به اردوی ایلخان، خبر یافتند که اباقاخان در پی بیماری درگذشته است. چون احمد تگودار ایلخان شد، سخن چینان کیفر دیدند و عطاملک مقام پیشین بازیافت و اربلی تا وفات وی (۶۸۱ق) در ملازمت او بود (نک: وصاف، ۹۱ـ۱۰۹؛ شعرانی، ۷/۱ـ۸). از آن پس نیز اربلی با حشمت و جاه و جلال (نک: ابن شاکر، همانجا) تا ۶۸۷ق در مقام و موقع خویش باقی بود. در این سال سعدالدولهٔ یهودی که بعداً به وزارت ارغون خان رسید (نک: رشیدالدین، ۸۱۹/۲)، به بغداد آمد و امور اشراف در عراق بدو واگذار شد. در پی آن گروهی از مناصب خویش عزل شدند و برخی به قتل رسیدند (نک: ابن فوطی، *الحوادث*، ۴۵۴). اربلی نیز مدتی از کار برکنار شد، اما پس از قتل سعدالدوله در ۶۹۰ق، منزلت خود را باز یافت (ابن شاکر، همانجا؛ نیز نک: رشیدالدین، ۸۲۴/۲ـ۸۲۵) و ۳ سالِ پایان عمر را در آرامش به سر برد. پیکر اربلی را پس از درگذشت در خانهٔ بزرگ او دفن کردند (آقابزرگ، *الذریعة*، ۴۷/۱۸) و مردم به زیارت قبر او می‌رفتند، اما چندی بعد آنجا به تملک کسانی دیگر درآمد (امینی، ۴۵۲/۵) و امروز آن خانه ویران شده است و اثری از آن بر جای نیست (جبوری، ۱۷ـ۱۸).

در منابع متأخر، گاه از اربلی با عنوان وزیر یاد شده است و گفته‌اند که او وزیر یکی از آخرین خلفای عباسی بود، ولی بعداً از وزارت کناره گرفته، و به تألیف و تصنیف پرداخته است (نک: افندی، ۱۶۶/۴، ۱۶۸؛ زنوزی، ۶۶۰/۲؛ خوانساری، ۳۴۱/۴)؛ اما چنین نسبتی در هیچ یک از منابع کهن نیامده است.

اربلی نزد دانشمندانی نامدار علم اندوخته، یا اجازهٔ روایت گرفته است، از آن جمله‌اند: رضی‌الدین ابوالهیجاء علی بن حسن اربلی، استاد ادب و صرف و نحو (اربلی، *التذکرة*، ۷۶، ۱۳۷)؛ رضی‌الدین علی ابن طاووس که با او دربارهٔ تفسیر دعای امام کاظم (ع) مباحثه کرده (همو، کشف...، ۴۲/۳ـ۴۳) و از او روایت کرده است (همان، ۳۴۷/۱)؛ محمد ابن یوسف گنجی شافعی که اربلی دو کتاب *کفایة الطالب فی مناقب علی بن ابی طالب* و *البیان فی اخبار صاحب الزمان* را در دو مجلس نزد او خواند (جلسهٔ پایانی: ۶۴۸ق در اربل) و از وی اجازهٔ روایت گرفت (همان، ۱۰۸/۱، ۲۶۵/۳). اربلی در ذکر اخبار امام علی (ع) و امام مهدی (ع) از این دو کتاب نقل کرده است (همانجا)؛ علی بن محمد بن محمد بن وضاح شهرابانی از بزرگان حنبلیان (همان، ۱۴/۱، ۳۶۳، ۷۵/۲) و جلال‌الدین بن عبدالحمید بن فخار موسوی حائری که در ۶۷۶ق از او اجازهٔ روایت گرفته است (همان، ۳۶۳/۱ـ۳۶۴). اربلی کتاب *الذریة الطاهرة* ابوبشر دولابی را از او به اجازه روایت کرده است (همان، ۱۵۵/۲، ۳۶۳/۱ـ۳۶۴)، محیی‌الدین یوسف بن یوسف بن یوسف ابن زیلاق کاتب (همو، *التذکرة*، ۸۰). اربلی از کسان دیگر نیز روایت کرده است: ابو محمد عبدالرزاق بن عبدالله عزالدین رسعنی حنبلی (همو، کشف، ۷۷/۱، ۸۴)، رشیدالدین ابو عبدالله محمد بن ابی القاسم (همان، ۳۷۲/۲)، برهان الدین ابوالحسین احمد بن علی غزنوی (خوانساری، همانجا)، علی بن انجب (امینی، ۴۴۶/۵) و ابن شعار کمال‌الدین مبارک بن احمد موصلی (ابن فوطی، *تلخیص*، کتاب الکاف، ۲۴۱ـ۲۴۲).

کسانی نیز از او دانش آموخته‌اند. به گفتهٔ ادفوی، اربلی در بغداد مجلسی داشت که در اول و آخر روز بر پا می‌شد و فضلا در آنجا گرد می‌آمدند و میان آنان بحث و گفت و گو می‌شد (نک: قیسی، ۲۰). ابن فوطی نیز از شاگردان این مجالس است (ابن فوطی، همان، ۴(۲)/۷۵۶، جم). علامهٔ حلی و برادرش رضی الدین علی نیز از راویان او به شمار می‌آیند (امینی، ۴۴۷/۵). همچنین کسانی از اربلی اجازهٔ روایت گرفته‌اند: مجدالدین فضل بن یحییٰ طیبی، کاتب او که طی مجالسی (پایان آنها در ۶۹۱ق) کتاب *کشف الغمه* را از او استماع کرده است (نک: اربلی، همان، ۳۴۳/۳)؛ دیگر علم الدین ابومحمد اسماعیل بن عزالدین موسیٰ از سادات علوی است که این کتاب را بر او خوانده است (ابن فوطی، همان، ۴(۱)/۵۷۰ـ۵۷۱؛ نیز نک: اربلی، همان، ۷۱/۲ـ۷۲).

دربارهٔ اعتقادات اربلی روایات گوناگون است: ابن شاکر (۵۷/۳) از گرایش وی به تشیع سخن گفته، و فضل الله بن روزبهان خنجی در *ابطال نهج الباطل* گفته است که همهٔ امامیان، علی بن عیسیٰ را از بزرگان و علمای خود می‌دانند (نک: شوشتری، ۲۹/۱). دیگران نیز او را از علمای امامیه و از محدثان بزرگ شیعه برشمرده‌اند (مجلسی، ۲۹/۱؛ خوانساری، ۳۴۱/۴) و وی را ثقه و صدوق خوانده، و نیک ستوده‌اند (مجلسی، ۱۰/۱؛ حر عاملی، *امل...*، ۱۹۵/۲، *وسائل...*، ۴۳/۲۰). با این حال، برخی شاگردان میر داماد تعبیر وی در *شرعة التسمیة* را اشاره به توقف میر داماد در امامی بودن اربلی دانسته، و او را زیدی مذهب خوانده‌اند (نک: افندی، ۱۶۹/۴). افندی بی هیچ تردید او را شیعهٔ امامی دانسته، اشاره می‌کند که وی در *کشف الغمه* از جمله در بیان احوال مهدی (ع)، به این امر تصریح کرده است. به گفتهٔ وی آنچه موجب این توهم شده، تألیفی به نام *کشف الغمه* از یکی از علمای زیدیه است که افندی آن را در تبریز دیده بوده است (همانجا). از اینها گذشته، استوارترین منبع برای اظهار نظر در این بازه، کتاب *کشف الغمهٔ* خود اوست. اربلی در چند جای این کتاب، گفت و گوهایی را که صورت جدل و محاجه دارد، طرح کرده، و در آن خود را از پیروان تشیع (معشر الشیعه) بر شمرده، و به طعن و ایراد و اعتراض مخالفان پاسخ گفته است. این پاسخها بی‌تردید می‌نمایاند که باید از موضع یک شیعهٔ امامی ارائه شده باشد (برای مثال، نک: ۸۵/۱، ۳۴۰، ۵۲/۲، ۸۶ـ۸۸). افزون بر این، او خود را صریحاً هواخواه و پیرو راه و مذهب اهل بیت (ع) خوانده، و آن را مایهٔ فخر و مباهات خویش دانسته است (همان، ۳/۱ـ۵).

بجز مهارت اربلی در حدیث، شخصیت ادبی وی نیز در خور توجه است. او از خردسالی به شعر و ادب متمایل بود. برخی از ابیاتی که وی در کودکی و نوجوانی سروده است، در *التذکره* دیده می‌شود (ص ۱۵۵ـ۱۵۶).

ابن شاکر از او به عنوان منشی، کاتب زبردست، شاعر و مترسل یاد کرده (همانجا)، و ابن عماد (۳۸۳/۵) نظم و نثر او را ستوده است. اربلی در *کشف الغمه* که حاکی از وسعت مهارت او در فنون ادب است، به مناسبتهای مختلف ابیاتی در غزل، وصف، مدح و رثا، با قلمی سیال و اسلوبی گیرا آورده است (بحرالعلوم، ۱۹۳/۲). بخش دیگر شعر او وصف خمر و اندکی مجون است. سروده‌های وی اگر چه متکلف است، ولی رونق، لطافت، شیرینی، اصالت و استواری دارد (فروخ، ۶۶۲/۳؛ جبوری، ۲۴).

اربلی به نوشتهٔ خود، با عطاملک جوینی (نک: *رسالة*، ۸۵-۸۶)، ابن صلایا (*التذکرة*، ۱۱۰) و دیگران مشاعره و مناشده و نشستهای ادبی داشته است (نک: همان، ۵۴، ۸۰-۸۱، ۸۵، جم‍، *رسالة*، ۷۵). او گاه بالبداهه شعر می‌سرود. از این دست، شعری است در تفضیل نرگس بر گل سرخ در مقابله با تفضیل گل سرخ بر نرگس (نک: *التذکرة*، ۲۳۷، نیز نک: ۱۰۴). از ابیات او دربارهٔ کسان، مدیحه‌ای است برای شمس‌الدین محمد جوینی (*رسالة*، ۱۳۵) و دیگر قصیده‌ای در رثای نصیرالدین طوسی (ابن فوطی، *الحوادث*، ۳۸۰-۳۸۱). اربلی از راویان شعر امام علی (ع) است (امینی، ۲۶/۲) و خود غدیریه‌ای (رائیه) دارد (همو، ۴۴۴/۵-۴۴۵؛ اربلی، کشف، ۲۷۰/۱-۲۷۱) که در شمار ابیات نیک و لطیف است.

آثار چاپی:

۱. *التذکرة الفخریة*. این کتاب به درخواست فخرالدین ابومنصور منوچهر پسر ابوالکرم همدانی نایب علاءالدین عطاملک جوینی فراهم آمده، و مشتمل است بر گزیده‌هایی از شعر و ادب که مؤلف در آن به شرح لغات و ایضاح معانی پرداخته، و به او منسوب ساخته است (نک: ص ۴۲-۴۳). اربلی در این کتاب بیشتر به اشعار نوپردازان معاصر خود نظر دارد، چه به زعم وی، اشعار متأخران معانی نزدیک به فهم و الفاظی سالم و متناسب دارد و روش آنان در تلطیف الفاظ و معانی و زیبایی سبک و نیل به غرض و دوری از لغات مهجور، از قدما نیک‌تر و به طبع اهل عصر سازگارتر است (نک: ص ۴۳). اربلی به درخواست فخرالدین پاره‌ای دوبیتی، موالیا و موشح نیز بر آن افزود (ص ۴۲-۴۳)، اما کاتب و تعلیقه‌نویس کتاب تا زمان فراغ از کتابت نسخه (۱۴ رمضان ۶۹۳) نتوانسته بود بر این بخش ضمیمه دست یابد (همان، ۲۹۶). گفته می‌شود که اربلی این کتاب را در ۶۷۱ق به انجام رسانده است (ابن فوطی، *تلخیص*، ۴(۳)/۴۱۹). اگر چه دانسته نیست که مؤلف چه مدت دست اندرکار این اثر بوده، ولی خود گزارشی از دیدار با نجم الدین یحییٰ شاعر موصلی در ۶۶۲ق در موصل به هنگام گردآوری این مجموعه به دست داده است (ص ۱۲۳-۱۲۴). مؤلف در این کتاب، غنا و اصوات مغنیان را بررسی کرده، و اشاراتی دارد که حاکی از آشنایی دقیق اوست. جز این در هر باب مقدمه‌ای بر اسلوبی آمیخته به سجع و ترسل آورده، و توان هنری خویش را آزموده است. او الفاظ و عبارات و گاه آراء قدما را نقد و ارزیابی کرده است و از شباب، خضاب، مشیب، غزل، نسیب، خمر، وصف بهار، گلها و گیاهان سخن دارد و ابیات و اشعاری را در این مجموعه گرد آورده که از دیوانهای پراکندهٔ شعراست و گاه به شرح حال آنان پرداخته که در دیگر منابع به دست نمی‌آید (قیسی، ۱۴، ۱۶). این کتاب به کوشش نوری حمودی قیسی و حاتم صالح ضامن در بیروت (۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م) به چاپ رسیده است.

۲. *رسالة الطیف* (بغدادی، ۸۹/۲: *طیف الانشاء*)، که از آثار ارزشمند نثر اربلی است و متضمن اخبار و اشعار شعرای عرب جاهلی و اسلام و برخی معاصران مؤلف و مجموعاً ۴۱۳ بیت است که پاره‌ای از ابیات نیک مؤلف در آن آمده است. اربلی در این کتاب به تقلید از سید مرتضیٰ در *طیف الخیال* دست زده، و در بسیار جاها در وصف طیف، درازی شب عاشقان، رنج و شب زنده‌داری و کوتاهی شب وصال با نظم و نثر راه او را پیموده، و همچون او، پاره‌ای از شعر ابوتمام طائی و بحتری را آورده است. *رسالة الطیف* گردشی فکری در عالم خیال است که‌مؤلف در آن، میان‌اسلوب «مقامه‌نویسی» واسلوب «طیف‌الخیال» جمع کرده، و گوشهٔ چشمی به *رسالة الغفران* معری دارد (جبوری، ۳۲). اگر چه بیشتر کتاب گزیده‌هایی از قطعه‌های شعری و ابیات شعراست، اما مؤلف این گزیده‌ها را با اسلوب سنگین صناعی ربط داده است که توان و زیبایی از آن نمودار است (فروخ، ۶۶۲/۳). نگارش این کتاب به دست یاقوت بن عبدالله در شعبان ۶۷۴ در بغداد پایان یافته است (نک: ص ۱۵۸). این کتاب به کوشش عبدالله جبوری در بغداد (۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م) به چاپ رسیده است.

۳. *کشف الغمة فی معرفة الائمة*، کتابی است مشهور و ارزشمند در احوال واخبار پیامبر اکرم (ص)، فاطمه(ع) و ائمهٔ اثنا عشر (ع). مؤلف در این کتاب راه ایجاز و اختصار پیموده (نک: ۸۶/۳)، و در هر باب به عادت و شیوهٔ خود ابتدا روایات را از طریق اهل سنت و سپس از طریق شیعه روایت کرده است (نک: ۷۵/۲). در پایان هر باب نیز قصایدی در مدح و یا رثا مندرج ساخته است (برای ابیاتی در مدح امام باقر(ع)، نک: ۳۶۴/۲). مؤلف، این کتاب را در ۲ جزء تألیف کرده است. جزء اول با زندگی پیامبر اکرم (ص) آغاز می‌شود و با احوال حضرت علی (ع) پایان می‌یابد. اربلی این جزء را در ۳ شعبان ۶۷۸ به انجام رسانده است (نک: ۷۰/۲). جزء دوم نیز با اخبار فاطمه (ع) آغاز می‌شود و با احوال امام مهدی (ع) پایان می‌پذیرد. وی این جزء را در ۲۱ رمضان ۶۸۷ به پایان آورده است (نک: ۳۴۳/۳؛ قس: آقابزرگ، *طبقات*...، ۱۰۷-۱۰۸ که۶۸۲ق آورده است).

حر عاملی (*وسائل*، ۴۳/۲۰) و مجلسی (۱۰/۱، ۲۹) این کتاب را ستوده، و از منابع تألیفات خویش برشمرده‌اند. افندی نسخه‌ای صحیح و کهن از آن را به همراه پاره‌ای تعلیقات کفعمی و حواشی میرزا ابراهیم همدانی دیده است (۱۷۲/۴-۱۷۳) که متضمن اجازه نامهٔ شیخ علی کرکی به برخی شاگردانش بوده، و کرکی آن را از روی نسخهٔ علامه (مورخ ۷۰۶ق) نوشته و علامه نیز نسخهٔ خود را از نسخهٔ اصل مصنف تصحیح کرده بوده است.

از *کشف الغمه* ترجمه‌هایی به فارسی صورت گرفته که از آن جمله است: ترجمهٔ فخرالدین علی بن حسن زواری در ۹۳۸ق با عنوان *ترجمة المناقب* برای امیر قوام الدین محمد (استوری، I(1)/15) که با مقدمهٔ ابوالحسن شعرانی و تصحیح ابراهیم میانجی همراه متن اصلی در تبریز (۱۳۸۱ق) در ۳ جلد چاپ شده است (برای اطلاع از دیگر ترجمه‌های کتاب و نسخه‌های آن، نک: افندی، ۱۷۷/۱؛ آقابزرگ، *الذریعة*، ۱۳۹/۴؛ منزوی، ۴۴۳۹/۶-۴۴۴۱؛ استوری، I(1)/210, I(2)/1260). همچنین *کشف الغمه* توسط شرف الدین یحیی بن حسین بحرانی یزدی همراه با اضافاتی تلخیص شده است (افندی، ۳۴۳/۵؛ آقابزرگ، همان، ۴۲۵/۴).

متن عربی این کتاب بارها به چاپ رسیده است: از جمله نخستین بار با شرح محمد علی خوانساری، تهران، ۱۲۹۴ش؛ با مقدمهٔ جعفر سبحانی و به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تبریز، ۱۳۸۱ق، در ۳ جزء؛ پاره‌ای از آن با عنوان *حیاة الامامین زین العابدین و محمد الباقر* (ع) با مقدمهٔ محمد حسین کاشف الغطا، نجف، ۱۹۵۱م؛ قسمت دیگر آن با عنوان *حیاة الامام جعفر الصادق* (ع)، نجف، ۱۹۵۱م.

اربلی این کتاب را از منابعی چند برگرفته، و فرصت بازنگری منابع را نیافته است (نک: ۳۴۳/۳). از جملهٔ منابع متنوع او، آثار نویسندگان شیعه و سنی چون خطیب خوارزمی، گنجی شافعی، ابوبشر دولابی، ابن علقمی، راوندی، جنابذی و ابن بطریق است (نک: ۸۴/۱، ۱۰۸، ۳۳۸، ۳۳۹، ۱۵۵/۲، ۳۵۳؛ آقابزرگ، *طبقات*، ۱۰۸).

اثر خطی: *جلوة العشاق و خلوة المشتاق*. نسخه‌هایی از این کتاب در کتابخانهٔ ملی پاریس (دوسلان، شم 3551) و نیز کتابخانهٔ ریکاردیانا در فلورانس موجود است (GAL, S, I/713).

آثار یافت نشده: ۱. *دیوان شعر* (حر عاملی، *امل*، ۱۹۵/۲). بجز آثار چاپ شدهٔ اربلی که حاوی ابیات نغز و لطیف اوست، گزیده‌هایی از شعر او را ابن فوطی (*الحوادث*، ۳۸۰-۳۸۱)، ابن شاکر (۵۸/۳-۶۰)، ابن عماد (۳۸۳/۵) و حر عاملی (همانجا) آورده‌اند. اربلی قصاید فراوانی در مدح ائمه (ع) دارد که بخشی از آنها را در *کشف الغمه* آورده است. پاره‌ای از این ابیات را محمد بن طاهر سماوی نجفی (د ۱۳۷۰ق) در کتابی مستقل با عنوان *دیوان الاربلی* گرد آورده که نسخه‌ای از آن (۲۰ صفحه) به خط او در کتابخانهٔ سید محسن حکیم در نجف موجود است (جبوری، ۲۴). ۲. رساله‌هایی چند (حر عاملی، همانجا). ۳. *المقامات الاربع*، که شامل مقامه‌های بغدادیه، دمشقیه، حلبیه و مصریه است (ابن شاکر، ۵۷/۳، حاشیه؛ ابن عماد، همانجا؛ بغدادی، ۵۳۵/۲). ۴. *نزهة الاخبار فی ابتداء الدنیا و قدر القوی الجبار* (فروخ، ۶۶۲/۳؛ قس: کحاله، ۱۶۳/۷: *نزهة الاخیار فی...*؛ نک: حاجی خلیفه، ۱۹۳۸/۲-۱۹۳۹، که نام مؤلف را علاءالدین علی بن عیسیٰ اردبیلی ذکر کرده است).

آثار منسوب: ۱. *الاربعین*، در حدیث (نک: محدث، ۱۱۵۸/۲). ۲. *برهة من الدهر* (بغدادی، ۱۸۰/۱). ۳. *الثاقب فی المناقب* (نک: افندی، ۱۷۳/۴؛ خوانساری، ۳۴۳/۴، که این کتاب را از عمادالدین فقیه طوسی دانسته است). ۴. *حدائق البیان فی شرح التبیان*، در معانی و بیان. عباس عزاوی به اشتباه این کتاب را به او نسبت داده است (قیسی، ۲۱).

مآخذ: آقابزرگ، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۷، به کوشش علینقی منزوی، بیروت، ۱۹۷۲م؛ همو، *الذریعة*؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *تلخیص مجمع الآداب*، ج ۴، به‌کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۲-۱۹۶۷م؛ همو، همان، کتاب الکاف، به کوشش محمد عبدالقدوس قاسمی، لاهور، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ همو، *الحوادث الجامعة و التجارب النافعة*، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۱ق؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ اربلی، علی، *التذکرة الفخریة*، به کوشش نوری حمودی قیسی و حاتم صالح ضامن، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ همو، *رسالة الطیف*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ همو، *کشف الغمة*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۸۱ق؛ افندی، عبدالله، *ریاض العلماء*، قم، ۱۴۰۱ق؛ امینی، عبدالحسین، *الغدیر*، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ بحرالعلوم، محمد صادق، تعلیقات بر *تکملة الرجال* عبدالنبی کاظمی، نجف، مطبعة الآداب؛ بغدادی، *ایضاح*؛ جبوری، عبدالله، مقدمه بر *رسالة الطیف* (نک: هم، اربلی)؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ حر عاملی، محمد، *امل الآمل*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۳۶۲ش؛ همو، *وسائل الشیعة*، به کوشش محمد رازی، بیروت، ۱۳۸۹ق؛ خوانساری، محمدباقر، *روضات الجنات*، قم، ۱۳۹۱ق؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ زنوزی، محمدحسن، *ریاض الجنة*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی تبریز، شم ۳۵۷۸؛ شعرانی، ابوالحسن، مقدمه بر *کشف الغمهٔ* اربلی، به کوشش ابراهیم میانجی، تبریز، ۱۳۸۱ق؛ شوشتری، نورالله، *احقاق الحق*، قم، مکتبة آیت الله مرعشی نجفی؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ قیسی، نوری حمودی، مقدمه بر *التذکرة الفخریة* (نک: هم، اربلی)؛ کحاله، عمررضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ محدث‌ارموی، جلال‌الدین، *تعلیقات نقض*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ منزوی، *خطی*؛ وصاف، *تاریخ*، بمبئی، ۱۲۶۹ق؛ نیز:
De Slane; GAL, S; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1970.
محمدرضا ناجی

آربونه، نامی که مؤلفان عرب به شهر ناربن[1] در جنوب فرانسه اطلاق کرده‌اند و نیز نام پنجمین ایالت اندلس که شهر مذکور مرکز آن بوده است.

این شهر که قدمت آن به دورهٔ پیش از میلاد می‌رسد، محل تأسیس نخستین مستعمرهٔ رومیها در ۱۱۸-۱۱۷ق م در سرزمین گُل به‌نام ناربومارتیوس[2] بوده، و نام کنونی آن نیز از همان مایه گرفته است. بعدها در تقسیمات اداری روم، ناربو مرکز یکی از ۴ ایالت گل به نام گالیا ناربوننسیس[3] بود. این شهر که در آن زمان از طریق رود اود[4] به دریای مدیترانه راه داشت، رفته‌رفته یکی از بزرگ‌ترین شهرهای گل و یکی از پررونق‌ترین بنادر آن به‌شمار آمد. آوسونیوس در سدهٔ ۴ م در شعری، از شکوه و عظمت ناربو سخن گفته، و از تنوع جغرافیایی و اهمیت تاریخی شهر و ایالت آن یاد کرده است (I/280-281). سیدونیوس نیز در اواسط سدهٔ ۵م در شعری، به باروها، طاقها، پرستشگاهها، میدان، تئاتر و دیگر

1. Narbonne 2. Narbo Martius 3. Gallia Narbonensis 4. Aude

بناهای مهم این شهر اشاره کرده است (I/284-287).

گویند ناربو زادگاه برخی از امپراتوران روم بوده است. آثاری از بناهای عصر آنان هنوز در این شهر باقی است. پس از سقوط امپراتوری روم و چیرگی اقوام آلانی، سوئبی و واندال بر این شهر در اوایل سدهٔ ۵م، سرانجام گوتهای غربی (ویزیگوتها) در ۴۱۳م بر آن استیلا یافتند و آنجا را پایتخت خود قرار دادند. در عصر فتوحات اسلامی این شهر مرکز ناحیهٔ سپتیمانیا بود که خود بخشی از ایالت لانگدوک[1] در جنوب گل شمرده می‌شد (لاروس بزرگ، بریتانیکا، آمریکانا، کلیر...، ذیل نارین، نیز لانگدوک).

با آغاز فتوحات مسلمانان در جنوب باختری اروپا و پیروزیهای برق آسای آنان در اندلس، در اواخر سدهٔ ۱ق بخش وسیعی از آن سرزمین تا نواحی جنوب گل به دست ایشان افتاد. ناربو که از این پس مسلمانان آن را اربونه یا نربونه خواندند، یکی از آخرین حلقه‌ها از زنجیرهٔ این فتوحات بود و به همین سبب نیز پس از فرو نشستن موج این کشور گشایی، اربونه از نخستین شهرهایی بود که از چنگ آنان به‌در آمد.

در منابع اسلامی از فتح اربونه و فاتحان آن سخن به میان آمده است، ولی روایات این منابع دربارهٔ فتح نواحی جنوب گل چنان اندک و مختصر است که بر پایهٔ آنها نمی‌توان شرحی دقیق از رویدادهای آن به‌دست داد و یا نخستین فاتحان شهرهای آن نواحی از جمله اربونه را به درستی بازشناخت. در این میان، روایات منابع کهن مسیحی که مورداستفادهٔ مورخان معاصر اروپایی و عرب بوده است، سخت به‌کار می‌آید، چه، به رغم گرایشهای دینی و نژادی این منابع، در پاره‌ای از موارد آگاهیهایی سودمند به‌دست می‌دهند که در منابع کهن اسلامی نمی‌توان یافت.

روشن‌ترین گزارشی که منابع اسلامی از فتح اربونه به‌دست داده‌اند، روایت ابن حیان مورخ اندلسی است که موسی بن نصیر و طارق بن زیاد را فاتح اربونه خوانده است. به‌روایت او، موسیٰ و طارق پس از فتح نواحی ثغراعلی (آراگون)، به آن سوی کوههای پیرنه (جبال البرت) تاختند و سپس گروههایی از جنگجویان طارق نواحی جنوب گل را در نوردیدند و بر شهرهایی چون اربونه چیره شدند و تا آوینیون[2] (صخرة ابنیون) و لیون (حصن لوذون) در قلمرو فرانکها پیش راندند (مقری، ۲۷۲/۱-۲۷۴؛ قس: ابوالفدا، ۱۸۳؛ ابن خلدون، ۴(۲)/۲۵۴- ۲۵۵؛ الامامة...، چ زینی، ۶۷/۲؛ ابن عبدالحکم، ۲۰۸؛ نیز نک: کنده، I/78-80؛ رنو، IV/255؛ لوی پرووانسال، I/55). برخی از محققان معاصر در صحت این روایت تردید کرده‌اند، زیرا به گفتهٔ آنان، هیچ نشانه‌ای در دست نیست که عبور موسیٰ و طارق را از پیرنه و ورود آنان را به گل تأیید کند (مونس، ۲۴۲) و در منابع کهن مسیحی نیز هیچ اشاره‌ای به این موضوع نشده است. برخی دیگر احتمال داده‌اند که موسیٰ هنگام جنگ در نواحی شمال خاوری اندلس، گروههایی از جنگجویان خود را برای شناسایی نواحی آن سوی پیرنه گسیل داشته، و آنان از پیرنه گذشته، و به شهرهایی چون قرقشونه[3] و اربونه رسیده باشند (سالم، ۱۰۴؛ سامرایی، ۱۲۲-۱۲۳؛ قس: ابن فرضی، ۱۴۶/۱؛ نیز نک: رنو، IV/256). در واقع، موسیٰ هنوز سرگرم نبرد در نواحی شمال خاوری اندلس بود که ولید، خلیفهٔ اموی که ظاهراً از پیشرویهای موسیٰ و طارق در سرزمینهای ناشناخته نگران شده بود، آنان را به دمشق فراخواند و موسیٰ ناچار پس از مدتی دست از جنگ کشید و پس از گماشتن فرزند خود عبدالعزیز به حکومت اندلس، همراه طارق در ۹۵ق/۷۱۴م راهی دمشق شد (ابن عبدالحکم، ۲۱۰؛ ابن قوطیه، ۳۵-۳۶؛ اخبار...، ۲۷؛ ابن اثیر، ۵۶۵/۴-۵۶۶). از این‌رو، سخت بعید می‌نماید که موسیٰ، به رغم نقشه‌های بلند پروازانه‌ای که به وی نسبت می‌دهند، مجال لشکرکشی به آن سوی پیرنه را یافته باشد (مونس، ۲۴۲-۲۴۳؛ سالم، ۱۰۴-۱۰۵؛ قس: لوی پرووانسال، I/27). آنچه نیز در این‌باره از ابن حیان نقل شده است، احتمالاً با اخبار مربوط به لشکرکشی عنبسة بن سحیم کلبی به سرزمین گل و غلبهٔ او بر شهرهایی چون آوینیون و لیون که یک دهه بعد روی داد، خلط شده است (قس: سالم، همانجا). به همین سبب، برخی عبدالعزیز را ادامه دهندهٔ فتوحات پدر در جنوب گل و او یا سردارانش را فاتح واقعی اربونه (در ۹۶ق/۷۱۵م) شمرده‌اند (همو، ۱۱۱؛ سامرایی، ۱۲۳-۱۲۴؛ بستانی؛ EI^2؛ قس: لوی پرووانسال، I/30,55).

آنچه نیز منابع معاصر دربارهٔ فتح اربونه به‌دست عبدالعزیز گفته‌اند، یکسره مبتنی بر روایتی است که فرانسیسکو کودرا مدعی است که از یک نسخهٔ کهن عربی نقل کرده، و بر مبنای آن عبدالعزیز در یکی از لشکرکشیهای خود، به اربونه رسیده بوده است (سالم، همانجا). ولی صحت و سقم این روایت را جز با بررسی منبع آن نمی‌توان تعیین کرد. عبارتی نیز که از *الامامة و السیاسة* دربارهٔ رسیدن عبدالعزیز به سرزمین گوتها نقل شده (چ طباع، ۱۵۳؛ نیز نک: سامرایی، ۱۲۴)، ظاهراً مخدوش است (قس: *الامامة*، چ زینی، همانجا). وانگهی حکومت عبدالعزیز دیری نپایید و او در ۹۷ق/۷۱۶م با دسیسهٔ وزیر و گروهی از سپاهیان خود کشته شد (ابن‌عبدالحکم، ۲۱۲-۲۱۳؛ ابن‌قوطیه، ۳۶-۳۷؛ ابن‌اثیر، ۲۲/۵؛ ابن عذاری، ۲۴/۲-۲۵).

والی دیگری که نامش در اخبار مربوط به فتح اربونه به میان آمده، حربن عبدالرحمان ثقفی است که چندماه پس از قتل عبدالعزیز، به‌ولایت اندلس برگزیده شد. در یکی از مآخذ کهن مسیحی که به ایسیدُروس باجی[4] منسوب است، روایتی نقل شده است حاکی از آنکه حر در ۹۹ق/۷۱۸م با لشکری از پیرنه گذشته، و پس از حمله به شهرهایی چون اربونه با غنایم و اسیران بسیار به اندلس بازگشته است (کنده، I/92؛ رنو، IV/258، حاشیه؛ دربارهٔ ایسیدُروس باجی، نک: مونس، ۱۵۱-۱۵۳، حاشیهٔ ۲). با اینهمه، در هیچ‌یک از منابع موجود اسلامی اشاره‌ای به این رویداد نشده است و به علاوه، به درستی نمی‌توان دریافت که آیا حر،

1. Languedoc 2. Avignon 3. Carcassone 4. Isidorus Pacensus

مطابق این روایت، واقعاً بر اربونه دست یافته بوده است، یا نه (همو، ۲۴۴-۲۴۵؛ قس: رنو، همانجا).

اما فتح قطعی اربونه را به سمح بن مالک خولانی نسبت می‌دهند. البته در اینجا نیز، مانند غالب موارد بعد، مهم‌ترین مأخذ ما روایات منابع مسیحی است و در منابع کهن اسلامی جز اشاره‌هایی به برخی از رویدادها دیده نمی‌شود. سمح که پس از عزل حر از حکومت اندلس از جانب عمر بن عبدالعزیز به ولایت آن سامان برگزیده شده بود، در ۱۰۰ق/۷۱۹م به اندلس در آمد و به محض ورود، به تنظیم امور کشور و توسعهٔ مرزهای شمالی آن پرداخت. بدین‌منظور، در سال بعد با لشکری گران از شرق پیرنه به سپتیمانیا حمله برد و اربونه را محاصره و تسخیر کرد و چون این شهر موقعیت نظامی مناسبی داشت، آن را به‌صورت دژ اصلی خود در آن ناحیه درآورد و به تقویت استحکامات آن پرداخت. سپس طرسکونه[1] را به تصرف خود درآورد و آنگاه به سوی تولوز (طولوشه) در دوک‌نشین آکویتانیا[2] (اقطانیه) تاخت، ولی در نبردی خونین با مسیحیان که در ۱۰۲ق/۷۲۱م در نزدیکی آن شهر روی داد، خود و بسیاری از سرداران سپاهش کشته شدند (کنده، I/95-96؛ رنو، IV/261-262؛ لوی پرووانسال، I/55,58؛ قس: ابن فرضی، ۲۳۰/۱؛ ابن اثیر، ۴۸۹/۵؛ ابن عذاری، ۲۶/۲؛ ابن خلدون، ۴(۲)/۲۵۷؛ نیز نک: سامرایی، ۱۲۵-۱۲۷). پس از این شکست، بقایای لشکر سمح به فرماندهی عبدالرحمان غافقی خود را به اربونه رساندند (کنده، I/96؛ رنو، IV/262-263) و این شهر همچنان در دست مسلمانان ماند و از این پس تا حدود ۴ دهه پایگاه ثابت ایشان در جنوب گل بود.

۴ سال بعد که عنبسة بن سحیم کلبی، والی اندلس، لشکرکشی بزرگ خود را به قلب سرزمین گل آغاز کرد، اربونه پایگاه اصلی او در آن سوی پیرنه بود و آنگاه که وی در راه بازگشت در حملهٔ گروهی از فرانکها کشته شد (۱۰۷ق/۷۲۵م)، باز اربونه بود که همچون بار قبل مقصد و پناهگاه لشکر امویان گردید و این بار عذرة بن عبدالله فهری سپاه را به اربونه باز آورد (کنده، I/101؛ رنو، IV/263-264؛ لوی پرووانسال، I/58-59؛ سالم، ۱۳۸-۱۳۹).

۷ سال بعد، در بزرگ‌ترین لشکرکشی عربها به قلب سرزمین گل که به شکست آنان در نبرد پواتیه[3] (بلاط الشهدا) در برابر شارل مارتل و کشته شدن فرمانده ایشان عبدالرحمان غافقی، والی اندلس، در ۱۱۴ق/۷۳۲م انجامید، یک بار دیگر اربونه پذیرای لشکر در هم شکستهٔ عرب شد. بقایای این سپاه در بازگشت از آن نبرد خونین که بر پیشروی مسلمانان در اروپا نقطهٔ پایان نهاد، راه سپتیمانیا را در پیش گرفتند و در اربونه استقرار یافتند (کنده، I/108-111؛ رنو، IV/403؛ لوی پرووانسال، I/62؛ مونس، ۲۷۴-۲۷۵).

پس از این شکست، موقعیت مسلمانان در جنوب گل به خطر افتاد و فعالیتهای نظامی ایشان کاستی گرفت. عبدالملک بن قطن، والی جدید اندلس، نیز جز تقویت دژها و مواضع مسلمانان در آن سوی پیرنه کاری از پیش نبرد، ولی به روایت منابع مسیحی، در ۱۱۶ق/۷۳۴م حملهٔ تازه‌ای از اربونه آغاز شد که این‌بار یوسف بن عبدالرحمان، فرمانروای اربونه، آن را رهبری می‌کرد. او در این لشکرکشی تنها نبود. دوک مارسی (مرسیلیه) نیز که بر بخش اعظم ایالت پرووانس فرمان می‌راند، اکنون از بیم شارل مارتل با یوسف هم‌پیمان شده بود و او را یاری می‌کرد. بدین‌سان، فرمانروای اربونه توانست با سپاهی گران از درهٔ رُن بگذرد و بر آرل[4] و سپس فرتا[5] و آوینیون چیره شود. از سوی دیگر، عُقبة بن حجاج سَلولی، والی جدید اندلس، نیز با لشکری از پیرنه گذشت و به ناحیهٔ دُفینه هجوم برد و پس از تصرف شهرهایی چون والانس به‌سوی قلمرو بورگونْی تاخت و برلیون غلبه کرد. بدین‌ترتیب، مسلمانان بار دیگر بر بخشهایی از جنوب خاوری گل استیلا یافتند، ولی سلطهٔ ایشان چندان به درازا نکشید، چه در ۱۱۹ق/۷۳۷م شارل مارتل که اکنون از مرزهای شمالی و خاوری قلمرو خود آسوده شده بود، به مقابلهٔ آنان شتافت و پس از بازپس گرفتن آوینیون و عقب راندن مسلمانان، به سوی اربونه، دژ اصلی ایشان در جنوب گل، تاخت و آن را در محاصره گرفت. سپاهیان او بر همهٔ گذرگاههای منتهی به اربونه در پیرنه مسلط شدند و راههای ارتباطی میان سپتیمانیا و اندلس را بستند. اربونه در تنگنا افتاد. لشکری نیز که عقبه از راه دریا به یاری محاصره شدگان فرستاد، در نزدیکی شهر مورد حملهٔ شارل قرار گرفت و در هم شکست. با اینهمه، اربونه پایداری کرد و شارل که از محاصره طرفی نبسته بود، راه بازگشت را در پیش گرفت، ولی پیش از آن همهٔ باروها و استحکامات شهرهای آن ناحیه را که ممکن بود مورداستفادهٔ مسلمانان قرار گیرد، نابود کرد و ویرانی بسیار به‌بار آورد (رنو، IV/406-409؛ لوی پرووانسال، I/63-64؛ مونس، ۲۷۸-۲۸۴؛ نیز نک: *اخبار*، ۳۳-۳۴؛ ابن عذاری، ۲۹/۲؛ مقری، ۲۳۶/۱، که عقبه را فاتح اربونه خوانده‌اند).

در ۱۲۴ق/۷۴۲م، لشکرکشی دیگری از اربونه آغاز شد که این‌بار مقصد آن نه قلمرو مسیحیان، بلکه قرطبه و هدف از آن مقابله با سپاه شام در اندلس بود و علت آن نیز کشته شدن عبدالملک بن قطن، والی اندلس، به‌دست بلج بن بشر قشیری، فرمانده سپاه شام در اندلس، و یارانش در ۱۲۳ق بود. این قتل که در ادامهٔ کشمکش میان عربها و بربرها در مغرب و کشیده شدن دامنهٔ آن به اندلس روی داد، به نبردی سخت و خونین میان دو گروه از قبایل عرب ــ یمنیان اندلس و قیسیان شام ــ در نزدیکی قرطبه انجامید. در این میان، عبدالرحمان بن علقمهٔ لخمی ــ فرمانروای اربونه ــ که به «شهسوار اندلس» معروف بود و از دوستان عبدالملک ابن قطن شمرده می‌شد، به قصد انتقام‌جویی از بلج با سپاه اربونه به میدان آمد، ولی با آنکه وی توانست به دست خود، بلج را از پای درآورد، سپاه او و هم پیمانانش در جنگ شکست خورد و بسیاری از جنگجویان وی در نبرد کشته شدند (ابن قوطیه، ۴۲-۴۳؛ *اخبار*، ۴۴-۴۷؛ ابن اثیر،

1. Tarascona 2. Aquitania 3. Poitiers 4. Arles 5. Fretta

۴۹۰/۵ـ۴۹۱؛ ابن عذاری، ۳۱/۲ـ۳۲؛ نیز رنو، IV/418-419؛ دربارهٔ علل و زمینهٔ تاریخی این جنگ، نک: مونس، ۲۱۰ـ۲۱۷). بدین‌سان، درگیر شدن سپاهیان اربونه و دیگر مراکز آن سوی پیرنه در منازعات داخلی اندلس نتیجه‌ای جز ضعف بیشتر مسلمانان در جنوب گل و محدود شدن قدرت و قلمرو ایشان نداشت (همو، ۲۸۷ـ ۲۸۸). عبدالرحمان بن علقمه نیز چندی بعد در زمان حکومت یوسف بن عبدالرحمان فهری بر اندلس و احتمالاً به دسیسهٔ او کشته شد و اربونه فرمانروای نامدار خود را که در اندیشهٔ بر انداختن یوسف و حکومت بر اندلس بود، از دست داد (ابن عذاری، ۳۸/۲؛ مقری، ۲۶/۳).

با آشفتگی اوضاع اندلس در اواخر عصر والیان و زوال قدرت مسلمانان در جنوب گل، اربونه که آخرین پایگاه مهم ایشان در آن سوی پیرنه بود و پیوندهای آن با اندلس نیز عملاً قطع شده بود، به مهم‌ترین هدف فرمانروایان مسیحی مبدل شد. در ۱۳۴ق/۷۵۲م، پپن کوتاه قد[1] فرزند و جانشین شارل مارتل با یاری یکی از رهبران گوت به اربونه لشکر کشید و آن را محاصره کرد، ولی استواری دژ و کشته شدن رهبرگوت در کمین مسلمانان، پپن را ناکام گذاشت، به‌ویژه که خشک سالی عظیم در آن نواحی، سپاهیان او را به سختی افکنده بود (رنو، IV/420؛ مونس، ۲۸۹). در ۱۴۰ق/۷۵۷م، عبدالرحمان الداخل، امیر اموی اندلس، برای تقویت پایگاه مسلمانان در جنوب گل سپاهی نیرومند به اربونه گسیل داشت، ولی این سپاه در گذرگاههای پیرنه گرفتار جنگجویان کوهستان شد و از هم پاشید (رنو، IV/421؛ مونس، ۲۹۰). بدین‌سان، واپسین کوشش حکومت اندلس برای حفظ پایگاه خود در آن سوی پیرنه به شکست انجامید و چندی نگذشت که اربونه به دست مسیحیان افتاد.

به روایت منابع کهن مسیحی، مسیحیان ساکن اربونه که بخش بزرگی از جمعیت آن را تشکیل می‌دادند، پنهانی با فرستادگان پپن از در مذاکره در آمدند و پس از توافق با او در فرصتی مناسب بر پاسداران دژ حمله‌ور شدند و با کشتن بسیاری از ایشان شهر را تسلیم سپاهیان پپن کردند (رنو، IV/421-422؛ لوی پروونسال، I/64؛ مونس، ۲۹۱). غالب منابع، سقوط اربونه را در ۱۴۲ق/۷۵۹م نوشته‌اند، ولی برخی نیز با استناد به روایت مسعودی (۱۶۲/۱) که تاریخ سقوط اربونه را ۳۳۰ق نوشته است (نیز مقری، ۳۵۱/۴)، احتمال داده‌اند که این تاریخ تصحیف ۱۳۳ق بوده است و از این‌رو تاریخ احتمالی سقوط اربونه را ۱۳۳ق دانسته‌اند (لوی پروونسال، همانجا؛ سالم، ۱۵۰ـ۱۵۱).

گرچه سقوط اربونه به حضور دائمی مسلمانان در جنوب گل پایان بخشید، ولی مانع حملات گاه به گاه آنان به آن سوی پیرنه و به خصوص اربونه نشد. در ۱۷۷ق/۷۹۳م، هشام بن عبدالرحمان، امیر اندلس، در لشکرکشی تازه‌ای به شمال اندلس و جنوب گل، سپاهی را به فرماندهی عبدالملک بن مغیث روانهٔ پیرنه ساخت. این سپاه نخست به جرنده[2] حمله برد و آن را محاصره کرد و برج و باروی آن را ویران ساخت. سپس، با عبور از پیرنه تا سپتیمانیا پیش رفت و به اربونه حمله‌ور شد. از روایات منابع اسلامی چنین برمی‌آید که عبدالملک در این لشکرکشی اربونه را فتح کرده، و پس از تاخت و تاز در آن نواحی با غنایم و اسیران بسیار به اندلس بازگشته است. به روایتی، وی حتیٰ اسیران مسیحی را واداشت تا سنگهایی را که از باروی ویران شدهٔ اربونه به دست آمده بود، تا دروازه‌های قصر امیر در قرطبه حمل کنند (نک: ابن قوطیه، ۶۵؛ ابن اثیر، ۱۳۵/۶؛ ابن عذاری، ۶۴/۲؛ ابن خطیب، ۱۱ـ۱۲؛ ابن خلدون، ۴(۲)/۲۷۱؛ مقری، ۳۳۷/۱). ولی منابع مسیحی یادی از فتح اربونه نکرده، و فقط به حملهٔ مسلمانان اشاره کرده‌اند. به روایت آنان، عربها به اربونه حمله بردند، ولی چون با مقاومت مدافعان آن روبه‌رو شدند، مناطق اطراف دژ را به آتش کشیدند و سپس به سوی قرقشونه تاختند و در جنگی سخت با دوک تولوز او را شکست دادند و با غنایم و اسیران بسیار به اندلس بازگشتند (رنو، IV/598-601؛ لوی پروونسال، I/144-146؛ نیز نک: سالم، ۱۵۱ـ۱۵۲). در سده‌های بعد نیز ظاهراً لشکرهایی از اندلس با عبور از پیرنه یا از راه دریا به جنوب گل هجوم برده‌اند. یکی از آنها در ۲۲۷ق/۸۴۲م، در زمان امارت عبدالرحمان اوسط، تا نزدیکی اربونه پیش رفته است (لوی پروونسال، I/212؛ قس: رنو، IV/616-617؛ ابن اثیر، ۵۲۹/۶؛ ابن عذاری، ۸۶/۲؛ نیز: سالم، ۱۵۲).

در روایتی از ابن بشکوال نیز به فتح اربونه به دست امیر محمد بن عبدالرحمان (حک ۲۳۸ـ۲۷۳ق/۸۵۲ـ۸۸۶م) اشاره شده است (مقری، ۴۶۴/۱)، ولی هیچ منبع دیگری از این رویداد سخن نگفته است. یکی از مورخان کهن مسیحی از حملهٔ دیگری نیز به اربونه خبر داده است. به روایت وی، در ۴۱۰ق/۱۰۱۹م، گروهی از مسلمانان شبانه از راه دریا به اربونه هجوم بردند، ولی اهالی شهر آنان را شکست دادند و بسیاری از ایشان را کشتند و برخی را نیز اسیر کردند (رنو، V/109). با اینهمه، روابط اربونه با دربار امویان در اندلس سراسر جنگ و ستیز نبود، بلکه به‌صورتی دیگر نیز ادامه یافت و این‌بار بازرگانان یهودی اربونه بودند که به جای لشکرهای عرب روانهٔ سرزمینهای مختلف می‌شدند و کالاهای گوناگونی از غلام و کنیز گرفته، تا سنگهای قیمتی را به قرطبه و دیگر مراکز مهم اندلس می‌بردند (لوی پروونسال، I/263).

موقعیت جغرافیایی اربونه نیز، گذشته از اهمیت سیاسی و نظامی آن، درخور توجه است و سبب شده است که این شهر در تقسیمات اداری اندلس وارد شود و در آثار جغرافی‌دانان اسلامی همواره مورد بحث قرار گیرد. اربونه که در حد واسط جنوب باختری گل و شمال خاوری اندلس قرار داشت، پس از فتح و ضمیمه شدن آن به قلمرو اندلس مرکز ایالتی شد به همین نام که به سبب موقعیت سرحدی آن به ایالت ثغر یا ثغر اربونه نیز شهرت یافت و به رغم آنکه این ایالت و مرکز آن بسیار زود از قلمرو حکومت اندلس خارج شد، باز همچنان در آثار جغرافی‌دانان اسلامی از اربونه و جایگاه آن نسبت به سرزمین اصلی اندلس گفت‌وگو شده، و در این میان اختلاف نظرهایی نیز پدید آمده

1. Pépin le Bref 2. Gerona

است. برخی آن را جزئی از اندلس و یکی از ۴۰ شهر آن شمرده‌اند، ولی برخی دیگر آن را بیرون از این قلمرو و جزئی از سرزمین «روم» یا «افرنج» دانسته‌اند (نک: ابن فقیه، ۷۹؛ ابن خردادبه، ۸۹-۹۰؛ ابوعبید، ۸۹۱؛ ادریسی، ۷۳۸/۲؛ ابوالفدا، ۱۸۲-۱۸۳؛ مقری، ۱۲۷/۱- ۱۲۸؛ دربارۀ تقسیمات اداری اندلس از زمانهای کهن، نک: مونس، ۵۳۲ به‌بعد).

اربونه پس از چیرگی دوبارۀ مسیحیان بر آن و در زمان حکمرانی شارلمانی (۷۶۸ - ۸۱۴م) مرکز دوک‌نشین گوتیا[1] بود و سپس در سده‌های میانه بخش جنوبی آن زیر سلطۀ کنتهای تولوز قرار گرفت و بخش شمالی آن به صورت اسقف‌نشین درآمد. محله‌ای از یهودیان نیز در شهر وجود داشت که تا اخراج ایشان در اوایل سدۀ ۱۴ م رونق داشت. این شهر که در سده‌های ۱۱ و ۱۲م از رونق تجاری برخوردار بود، پس از فرو ریختن سدهای اود و انباشته شدن بندر آن با گل و لای و قطع ارتباط آن با دریای مدیترانه در ۱۳۲۰م، رونق و اهمیت خود را از دست داد. در ۱۵۰۷م، شهر در قلمرو حکومت پادشاه فرانسه قرار گرفت و در ۱۷۹۰م، در جریان انقلاب فرانسه، نهاد اسقفی شهر از میان رفت (*لاروس بزرگ*، *بریتانیکا*، *آمریکانا*، *جودائیکا*، *کلیر*، ذیل نارین).

نارین امروز شهری است در بخش اود از استان لانگدوک که در ۶۱ کیلومتری شرق کارکاسون (قرقشونه) و ۱۳ کیلومتری غرب مدیترانه در میان تاکستانهای وسیع قرار گرفته است و از طریق کانال روبین که شاخه‌ای از کانال میدی است و بخش شمالی شهر (سیته[2]) را از بخش جنوبی آن (بور[3]) جدا می‌کند، به مدیترانه راه دارد.

از آثار تاریخی نارین، گذشته از برخی بناهای کهن رومی، کلیسای جامع سن‌ژوشت(سده‌های ۱۳و۱۴م)، کلیسای سن پُل سِرژ(سده‌های ۱۲ و ۱۳م) و بناهای اسقف‌نشین شهر (سده‌های ۱۳ و ۱۴م) هنوز باقی است. اگر نارین درگذشته‌های دور زادگاه برخی از امپراتوران روم و پایگاه ایشان بوده، در عصر حاضر نیز زادگاه دو تن از مشاهیر موسیقی و علوم فرانسه، موندونْویل (۱۷۱۱-۱۷۷۲م) و آرمان گوتیه (۱۸۳۷-۱۹۲۰م)، بوده است (*لاروس بزرگ*، *بریتانیکا*، *آمریکانا*، همانجاها).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به‌کوشش لوی پروونسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، *فتوح مصر و اخبارها*، به‌کوشش چارلز س. توری، لیدن، ۱۹۲۰م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به‌کوشش کولن و لوی پروونسال، لیدن، ۱۹۵۱م؛ ابن فرضی، عبدالله، *تاریخ العلماء و الرواة للعلم بالاندلس*، به‌کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن قوطیه، محمد، *تاریخ افتتاح الاندلس*، به‌کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش آدریان وان لِون و آندره فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به‌کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ *اخبار مجموعة*، به‌کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره/بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیة؛ *الامامة و السیاسة*، به کوشش طه محمد زینی، بیروت، دارالمعرفة للطباعة و النشر؛ همان، بخش مربوط به فتح اندلس، به‌کوشش عبدالله انیس طباع، همراه *تاریخ افتتاح الاندلس* (نک: هم، ابن قوطیه)؛ بستانی؛ سالم، عبدالعزیز، *تاریخ المسلمین و آثارهم فی الاندلس*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سامرایی، خلیل ابراهیم صالح، *الثغر الاعلی الاندلسی*، بغداد، ۱۹۷۶م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به‌کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مونس، حسین، *فجر الاندلس*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ نیز:

Americana; Ausonius, tr. H. G. Evelyn White, London, 1968; *Britannica;Collier's Encyclopedia*, London/NewYork, 1986; Condé, J. A., *History of the Dominion of the Arabs in Spain*, tr. J. Foster, London, 1854; EI²; *Grand Larousse; Judaica;* Lévi-Provençal, E. , *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris / Leiden, 1950; Reinaud, M. , «Incursions of the Muslims into France», tr. H. Kh. Sherwani, *Islamic Culture*, Hyderabad Deccan, vol. IV, 1930, vol. V, 1931; Sidonius, G.S.A., *Poems and Letters*, tr. W. B. Anderson, London, 1963.

مهران ارزنده

اَرْبیل، شهر و منطقۀ خودمختار کردنشین در شمال جمهوری عراق. این نام را به صورتهای آرْوِیل (رسام، 196)، آرِویل (باکینگهام، 325)، آرْبِل (ابن جوزی، ۱۰۴؛ انصاری، ۱۹۰؛ ابن کثیر، ۱۲۱/۷؛ عینی، ۱۳۷، ۲۰۹)، و در بیشتر مآخذ، اِرْبِل نوشته‌اند (ابن خردادبه، ۶؛ یاقوت، ۱۸۶/۱؛ ابن‌اثیر، ۴۹۳/۱۲؛ حموی، ۱۰۹؛ قزوینی، ۲۹۰؛ ابن شداد، ۳(۱)/۵۷؛ ابن طقطقی، ۴۴۶؛ شوارتس، 683). یاقوت نیز شعری از نوشروان بغدادی نقل می‌کند که این نام در آن به‌صورت آرْبَلا آمده که با کربلا هم قافیه شده است (۱۸۷/۱-۱۸۸).

یونانیان قدیم آن را به‌صورت آربِلا نوشته‌اند (شوارتس، همانجا) که صورت لاتین آن آربیلوم و اوربیلوم[4] بوده است (کاسین، I/139, 149؛ فیی، I/39). آسوریها آن را اربه ایلو[5] می‌خواندند (پاولی) که برخی آن را به معنای ۴ الٰهه (اربع ایلو) دانسته‌اند (دفتر، ۴۶۵). نام ناحیۀ اربیل در کتیبۀ داریوش اول هخامنشی در بیستون به‌صورت آرْبه ایرایا[6] آمده است (گلزاری، ۳۵۳/۱).

منطقۀ اربیل: این منطقه با حدود ۱۴٬۴۷۱ کم۲ وسعت (متس، 259؛ قس: درویش، ۵۷، که ۱۵٬۶۸۳ کم۲ آورده؛ *بریتانیکا*: ۱۵٬۳۱۵ کم۲)، قسمتی از کردستان عراق به‌شمار می‌رود که نیمۀ شمالی آن کوهستانی است و قسمتهای جنوبی آن به سوی دشت سیلابی رودخانۀ دجله کشیده شده است (همانجا).

ویژگیهای طبیعی: دشت اربیل قسمتی از شمال منطقۀ نسبتاً وسیع واقع بین دو رودخانۀ زاب بزرگ و زاب کوچک به‌شمار می‌رود. چین‌خوردگیهای موازی نزدیک به هم در این منطقه، مجموعه‌ای کوهستانی پدید آورده که دشت وسیع اربیل در جنوب غربی آن قرار گرفته است. این دشت از آبرفتهای رودخانه‌ای تشکیل شده که دو رشته کوه «حب‌السلطان» و «سفین» آن را از دشت رواندوز جدا می‌سازد («راهنما...»[7]، 58,91). این رشته کوهها، مانند دیگر کوههای عراق، شاخه‌هایی از رشته کوه‌اصلی توروس به‌شمار می‌روند (آل‌فرعون،

1. Gothia 2. Cité 3. Bourg 4. Urbilum 5. Arbailu 6. Arbairāyā 7. *The Middle East*...

۱(۱)/۱۳). دشت اربیل دارای چشم‌اندازی یک‌نواخت است («راهنما»، 93) و ارتفاع آن از سطح دریا، در شرق بین ۴۸۰ تا ۵۵۰ متر و در غرب حدود ۳۰۰ متر است (خلف، ۷۱).

رودخانهٔ زاب کوچک که سرچشمه‌های اصلی آن در خاک ایران است، در مسیر راه‌باستانی اربیل- بغداد جاری‌است و رودآلتون‌کوپری، رأس جنوبی دشت سه‌گوش اربیل را تشکیل می‌دهد. همچنین رودخانه‌های کوچک بسیاری در این دشت جاری است که بیشتر رژیمی فصلی دارند («راهنما»، 93 ,89 ,59؛ دفتر، ۴۶۹-۴۷۰). دشت اربیل، یکی از نواحی سه‌گانهٔ دشت مشهور به آسور، دارای آب و هوایی استپی است که زمستانهای سرد و طولانی و تابستانهای کوتاه دارد(«راهنما»، 394 ,194). مقدار بارش در این منطقه برخلاف نواحی جنوبی و مرکزی عراق که ناچیز است، به‌طور متوسط به ۴۵۵ میلی‌متر در سال می‌رسد (همان، 623؛ متس، 77).

در منطقهٔ اربیل روستاهای بسیاری وجود دارند که از لحاظ آبیاری، بیشتر به نهرها و شاخه‌های کوچک منشعب از زاب بزرگ و زاب کوچک و نیز به آب باران متکی هستند، گرچه درگذشته این منطقه دارای شبکهٔ قابل توجهی از قناتها بوده است («راهنما»، 93؛ دفتر، ۴۶۹).نوشته‌اند که در دورهٔ خلفای عباسی این منطقه حدود ۳۶۵ رشته قنات داشته که تا اواسط سدهٔ ۲۰م حدود ۶۰ رشته از آنها باقی بوده است («راهنما»، 442). امروزه در دشت اربیل گذشته از منابع زیرزمینی، از آبهای اضافی سد بخمه[1] که بر روی زاب بزرگ بسته شده است، نیز استفاده می‌شود (بومنت، 366).

تاریخچه: ناحیهٔ اربیل از هزارهٔ ۳ قم مسکون بوده است. آثاری از اجتماعهای کوچک کشاورزی در تپه‌های واقع در نزدیکی مسیر اربیل- کرکوک به صورت خانه‌هایی کوچک یافت شده است که برخی از آنها دیوارهای سنگی داشتند و با قلوه سنگ چیده شده بودند. اینگونه اجتماعهای یکجانشین نه‌تنها بیانگر دیرینه بودن زندگی در این ناحیه، بلکه نشان‌دهندهٔ روندهای گذر از دورهٔ میان‌سنگی (مزولیتیک) به نوسنگی (نئولیتیک) است (رو، 55-54). اینگونه تپه‌ها که پرشمارند (رسام، 196)، مکانهایی باستانی هستند که به مرور زمان و به‌سبب آسیبهای اقلیمی و انسانی به زیر خاک رفته‌اند. این تپه‌های باستانی همگی با عنوان «تل» خوانده می‌شوند (رو، 35).

ناحیهٔ اربیل در عهد اول پادشاهی آشور (ح ۱۸۰۰ق‌م) توسط شمشی اداد اول به قلمرو این دولت پیوست («راهنما»، 214)، اما بعدها در پایان دورهٔ طولانی سلطنت شلمنصر (ح ۸۲۰ق م) دستخوش طغیان شد (رو، 270). در ۵۴۷ق م، کورش هخامنشی سرزمین آشور را فتح کرد و ساتراپی آسوریه را برپا داشت که شهر اربلا مرکز آن به شمار می‌رفت (*ایرانیکا*). در ۵۲۱ق م، داریوش اول شورشی را که به رهبری چیترا تاخما[2] در ساگارتی، یعنی قسمتهای کوهستانی ناحیهٔ اربیل (پرویز، ۷۱/۱) برپا شده بود، با دستگیری رهبر آن که خود را از اخلاف هووخشتره و شاه ساگارتی می‌خواند، سرکوب کرد (گلزاری، ۳۵۲/۱-۳۵۳؛ داندامایف، 121-120). در *ایرانیکا* نام رهبر این شورش به‌جای چیترا تاخما، به‌خطا تخْمَسپاده (سردار داریوش اول) ذکر شده است. در این دوره، راه شاهی که از سارد با گذشتن از بابل تا شوش کشیده شده بود، از همین ناحیه می‌گذشت (رو، 374؛ «راهنما»، 93)؛ این راه ۲٬۶۸۳ که طول و ۱۱۱ منزلگاه داشت (پرویز، ۷۶/۱-۷۷). قسمتی از این جادهٔ مهم تا زمان حاضر به‌عنوان راه ارتباطی موصل - اربیل مورداستفاده بوده است (استاین، 160).

برخلاف دورهٔ کورش و داریوش، در زمان خشایارشا ــ به‌سبب جنگهای مداوم با یونانیان ــ به آبادانی منطقهٔ بین‌النهرین و به‌ویژه به قسمتهای شمالی آن (از جمله ناحیهٔ اربیل) کمتر توجه می‌شد، تا جایی که پیش از هجوم اسکندر، شهرهای شمالی بین‌النهرین به‌صورت ویرانه‌هایی بدون استحکامات دفاعی ذکر شده‌اند (رو، 374-373). اسکندر در ۳۳۱ق م برای دست یافتن به سرزمینهای شرق، در این ناحیه به نبرد سرنوشت‌ساز خود با داریوش سوم پرداخت (رسام، همانجا؛ فیی، I/40).

در این جنگ، سپاه داریوش در آبادی بزرگی به نام گوگملا[3] (گوگمل) در نزدیکی رود بومُدوس[4]، حدود ۷۵ میلی (۶۰۰ استاد) اربلا گرد آمد (آرین، «لشکرکشی...[5]»، I/249؛ داندامایف، 325). رود بوملو یا بومدوس، همان رود خازیر است که شاخه‌ای از زاب بزرگ به حساب می‌آید (استاین، 160-159)، تل گُمل در شمال غربی شهر اربلا قرار گرفته (GSE, V/168)، و این محل ظاهراً تل جمل کنونی است که از قول پلوتارک آن را به معنای «خانهٔ‌شتر» نوشته‌اند (پیرنیا، ۱۳۷۷/۲). آرین گزارش می‌کند که این سرزمین از همه سو هموار و باز بود و آنجا که زمین ناهمواری داشت، توسط ایرانیان برای عبور ارابه‌ها و سواره نظام مسطح شد («جنگهای...[6]»، III/160-161).

کرتیوس می‌نویسد: داریوش بیشتر ذخایر خود را در شهر اربلا گذاشت و با پل بستن بر رود لیکوس[7] (زاب بزرگ)، در عرض ۵ روز سپاه خود را از این رود عبور داد و پس از طی مسافتی حدود ۸۰ استاد، نیروهای خود را در دشتی هموار و وسیع در نزدیکی رود بوملو (خازیر) مستقر ساخت (I/245-247؛ استاین، 160). پس از پیروزی اسکندر بر داریوش سوم، ادارهٔ ساتراپی اربیل به‌سردار وی، آمفی‌ماخوس، واگذار شد (*ایرانیکا*).

این ناحیه در دورهٔ پارتیها به آدیابنه شهرت یافت و از نواحی کوچک قلمرو پارتیان به‌شمار می‌رفت (پیگولوسکایا، ۱۱۲). از ۵۲ تا ۵۴ م که بلاش به جنگ با داهیها و سکاها مشغول بود، به آدیابنه روی آورد و آنجا را بار دیگر تابع حکومت ایران ساخت و مونوبازوس (مینوباز؟) را حاکم آنجا شناخت (پیرنیا، ۲۴۳۰/۳). این ناحیه در ۱۱۶م بار دیگر به

1. Bakhma 2. Tchitratakhama 3. Gaugamela 4. Bumodus 5. *Anabasis...* 6. *The Campaigns...* 7. Lycus

دست رومیان افتاد (پیگولوسکایا، ۱۱۱) و در حدود همین زمان گروههایی از مسیحیان در این ناحیه ساکن شدند (کریستن‌سن، ۵۴). در دورهٔ پارتیها، ناحیهٔ آدیابنه در اختیار پادشاهان محلی دست نشاندهٔ ایران که با خانوادهٔ اشکانی قرابت داشتند، قرار گرفت (پیرنیا، ۲۵۲۴/۳، ۲۶۳۲؛ «راهنما»، 529).

در طول سدهٔ ۳م، مسیحیت به سرعت در بین‌النهرین گسترش یافت و از ادسا (الرها) به آدیابنه رسید و مرکز این ناحیه، اربیل، به‌صورت اسقف‌نشین درآمد (همان، 239-238). کاراکالا در ۲۱۶م ضمن تصرف این ناحیه، مقابر پادشاهان محلی و بزرگان پارتی در آنجا را ویران ساخت (پیگولوسکایا، ۱۲۳؛ پیرنیا، ۲۵۲۴/۳).

هر چند نوشته‌اند که اربیل در دورهٔ ساسانیان صحنهٔ آزار مسیحیان بود (EI^2)، اما ضمناً گزارش شده است که در آن دوره ۵ مطران نشین تأسیس شد که یکی از آنها در اربیل بود (کریستن‌سن، ۲۹۵). همچنین در این‌زمان، روابط‌دربارایران‌باعیسویان‌کاملاً‌مسالمت‌آمیز و براساس آزادی آنان بوده است (همانجا؛ لابور، 127-126). در زمانهای مختلف رفتار با مسیحیان متفاوت بوده است، چرا که آزار مسیحیان توسط مغان در آدیابنه که از مراکز مهم مسیحیت در آن زمان بوده، نیز گزارش شده است (پیگولوسکایا، ۲۰۳).

ناحیهٔ‌اربیل در سده‌های بعد اهمیت گذشتهٔ‌خود را از دست داد. هر چند گسترش اسلام در این ناحیه با صلح و بدون مقاومت جدی صورت گرفت، اما شهر اربیل، جایگاه خود را به عنوان مرکزی برای مسیحیت حفظ کرد (EI^2). به‌گفتهٔ ابن‌خلکان(۸۲/۴)در زمان‌زین‌الدین ابی‌سعید علی بن بکتگین، امور اربیل با رعایت عدل و انصاف و تدبیر اداره می‌شد و بناهای زیادی نیز در این شهر ساخته شد (نیز نک: غسانی، ۲۵۲). در دوران مظفرالدین کوکبری که او را نیز مردی رعیت پرور، شجاع و عادل معرفی کرده‌اند (همو، ۴۵۲-۴۵۳)، اربیل از رونق فراوانی برخوردار بود. او چندین نوانخانه و مدرسه و چند بنای عالی عام‌المنفعهٔ دیگر ایجاد کرد (شوارتس، 685).

خلفای متأخر بنی عباس به سرزمین اصلی عراق اکتفا می‌کردند، تا جایی که ناحیهٔ اربیل زیر فرمان ایشان نبود (ابن طقطقی، ۴۱). در خلافت مستنصر و پس از مرگ مظفرالدین، علی شرف‌الدین اقبال شرابی که فرمانده سپاه خلیفه بود، اربیل را متصرف شد (همانجا؛ ابن فوطی، ۴۴-۴۵).

در ۶۲۸ق/۱۲۳۱م قوم تاتار به ناحیهٔ اربیل هجوم آوردند و در آبادیهای این ناحیه دست به قتل و غارت زدند (ابن‌اثیر، ۵۰۱/۱۲؛ ابن عبری، ۲۴۹)، اما ظاهراً پس از فتح بغداد به‌دست هلاکو بود که توانستند در ۶۵۶ق/۱۲۵۸م به تصرف کامل آن نایل آیند (EI^2). در ۸۵۱ق این ناحیه به تصرف جهان شاه قراقویونلو درآمد (عزاوی، ۲۱۹/۳). در ۸۷۴ق در آنجا طاعون شیوع یافت و جان عدهٔ زیادی را گرفت (همو، ۲۳۹/۳). بدینسان این ناحیه اهمیت گذشتهٔ خود را تا حد زیادی از دست داد.

امروزه منطقهٔ اربیل از مناطق کردنشین است که در ۱۹۷۰م توسط حکومت عراق، خودمختاری نسبی یافت (متس، مقدمه، 24)، هر چند خودمختاری مناطق کردنشین در ۱۱ مارس ۱۹۷۴ توسط حکومت مرکزی عراق رسماً اعلام شد (نیبلاک، 52-50)، اما هیچ‌گاه از نظر کردها قانونی، کامل و قابل پذیرش نبوده است (همانجا)، زیرا حکومت مرکزی در این منطقهٔ اسماً خودمختار مداخلهٔ مستقیم دارد و تصمیمات مهم را حکومت مرکزی خود اتخاذ و اجرا می‌کند (متس، 187).

ویژگیهای اجتماعی ـ اقتصادی: به‌گزارش منابع، پیش از این، ناحیهٔ اربیل کردنشین نبوده است و سکنهٔ آن را بیشتر اعراب و ترکمنها تشکیل می‌دادند و سپس کردها از غرب و از نواحی مرتفع به سوی دشتهای آسور سرازیر شدند و چهرهٔ منطقه، رنگ کردی گرفت («راهنما»، 371، 326). ترکمنهای اربیل از بازماندگان مردمی هستند که در دورهٔ مناقشات عباسیان با سلجوقیان به این منطقه وارد شده‌اند. در ۱۹۳۲م شمار آنان ۱۲٬۲۰۰ نفر بوده است (همان، 378، 323). متس به خطا گزارش داده است که اینان توسط عثمانیها به منطقه آورده شده‌اند (ص 85).

کردهای کشاورز، بیشتر در نقاط کوهستانی و یا در قسمتهای جنوبی و پر آب، و طوایف بزرگ دامدار بیشتر در دامنه‌ها و مناطق کم آب‌تر دشتهای اربیل و کرکوک به سر می‌برند («راهنما»، 344). ابن اثیر از کردهای حکمیه در اربیل نام می‌برد و مردم اربیل را از کردهای هذبانی می‌داند (۵۴۹/۹، ۳۵/۱۲).

طایفه‌های مهم ساکن دشت اربیل را دیزه‌ای و گردی معرفی کرده‌اند. دیزه‌ایها که حالت نیمه کوچرو داشته‌اند، در غرب اربیل و در آلتون کوپری و تا نزدیکی دجله، یعنی محل زندگی طایفهٔ عرب جبور، زندگی می‌کردند. بسیاری از کردهای دشت اربیل که ظاهراً به طایفه‌ای دیگر وابسته نیستند، به‌همین طایفهٔ دیزه‌ای مربوط می‌شوند. طایفهٔ گردی طایفه‌ای جنگجو بوده‌اند که درگذشته حدود ۱۵ آبادی در حاشیهٔ شمالی دشت اربیل را در اختیار داشتند. در شمال بستوره چای، برخی تیره‌های طایفهٔ سورچی دیده می‌شوند و در زمستان کوچ‌نشینان هرکی[1] به ناحیهٔ اربیل می‌آیند («راهنما»، 375-374). البته عزاوی، هرکیها را از مشهورترین‌طایفه‌های‌ساکن‌اربیل‌معرفی‌می‌کند(۱۳۴/۲). کردهای ناحیهٔ اربیل با لهجهٔ سورانی صحبت می‌کنند («راهنما»، 325). زبانهای کردی، ترکی و عربی در این ناحیه رواج دارد (دفتر، ۴۶۸) و با اینکه زبان رسمی کشور، عربی است، اما در این منطقه کردی، زبان رسمی به‌شمار می‌رود (متس، مقدمه، 14).

ناحیهٔ اربیل در ۱۹۳۲م از نظر مذهبی شامل ۹۹٬۶۷۰ نفر سنی، ۲۲۰ نفر شیعه، ۴٬۳۰۱ نفر مسیحی و ۴٬۲۴۷ نفر یهودی بوده است («راهنما»، 380). در گزارش دیگری (۱۹۱۹م) شمار یهودیان ناحیهٔ اربیل ۴٬۸۰۰ نفر آمده است که برخی از آنان به زبان آرامی سخن

1. Herki

می‌گفتند (جودائیکا، VIII/1463). در سرشماری رسمی ۱۹۴۷م کشور، ناحیهٔ اربیل دارای ۲۷۳٬۲۴۰ نفر بود (آل‌فرعون،۱(۱)/ ۱۱، حاشیهٔ۱) که در ۱۹۷۳م به ۷۵۸٬۴۶۰ نفر (بریتانیکا) افزایش یافت. در ۱۹۸۷م، جمعیت آن به ۷۴۳ هزار نفر رسید که از آن میان ۴۷۵ هزار نفر در نقاط شهری و بقیه در نقاط روستایی زندگی می‌کردند، بدینسان جمعیت نسبی در این ناحیه ۵۱/۳ نفر است (متس، 259-258) که از تراکم نسبی کشور بیشتر است («راهنما»، 93).

اقتصاد این منطقه بیشتر مبتنی بر فعالیتهای کشاورزی است و زراعت و دامداری پیشهٔ اصلی مردم به شمار می‌رود (بریتانیکا). در اواسط سدهٔ ۲۰م کشف منابع نفت در منطقه اهمیت یافت (آمریکانا). ناحیهٔ اربیل را از نظر برخورداری از مواد معدنی و امکانات کشت و زرع، یکی از غنی‌ترین نواحی عراق به‌شمار آورده‌اند (دفتر، همانجا). منطقهٔ اربیل در ۱۹۸۵م دارای ۱۷ بیمارستان با ۱٬۶۸۴ تخت بیمارستانی، ۱۹۶ پزشک و ۸۴۸ پزشکیار بوده است (متس، 261).

شهر اربیل: این شهر در ۸۰ کیلومتری شرق موصل و جنوب رودخانهٔ زاب بزرگ (WNGD, 374) در ۳۶°و ۱۲َ عرض شمالی و ۴۴° و ۲َ طول شرقی (نصار، ۲۹۰، حاشیهٔ ۲) و در ارتفاع ۴۵۰ متری از سطح دریا قرار گرفته («جغرافیا...[1]»، 451)، و مرکز منطقهٔ خودمختار اربیل است.

اربیل را کهن‌ترین شهری دانسته‌اند که از هزارهٔ ۳ق م تاکنون برجای مانده است (فیی، I/39؛ رو، 35). این شهر در ناحیه‌ای حاصل‌خیز در دشتهای آسور قرار گرفته است. دو رودخانهٔ کوچک شیخ قاضی در شمال غربی و اربیل در جنوب، این شهر را در برگرفته‌اند که‌بجز ماههای زمستان، خشک هستند و بدینسان، آب موردنیاز شهر درگذشته بیشتر از باران و کاریزها تأمین می‌شده است («راهنما»، 529)؛ مقدار بارش سالانه در این شهر حدود ۳۷۵ میلی‌متر است و از ویژگیهای بارز اقلیمی آن، نوسان شدید درجهٔ حرارت است (آمریکانا).

تاریخچه: شهر اربیل ظاهراً در ۲۲۰۰ق م توسط سومریان بر پا شده و سپس به آشوریان رسیده است (همانجا؛ شی‌یرا، ۵۱، حاشیهٔ ۱). این شهر در دورهٔ آشوریان به‌عنوان محل نگهداری الههٔ ایشتار ــ الههٔ عشق و محبت و خدای حیات و عالم طبیعت و مسبب ازدیاد نسل گیاهان و جانوران و آدمیان ــ که بیشتر به‌عنوان «بانوی اربیل» به‌ویژه در سنگ نبشته‌های سناخریب (۷۰۴-۶۸۱ق م) و آشوربانیپال (۶۶۸-۶۲۷ق م) از آن یاد شده، شهرت داشته است (همو، ۱۹۳، حاشیهٔ ۱؛ *ایرانیکا*). از این‌رو، این شهر را یکی از ۴ شهر مهم آشور (*جودائیکا*) و پایتخت مذهبی آنان دانسته‌اند (فیی، I/40).

شهر اربیل در ۵۴۷ق م، به دست کورش هخامنشی افتاد (*ایرانیکا*) و در ۵۲۱ق م، داریوش اول هخامنشی رهبر شورشی را که برضد او برپا شده بود، در این شهر به دار آویخت (گلزاری، ۱/۳۵۲-۳۵۳؛ داندامایف، 121-120). در واقع، بقا و شکوه این شهر از روزگار گذشته به محل استقرار و موقع طبیعی آن بستگی داشته است، تا جایی که این شهر با قرار گرفتن بر سر راه شبکهٔ مهم ارتباطی که داریوش اول هخامنشی ایجاد کرده بود، به‌صورت مرکز ارتباط و حوزهٔ تولیدی مهم منطقه‌ای درآمده (*بریتانیکا*؛ رو، 372)، و تا پیش از ساسانیان محفوظ مانده بود («راهنما»، 234). مرکزیت این شهر خود سبب شده بود تا همیشه در معرض لشکرکشیها و جنگهای گوناگون قرار داشته باشد (کاسین، I/139؛ دفتر، ۴۶۵). اربیل از نظر تاریخی، چنانکه گفته شد، بیشتر به این سبب شهرت یافته که صحنهٔ نبرد یکی از مهم‌ترین جنگها میان نیروهای غرب و شرق بوده است. باکینگهام به نقل از پریدو[2] می‌نویسد: این جنگ اگرچه در گوگمل روی داد، اما از آنجا که این نقطه مکان مهمی به شمار نمی‌آمد، این نبرد به جنگ اربلا موسوم شده است، چرا که اربلا (اربیل) شهری قابل توجه در نزدیکی آن بود (ص 326، حاشیه).

هر چند تصرف شهر اربیل توسط مسلمانان بدون مقاومت جدی صورت گرفت، اما این امر مانع از آن نشد که این شهر به‌صورت یک مرکز مسیحی فعال باقی بماند (EI²). یاقوت اربیل را شهری مشهور بین دو زاب معرفی می‌کند (۱/۱۸۶)، اما ظاهراً این شهر و ناحیهٔ آن در دورهٔ اسلامی جایگاه ثابتی در ادارهٔ مناطق نداشته است، چنانکه این شهر را به تفاوت به نواحی مختلف نسبت داده‌اند: درحالی که ابن خردادبه آن را جزو استان شاد فیروز یا حلوان آورده است (ص ۶؛ نیز نک: قدامه، ۲۳۵)، یاقوت آن را به ناحیهٔ اداری موصل مربوط می‌داند (همانجا) و ابوالفدا آن را از بلاد اقلیم شهرزور معرفی کرده است (ص ۴۱۲). البته در زمان مظفرالدین کوکبری با برپایی دیوار و شکوفایی بازارها و سرایهای آن، این شهر از نو اهمیت و رونق یافت (یاقوت، ۱/۱۸۶-۱۸۷). یاقوت خبر می‌دهد که این شهر با وجود مرکزیت خود بیشتر به یک ده شبیه بوده، و چهره‌ای کاملاً کردی داشته است. در اطراف آن باغ و بستانی وجود نداشته، و آب مورد نیاز شهر از قناتها تأمین می‌شده است (همانجا). از این‌رو، کهن‌ترین قناتها را به شهر اربیل نسبت داده‌اند که هنوز هم قسمتی از آب شهر را تأمین می‌کنند (لمتون، 5؛ نیز نک: هد، ۱/۷۹). این قنات حدود ۲۰ کم طول داشته است (همانجا). نویسندهٔ *تقویم البلدان* شمار قناتهای اربیل را بسیار ذکر می‌کند (ابوالفدا، ۴۱۳) و گفته شده که در دورهٔ خلفای عباسی شمار قناتهای این شهر ۳۰۰ تا ۴۰۰ رشته بوده است (نک: هد، همانجا).

قزوینی قلعهٔ این شهر را مستحکم، و از مسجد آن معروف به مسجد کف که اثر کف انسانی در سنگی موجود در آن وجود داشته، یاد کرده است (ص ۲۹۰) و یاقوت فاصلهٔ این شهر تا ارومیه را ۷ روز و تا اشنو (اشنه) ۵ روز راه ذکر کرده است (۱/۲۱۹، ۲۸۴). حمدالله مستوفی نیز اربیل را شهری بزرگ با قلعه‌ای عظیم ذکر می‌کند که حاصل آنجا غله و پنبهٔ نیکو، و حقوق دیوانیش ۲۲ هزار دینار بوده است (ص ۱۰۲-۱۰۳).

در دورهٔ مغولان، اربیل مانند بسیاری از شهرهای دیگر منطقه،

---

1. *Nouvelle*... 2. Prideau

صدمات فراوانی دید و شکوه گذشتهٔ خود را باز تا حد زیادی از دست داد و به این ترتیب، دیگر بزرگان علم و ادب ــ همچون گذشته ــ از این شهر برنخاستند (GAL,II/204). همین وضعیت در دورهٔ تسلط عثمانی نیز ادامه یافت (همان، II/488).

اوضاع کنونی: ظاهراً شهر جدید اربیل بر روی شهر کهن برپا شده است (رو، 35). در اربیل باید برتلی مرتفع صعود کرد تا به بالای شهر رسید. اطراف شهر را دشت در برگرفته است و برای جلوگیری از خطر ریزشِ قسمتهای بالایی، دیوارهای بلندی برپا داشته‌اند (شی‌یرا، ۵۰-۵۱).

از آثار عمده و برجستهٔ شهر اربیل قلعهٔ بزرگ آن است که بر فراز تپه‌ای در مرکز شهر قرار گرفته است. تلی که این قلعه بر آن واقع شده، دارای شکلی مدور است و اگرچه وسعت آن زیاد نیست، اما شیبی ملایم دارد. شک نیست که این تل دست‌ساز است. البته قسمت بیرونی آن سنگی است و احتمال دارد تل اولیه بر روی تپه‌ای کوچک برپا شده باشد. دیوارهای این قلعه آجری است و در داخل آن خانه‌های متعددی وجود دارد. شهر امروزی اربیل در پایین دست همین قلعه رشد و گسترش یافته است (باکینگهام، 326). قلعهٔ اربیل دارای دو دروازه (اصلی) در جنوب و مشرق بوده است. این قسمت از شهر در ۱۹۴۳م ۶ هزار نفر جمعیت داشته که بیشتر آنان ترک بوده‌اند و خانه‌های آنجا بیشتر به زمین داران و تجار ثروتمند تعلق داشته است. در داخل قلعه معابر باریک و تو در تو و حتیٰ راهروهای زیرزمینی تعبیه شده بود (‹‹راهنما››، 529). رسام با اطمینان گزارش می‌دهد که باید آثار باستانی قابل توجهی در تل اربیل یافت شود. همو عقیده دارد که بناهای باستانی شهر در قسمتهای عمیق این تل قرار دارد (ص 196).

باکینگهام در ۱۸۲۷م از دو مسجد بزرگ با مناره‌های نسبتاً مستحکم و نیز از بازارهای پر رونق و خانه‌های خشتی و زیبای این شهر یاد می‌کند و جمعیت آنجا را که اهالی بیش از ۱۰ هزار نفر گزارش کرده بودند، حدود ۵ هزار نفر حدس می‌زند. پیش از این زمان، ظاهراً به‌سبب گسترش فیزیکی شهر، دیوار گرداگرد آن رو به ویرانی نهاده بود، به نحوی که همو از ‹‹بناهای سست و دیوارهای فرو ریختهٔ گرد شهر›› و سهولت تسخیر شهر خبر می‌دهد (325، حاشیه).

ساختمانهای امروزی اربیل بیشتر در قسمت دشت بنا شده‌اند، از جمله مدارس و بیمارستان شهر. در ۱۹۴۳م در نزدیکی مدخل جنوبی قلعه، بازار بزرگی با ۴۰۰ مغازه وجود داشته است (‹‹راهنما››، 530-531).

اربیل از جمله شهرهای عراق است که در ترکیب جمعیتی آن عنصر ترکمن حضور دارد (همان، 378؛ متس، 85). جمعیت شهر در ۱۹۴۳م ۱۷ هزار نفر برآورد شده بود (‹‹راهنما››، 529)، که در ۱۹۷۰م، به ۱۰۷٬۳۵۵ نفر رسید (بریتانیکا). شهر امروزی اربیل دارای مساجد و بازارهایی است که در بخش کهن شهر واقع شده است. این شهر مرکز تجاری و ارتباطی ناحیهٔ اربیل به‌شمار می‌رود (آمریکانا).

از جملهٔ بزرگان این شهر: ابوبکر محمد، معروف به قاضی الخافقین؛ ابوالعباس صلاح‌الدین احمد، ادیب و شاعر (ابن‌خلکان، ۱/۱۸۴، ۴/۶۹-۷۰)؛ ابوالبرکات شرف‌الدین ابن مبارک، مورخ و شاعر سدهٔ ۶-۷ق؛ ابوالفضل ابن الیاس بن جامع اربلی، محدث و فقیهٔ سدهٔ ۵ق؛ بدرالدین حسن بن احمد اربلی، طبیب و مورخ؛ علی بن عیسیٰ اربلی (ﻫ م) را می‌توان نام برد (بستانی، ذیل اربلی؛ نیز نک: سمعانی، ۱/۱۰۵).

مآخذ: آل فرعون، فریق مزهر، *الحقائق الناصعة*، بغداد، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، به‌کوشش علی سویم، آنکارا، ۱۹۶۸م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، به‌کوشش یحییٰ عبّاره، دمشق، ۱۹۷۸م؛ ابن طقطقی، محمد، *الفخری*، شالون، ۱۸۹۴م؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *الحوادث الجامعة*، بغداد، ۱۳۵۱ق؛ ابن کثیر، اسماعیل، *البدایة و النهایة*، به‌کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابوالفدا، *تقویم‌البلدان*، پاریس، ۱۸۴۰م؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بستانی؛ پرویز، عباس، *تاریخ دو هزار و پانصد سالهٔ ایران*، تهران، انتشارات علمی؛ پیرنیا، حسن، *ایران باستان*، تهران، دنیای کتاب؛ پیگولوسکایا، ن.، *شهرهای ایران*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۹ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به‌کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ حموی، محمد، *التاریخ المنصوری*، به‌کوشش ابوالعید دودو، دمشق، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ خلف، جاسم محمد، *محاضرات فی جغرافیة العراق الطبیعیة...*، جامعة الدول العربیه، ۱۹۶۱م؛ درویش، محمود فهمی و دیگران، *دلیل الجمهوریة العراقیة*، بغداد، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ دفتر، محمدهادی و عبدالله حسن، *العراق‌الشمالی*، بغداد، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شی‌یرا، ادوارد، *الواح بابل*، ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۴۸ش؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق*، بغداد، ۱۳۵۴ق/۱۹۳۶م؛ عینی، بدرالدین محمود، *عقد الجمان فی تاریخ اهل الزمان*، به کوشش محمد محمدامین، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ غسانی، ملک اشرف، *العسجد المسبوک*، به‌کوشش شاکر محمود عبدالمنعم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، دارصادر؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ گلزاری، مسعود، *کرمانشاهان- کردستان*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نصار، حسین، مقدمه و حاشیه بر *النجوم الزاهرة*، قاهره، ۱۹۷۰م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Americana; Arrian, *Anabasis Alexandri,* tr. P.A. Brunt, London, 1976; id, *The Campaigns of Alexander,* tr. Aubrey de Sélincourt, London, 1978; Beaumont, P. et al., *The Middle East, a Geographical Study,* London, 1988; *Britannica;* Buckingham, J.S., *Travels in Mesopotamia,* London, 1827; Cassin, Elena et al., *Die altorientalischen Reiche I,* Frankfurt, 1986; Curtius, Quintus, *History of Alexander,* tr. J. C. Rolfe, London, 1971; Dandamaev, M.A., *A Political History of the Achaemenid Empire,* Leiden, 1989; EI[2]; Fiey, J.M., *Assyrie chrétienne,* Beirut, 1965; GAL; GSE; *Iranica; Judaica;* Labourt, J., *Le Christianisme dans l'empire Perse,* Paris, 1904; Lambton, A.K.S., «The Origin, Diffusion and Functioning of the Qanat», *Qanat, Kariz and Khattara,* London, 1989; Metz, H.C., *Iraq, a Country Study,* Washington, 1990; *The Middle East Intelligence Handbooks 1943-1946, Iraq and the Persian Gulf...,* London, 1987; Niblock, Tim, *Iraq: The Contemporary State,* New York, 1982; *Nouvelle géographie universelle,* Paris, 1884; *Pauly;* Rassam, Hormuzd, *Asshur and the Land of Nimrod,* New York, 1971; Roux, Georges, *Ancient Iraq,* London, 1977; Schwarz, Paul, *Iran im Mittelalter,* Leipzig, 1925; Stein, Aurel, «Notes on Alexander's Crossing of the Tigris and the Battle of Arbela», *The Geographical Journal,* London, 1942, vol. XCIX; WNGD.

عباس سعیدی

اِرْتِجال، نک: بدیهه.

اِرْتِداد، اصطلاحی فقهی به مفهوم خروج فرد مسلمان از دین اسلام. ارتداد را در لغت به معنی رجوع و بازگشتن دانسته‌اند و در قرآن هم بارها در این مفهوم به‌کار رفته است (نک: راغب، ۱۹۷-۱۹۸؛ ابن منظور، ذیل ردّ). ارتداد به معنیِ «بازگشتن از دین اسلام» در چند آیه از قرآن کریم مطرح شده، از آن میان در سورهٔ مائده (۵۴/۵) و محمد (ص) (۲۵/۴۷) ارتداد مورد نکوهش قرار گرفته است؛ در سورهٔ بقره (۲۱۷/۲) با تفصیل بیشتری به موضوع پرداخته شده، و مجازات مرتد در آخرت، حبط اعمال و عذاب جاودان دانسته شده است. در منابع روایی، اعم از کتب حدیث شیعه و اهل سنت احادیثی چند از قول و فعل پیامبر(ص) و دیگر بزرگان دینی دربارهٔ مجازات مرتد نقل شده است (نک: حر عاملی، ۵۴۴/۱۸ به بعد؛ ابن حجر، ۲۵۴-۲۵۵).

از نظر فقهی، در مجموع ۳ نوع ارتداد قابل فرض است: تحقق ارتداد با نیت و عزم صرف، ارتداد قولی و ارتداد فعلی؛ «تردّد در کفر» نیز به‌صورت نخست ملحق شده است (شهیدثانی، ۳۳۳/۹-۳۳۴؛ صاحب جواهر، ۶۰۰/۴۱-۶۰۱؛ غمراوی، ۵۱۹). از آنجایی که فقها مسألهٔ ارتداد را در ضمن مباحث حدود مطرح می‌سازند، اثبات این جرم را نیز منوط به اقرار مجرم، یا شهادت شاهد می‌دانند (شهیدثانی، صاحب جواهر، همانجاها؛ خمینی، ۴۹۶/۲؛ جزیری، ۴۲۳/۵).

انکار امر ضروری دین موجب ارتداد شناخته شده است، اما تحقق ارتداد به انکار ضروریِ مذهب مورد اختلاف است (خوانساری، ۸۲۰؛ صاحب جواهر، ۶۰۲/۴۱). شهید ثانی مخالفت با اجماع را مصداق انکار ضروریات نمی‌داند، مگر مخالفت با اجماع بر مسأله‌ای که از ضروریات دین به‌شمار آید، و نیز اجماع موردنظر می‌باید توسط اهل حل و عقد از مسلمانان تحقق یافته باشد (۳۳۵/۹). از طرف دیگر، صاحب جواهر نظریهٔ صاحب کشف *اللثام* را مبنی بر اینکه مسألهٔ موردانکار بر طبق اعتقاد منکر باید از ضروریات دین محسوب گردد و سپس انکار نماید والا انکار به‌حساب نمی‌آید، موردنقد قرار داده است و اعتقاد منکر را دخیل در تحقق عنوان ضروری دین نمی‌داند (نک: ۶۰۱/۴۱).

در کتب فقهی شرایطی برای مرتد منظور گشته که هدف از برشمردن آنها، بیان مصداق مرتد شرعی است که با فقدان هریک از این شروط، موضوع ارتداد شرعاً منتفی خواهد بود و مجازات به اجرا در نخواهد آمد. در منابع فقهی شیعه بلوغ، عقل، اختیار و قصد از شرایط اصلیِ ارتداد به‌شمار آمده است (محقق حلی، ۱۸۳/۴؛ شهیدثانی، ۳۴۱/۹؛ خمینی، ۴۹۵/۲). از مکاتب اهل سنت، شافعیه نیز همین شرایط را منظور داشته‌اند (ابواسحاق، ۲۳۰-۲۳۱)، اما مالکیه درمورد اشتراط بلوغ اختلاف‌نظر دارند (خرشی، ۶۲/۸) و حنابله و حنفیه بلوغ را شرط نمی‌دانند (کاسانی، ۱۳۴/۷؛ *الفتاوی...*، ۲۵۳/۲؛ ابن ضویان، ۴۰۷/۲). در هر حال با توجه به شرایط ذکر شده، مجنون، مُکره، مضطر و امثال آن هیچ‌گاه مرتد شناخته نمی‌شوند.

از نظر فقهای امامیه دو نوع مرتد وجود دارد: فطری و ملی. اگر مسلمان زاده‌ای از دین خود روگردان شده، کفر ورزد، از نوع نخست به‌شمار می‌آید و اگر کافری پس از گرویدن به اسلام به کفر بازگردد، به‌عنوان مرتد ملی شناخته می‌شود. این تقسیم‌بندی نزد فقهای شیعه از آنجاست که بین دو نوع مرتد از نظر مجازات تفاوت قائل شده‌اند، اما فقهای اهل سنت برای هر دو، مجازاتی یکسان مطرح کرده‌اند.

معیار فقهای امامیه برای تشخیص فطری بودنِ مرتد یکی از این عناصر است: انعقاد نطفه در خانوادهٔ مسلمان، ولادت از والدین مسلمان، بلوغ در دامان پدر و مادر مسلمان. صاحب جواهر مشروحاً به نقد نظریات مختلف پرداخته، و عنصر «انعقاد نطفه» را ترجیح داده است؛ بر این پایه، اگر والدین طفل پس از انعقاد مرتد گردند، وی همچنان فطرتاً مسلمان خوانده می‌شود (۶۰۲/۴۱-۶۰۵؛ نیز نک: مغنیه، ۵۰۰). اما از نظر مجازات، فقهای امامیه علاوه بر قتل، عقوبتهای زیر را برای مردی که مرتد فطری است در نظر گرفته‌اند: جدایی از همسر و تقسیم اموال بین ورثه. در کتب فقهی برخی جزئیات دربارهٔ این مجازاتها، چون مسألهٔ قبول توبهٔ مرتد وعدهٔ وفاتِ همسر موردبررسی قرار گرفته‌اند (همانجاها). ادلهٔ موردتمسک در احکام این باب، علاوه بر اجماع، شماری از روایات هستند (نک: کلینی، ۲۵۶/۷-۲۵۹؛ حر عاملی، ۵۴۴/۱۸-۵۴۵)، اما چنانچه مردی مرتد ملی باشد، مهلتی برای توبه نمودن او مقرر است و تنها درصورت سرباز زدن از توبه مجازات می‌گردد. درصورت تکرار ارتداد برای بار سوم قتل او واجب است. مرتد ملی درصورت توبه از کفر خویش، از حکم محجور شدن از تصرف در اموال و انفساخ عقد نکاح برکنار خواهد بود، گرچه تجدید عقد با زوجه‌اش نیاز به انقضای مدتی برابر عدهٔ طلاق دارد (نک: شهید ثانی، ۳۴۲/۹-۳۴۳). تمام احکام یاد شده مربوط به مرد مرتد است، اما زنی که مرتد گردد، درمورد مجازات وی از نظر فقهای امامیه تفاوتی بین مرتد فطری و ملی وجود ندارد (برای شرح احکام در این باره، نک: شهیدثانی، ۳۴۳/۹-۳۴۴؛ صاحب جواهر، ۶۱۱/۴۱-۶۱۲).

فقهای مکاتب چهارگانهٔ اهل سنت بر این امر متفقند که فرقی میان مرتد ملی و فطری نیست. درمورد مجازات مرتد نیز نسبت به مهلت دادن برای توبه و سپس قتل درصورت عدم توبه، تردید ننموده‌اند، اما نسبت به جزئیات این احکام نظیر وجوب یا استحباب مهلت برای توبه، کیفیت تقسیم اموال مرتد، اختلاف نظرهایی به‌چشم می‌خورد:

در دیدگاه حنفیه، مستحب است حاکم شرع، اسلام را بر مرتد عرضه نماید تا شبهه‌اش برطرف گردد. مهلتی که برای توبهٔ مرتد در نظر گرفته می‌شود، ۳ روز است که این ایام را در حبس سپری می‌سازد و اگر پس از انقضای مدت توبه نکرد، مجازات خواهد شد. البته حنفیان مهلت دادن به مرتد را تنها در دو صورت مستحب شمرده‌اند: حاکم امیدوار به توبهٔ وی باشد، یا مرتد شخصاً تقاضای مهلت کند. زن مرتد به هیچ‌وجه کشته نمی‌شود و مجازاتش تنها حبس است. به‌طور کلی، با تحقق ارتداد مالکیت مرتد از میان می‌رود تا هنگامی که شخص توبه کند؛ اما اگر کشته شد، اموال به‌دست آمده در زمان اسلامش به وارثان

مسلمانش تعلق دارد و اموالی که در زمان ارتداد به‌دست آورده، به بیت‌المال می‌رسد (کاسانی، ۱۳۴/۷ـ ۱۳۵؛ *الفتاوی*، ۲۵۳/۲ـ۲۵۴؛ جزیری، ۴۲۳/۵).

از دیدگاه مالکیه واجب است که حاکم شرع، اسلام را بر مرتد عرضه کند و از وی بخواهد تا توبه نماید. به مرتد ۳ روز مهلت داده خواهد شد تا دست از کفر خویش بشوید. این مهلت از روز اثبات کفر در محکمه شروع می‌شود، نه از روز کفر ورزیدن. ایام مهلت را مرتد در حبس سپری خواهد کرد، اما بدون اینکه مورد خشونت یا آزار قرار گیرد. خوراک و آشامیدنی به هزینهٔ مرتد در اختیارش قرار خواهد گرفت. در اجرای این مجازات تفاوتی بین مرد و زن نیست؛ تنها تفاوتی که مالکیان برای زن مرتد قائل شده‌اند، این است که مهلت توبهٔ وی گذشتن ایام عادت ماهانه است تا شبههٔ وجود حمل نیز برطرف گردد (ابن رشد، ۴۵۹/۲؛ دردیر، ۴۳۶/۴ـ۴۳۸؛ آبی، ۲۷۸/۲).

بین شافعیان، دربارهٔ وجوب دادن مهلت توبه و استحباب آن اختلاف‌نظر وجود دارد. قائلان به وجوب در اکثریتند و معتقدان به استحباب اقلیت را تشکیل می‌دهند. درخصوص مدت مقرر برای توبهٔ مرتد نیز نظریات یکسان نیست، گروهی ۳ روز را مد نظر قرار داده، و عده‌ای آن را به همان نخستین زمانها در محکمه محدود نموده‌اند. با این حال، شافعیان به اتفاق آراء معتقدند که مرتد درصورت ابا کردن از توبه کشته خواهد شد و در این حکم بین زن و مرد تفاوتی نیست. درمورد اموال مرتد نیز برخی با تحقق ارتداد حکم به خروج اموال از ملک مرتد داده‌اند و گروهی دیگر معتقدند که درصورت عدم توبه، چنین حکمی جاری خواهد بود؛ بر این پایه، در واقع با کشته شدن مرتد، کشف می‌گردد که اموالش از ملک وی خارج شده است. به هر حال، اموال مرتد درصورت خلع ید وی به بیت‌المال سپرده می‌شود و هیچ وارثی حق ارث بردن از او را ندارد (شافعی، ۲۵۷/۱ـ۲۵۸؛ غمراوی، ۵۲۰ـ ۵۲۱؛ جزیری، ۴۲۷/۵).

فقهای حنبلی نسبت به وجوب دادن مهلت یا استحباب آن اختلاف عقیده دارند، اما در هر صورت مدت مهلت را همان ۳ روز دانسته‌اند. مرتد ایام مهلت را در حبس سپری می‌سازد و توبهٔ او می‌باید از روی میل باطنی صورت پذیرد، اما اگر وی در اثر اکراه، تن به توبه دهد، جست و جو از حقیقت این توبه لازم نیست. نزد این فقیهان، مرتد درصورت نپذیرفتن توبه مجازات خواهد شد، و در این حکم بین زن و مرد تفاوتی نیست. حنبلیان سلب مالکیت از مرتد را جایز نمی‌دانند، ولی با تحقق ارتداد وی را از تصرف در اموالش ممنوع می‌سازند و درصورت کشته شدنش، تمامی اموال او را به بیت‌المال می‌سپارند (ابن قدامه، ۷۴/۱۰، ۷۶، ۱۰۵؛ بهوتی، ۳۸۸/۳، ۳۹۳؛ ابن ضویان، ۴۰۵/۲ـ ۴۰۶).

به‌طور کلی، از مجموع کلمات فقها چنین استنباط می‌شود که منزلت مرتد نزد فقیهان، خصوصاً فقهای امامیه، مقامی است برزخ بین اسلام و کفر، به این معنا که وی را بالاتر از کافر و فروتر از مسلمان می‌شمارند و از این‌رو چنین تعبیر می‌کنند که مرتد «فوق‌الکافر و دون المسلم» است (شهیدثانی، ۳۴۳/۹).

مآخذ: آبی، صالح، *جواهر الاکلیل*، بیروت، دارالمعرفه؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *بلوغ المرام*، به‌کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ ابن رشد، محمد، *بدایة المجتهد*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن ضویان، ابراهیم، *منار السبیل*، دمشق، ۱۳۷۸ق؛ ابن قدامه، عبدالله، *المغنی*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *التنبیه*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بهوتی، منصور، *شرح منتهی الارادات*، بیروت، دارالفکر؛ جزیری، عبدالرحمان، *الفقه علی المذاهب الاربعة*، بیروت، دارالفکر؛ حر عاملی، محمد، *وسائل الشیعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ خرشی، محمد، *شرح علی مختصر سیدی خلیل*، قاهره، ۱۳۱۸ق؛ خمینی، روح‌الله، *تحریر الوسیلة*، قم، انتشارات قدس محمدی؛ خوانساری، محمدباقر، *مناهج المعارف*، به‌کوشش احمد روضاتی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ دردیر، احمد، *الشرح الصغیر*، قاهره، ۱۹۸۳م؛ راغب اصفهانی، حسین، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، به‌کوشش ندیم مرعشلی، قاهره، ۱۳۹۲ق؛ شافعی، محمد، *الام*، به‌کوشش محمد زهری نجار، بیروت، دارالمعرفه؛ شهید ثانی، محمد، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، به‌کوشش محمد کلانتر، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صاحب جواهر، محمد حسن، *جواهر الکلام*، به‌کوشش محمود قوچانی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ غمراوی، محمد، *السراج الوهاج*، بیروت، دارالمعرفه؛ *الفتاوی الهندیة*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ قرآن کریم؛ کاسانی، علاءالدین، *بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ محقق حلی، جعفر، *شرائع الاسلام*، به‌کوشش عبدالحسین محمدعلی، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ مغنیه، محمدجواد، *الفقه علی المذاهب الخمسة*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.

سیدمصطفی محقق داماد

اِرْتِفاع، نک: نجوم، علم.

اِرْتِفاع[1]، یکی از صفات سه گانه و اصلی فیزیکی صوت که در موسیقی نقشی بنیانی دارد. آنچه مایهٔ اختلاف یا تشخیص و تمایز صدای زیر از بم می‌شود، ارتفاع آن است. از این رو در فیزیک صوت ارتفاع هر صدایی را بر حسب شمارهٔ ارتعاشهای آن در ثانیه که بسامد یا تواتر نامیده می‌شود، مشخص می‌کنند و صدای بم دارای بسامد کمتر و صدای زیر دارای بسامد بیشتری است.

زیر

بم

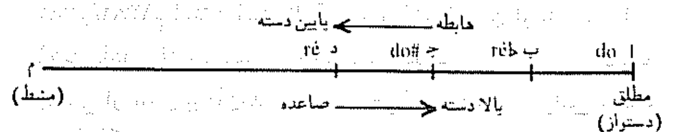
مفهوم زیر و بم را در ایران از دیرباز می‌شناخته‌اند و باقی ماندن زیر و بم به عنوان نام دو وتر در سازهایی مانند عود، می‌تواند مؤید این نظر باشد، به ویژه با تصریح خوارزمی به اینکه عود همان بربط یا ساز باستانی و اصیل ایران است (ص ۲۳۸).

در *جامع الالحان* عبدالقادر مراغی در فصلی با عنوان «در بیان اسباب حدّت و ثقل» همراه با نقل و نیز انتقاد اقوال بزرگانی چون فارابی و صفی‌الدین ارموی به بیان عوامل مؤثر در زیر و بمی صدا پرداخته شده است (ص ۲۲ـ۲۶). جالب توجه اینکه آنچه مراغی در این زمینه ذکر کرده است، تقریباً با پژوهشهای نوین فیزیک توافق دارد،

1. pitch

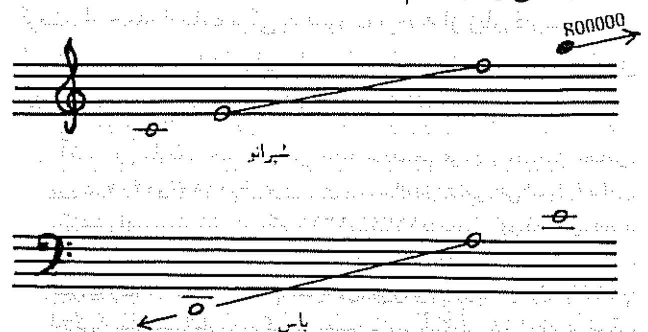
چنانکه طول، غِلَظ (ضخامت) و ارخاء (شُل کردن) را عوامل ثقل (= بمی)، و برعکس قِصَر (کوتاهی)، دقّت (باریکی)، توتیر (سفت کردن) را از اسباب حدت (= زیری) شمرده است (همانجا). ظاهراً این مفاهیم مأخوذ از کتاب *الادوار* صفی الدین ارموی است (گ ۲ ب) و در حقیقت قوانین سه گانهٔ تارهای مرتعش در فیزیک صوت (اسماعیل بیگی، ۲/۲۴۰ـ۲۴۵) را بیان می‌کند، با عنایت به اینکه ارخاء و توتیر جایگزین کاهش و افزایش نیروی کشش، و غلظ و دقت نمودار جرم مخصوص یا چگالی شده است. همچنین توضیح مربوط به «حدّت» ذوات النفخ یا سازهای بادی که خود ناظر به عبارت کتاب *الادوار* صفی الدین ارموی است (همانجا)، تا حدی با قوانین لوله‌های صوتی باز (اسماعیل بیگی، ۲/۱۰۵ـ۱۱۳) منطبق می‌شود؛ چه، در اینگونه سازها همانند نی، سوراخهای دورتر از دمیدن گاه (= فم نافخ) صدای بم‌تری ایجاد می‌کند.

در *جامع الالحان* آمده است که «... نغمات صاعده باشند، اعنی انتقال نغمات از طرف احدّ به طرف اثقل باشد... و چون نغمات هابطه باشند،...» (مراغی، ۲۳ـ۲۴). این عبارت نشان می‌دهد که در دوران عبدالقادر مراغی (سدهٔ ۸ ـ ۹ق) دو واژهٔ احد و اثقل به معنی زیرتر و بم‌تر و مبیّن ارتفاع صوت بوده است. و در نغمات صاعده و هابطه چون بیشتر به ذوات الاوتار یا سازهای زهی نظر داشته‌اند، مفهوم عینی آنها را که محسوس بوده است، در نظر می‌گرفته‌اند. در اینگونه سازها هر چه در طول دسته (ساعد) رو به بالا می‌رود، صدا بم‌تر می‌شود. از این رو عبدالقادر مراغی اصطلاح صاعده را به مفهوم لغوی یا عینی آن به جای بالادسته به کار برده است که هم ارز بم‌تر در موسیقی می‌شود، چنانکه اصطلاح هابطه از نظر او معنی پایین دسته یا زیرتر را دارد.



شکل بر مبنای گام ۱۷ قسمتی صفی‌الدین

سرانجام، آنچه عبدالقادر مراغی در همان فصل دربارهٔ صدای انسان گفته است، می‌تواند به سهم خود از دیدگاه موسیقی یا صداشناسی نسبتاً



معتبر باشد؛ چنانکه حاد بودن صدا در «صغرسن» و ثقیل بودن آن «بعد البلوغ» (ص ۲۵) مشابه سوپرانو (زیرترین) و باس (بم‌ترین) صدا می‌شود (دوکنده، 267).

مآخذ: اسماعیل بیگی، ضیاءالدین، *اکوستیک*، تهران، ۱۳۳۰ش؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ صفی الدین ارموی، عبدالمؤمن، *الادوار*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الٰهیات مشهد، شم ۵۳۱؛ مراغی، عبدالقادر، *جامع الالحان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:

De Candé, *Dictionnaire de musique*, Paris, 1973.

تقی بینش

اَرْتُق، بَنی، نک: آل ارتق.

اَرْتُقِ بْنِ اَکْسُک، نک: آل ارتق.

اَرَتْنا، علاءالدین بن جعفر (د محرم ۷۵۳/فوریهٔ ۱۳۵۲)، مؤسس دولت بنی ارتنا که مدت ۴۶ سال (۷۳۶ـ۷۸۲ق/۱۳۳۶ـ۱۳۸۰م) بر بخشی از آناتولی مرکزی فرمان راندند.

این واژه که احتمالاً از راتنا در زبان سانسکریت به معنی جواهر گرفته شده است (EI^2)، در منابع به شکلهای ارتنه (شبانکاره‌ای، ۳۱۴؛ توغان، I/247)، اَرْتَنا (ابن تغری بردی، *الدلیل*...، ۱/۱۰۳)، اِرِدْنا (اوزون چارشیلی، «تاریخ...[1]»، I/124) و آرطانا (رضانور، ۳/۱۱۱) نیز آمده است.

از جزئیات زندگی علاءالدین ارتنا، قبل از امارتش در آناتولی آگاهی دقیق در دست نیست. ارتنا اصلاً اویغوری و از امیران ایلخانی بود (کاشانی، ۹). او را نویان یا نوین (لین پول، ۲/۴۳۴؛ ابن تغری بردی، *النجوم*...، ۱۰/۲۸۹) نیز لقب داده بودند که در زبان مغولی به معنی شاهزاده و امیرلشکر است.

نخستین‌بار در منابع از ارتنا در دستگاه تیمور تاش چوپانی که از سوی ابوسعید بهادرخان، ایلخان مغول، بر آناتولی فرمان می‌راند، یاد شده است. ارتنا که لقب ملک الامرایی نیز داشت (افلاکی، ۲/۹۷۸)، یکی از یاران و امیران تیمورتاش بود (قلقشندی، ۵/۳۶۳؛ لین‌پول، همانجا) و پس از ازدواج تیمورتاش با خواهر او بر اعتبار و نفوذش افزوده شد (اوزون چارشیلی، «امیرنشینهای...[2]»، 155). تیمورتاش پس از قتل پدرش که به دستور ابوسعید صورت گرفت، ادارهٔ امور آناتولی را به ارتنا سپرد و خود نزد ملک الناصر سلطان مملوک مصر رفت (عبدالرزاق، ۱/۸۲؛ ابن خلدون، ۵/۶۳۲ـ۶۳۳). ارتنا به اطاعت از ابوسعید گردن نهاد (قلقشندی، ابن خلدون، همانجاها) و ایلخان نیز در ۷۲۸ق/۱۳۲۸م او را ابقاء کرد. شیخ حسن بزرگ (جلایری) نیز وقتی از سوی ابوسعید به‌جای تیمورتاش به حکومت آناتولی برگزیده شد، ادارهٔ امور آن دیار را به ارتنا واگذار کرد (اوزون چارشیلی، همانجا).

چون ابوسعید در ۷۳۶ق درگذشت، قلمرو او دچار هرج و مرج شد و خانان مغول بر سر جانشینی ایلخان به رقابت پرداختند. شیخ حسن

1. *Osmanlı*... 2. *Anadolu*...

جلایری نیز برای استفاده از این اوضاع به ایران آمد و ارتنا را به‌جای خود به حکومت آناتولی منصوب کرد. چون شیخ حسن جلایری از شیخ حسن کوچک پسر تیمورتاش در آلاداغ شکست خورد، موقعیت ارتنا نیز به خطر افتاد (همان، 156). پس نخست از شیخ حسن کوچک (چوپانی) اطاعت کرد (ابن خلدون، ۶۳۲/۵)، اما بعد از مدتی با فرستادن نامه‌ای توسط سراج‌الدین سلیمان، قاضی قیصریه نزد ملک الناصر مملوک به اطاعت او گردن نهاد. ناصر نیز با فرستادن خلعت درخواستش را پذیرفت (صفدی، ۳۳۷/۸؛ ابن خلدون، ۶۳۲/۵-۶۳۳) و او را نایب‌السلطنهٔ خود در آناتولی نامید (ابن تغری بردی، *المنهل*...، ۲۹۴/۲). ارتنا هم سیواس را مرکز حکومت خود قرار داد و به‌نام ملک‌الناصر خطبه خواند و سکه ضرب کرد و برخی از این سکه‌ها را به مصر ارسال داشت (قلقشندی، همانجا). بعد از درگذشت ملک‌الناصر، ارتنا در ۷۴۲ق/۱۳۴۱م، اعلان استقلال کرد و خود را سلطان علاءالدین خواند (قونیه‌لی، I/431؛ اوزون چارشیلی، همانجا) و به‌نام خود سکه زد و به این ترتیب مستقیماً به جانشینی ایلخانان در آناتولی دست یافت (لین‌پول، همانجا). بعد از اعلان استقلال، شیخ حسن کوچک که قبلاً در ۷۳۷ق/۱۳۳۷م در محل قره‌حصار با ارتنا جنگیده بود (اهری، ۱۶۴)، این‌بار در ۷۴۴ق/۱۳۴۳م، برای مطیع کردن وی لشکری به پیکار او فرستاد. در این جنگ که در محلی به‌نام کرنبوک (اکرنبوک؛ قس: ابن خلدون، ۶۳۳/۵) واقع در میان سیواس و ارزنجان روی داد، لشکر شیخ حسن از ارتنا شکست خورد (همانجا؛ مقریزی، ۶۵۲؛ حافظ ابرو، ۲۱۷؛ ابن تغری بردی، همانجا). این پیروزی موجب اشتهار ارتنا شد (همانجا) و فرمانروای بلامنازع این خطه گردید.

ارتنا در ۷۵۳ق درگذشت (صفدی، همانجا) و در شهر قیصریه در محلهٔ کوشک به خاک سپرده شد (اوزون چارشیلی، همان، 157).

ارتنا فرمانروایی صوفی منش بود (ابن تغری بردی، *النجوم*، ۲۸۹/۱۰). در مدت حکومتش در ترویج مذهب و اعزاز و تکریم دانشمندان و مشایخ و سادات می‌کوشید و بدان پایه از شهرت و محبوبیت رسید که او را «کوسه پیغمبر» نامیدند (شبانکاره‌ای، ۳۱۴). وی به اخیها و فتیان نیز توجه و علاقهٔ خاص داشت، چنانکه گاه آنها را به نیابت خود در شهرهای قلمروش برمی‌گماشت که از جملهٔ آنها، شریف حسین در شهر آق‌سرا را می‌توان نام برد (ابن بطوطه، ۳۰۲). ارتنا زبان عربی را با فصاحت تکلم می‌کرد. ابن بطوطه از ملاقات با او در سیواس و از فصاحت و مهمان نوازیش و نیز ملاقات با طُغاخاتون یکی از همسران او در قیصریه سخن می‌گوید (ص ۳۰۲-۳۰۴).

با توجه به نوشتهٔ سبکی در کتاب *طبقات الشافعیه* در تأیید مقام علمی او (نک: اوزون چارشیلی، همانجا)، چنین به‌نظر می‌رسد که ارتنا احتمالاً مذهب شافعی داشته است. قلمرو حکومت او علاوه بر دو پایتختش قیصریه و سیواس، شامل شهرهای توقات، آماسیه، ارزنجان، آنکارا، سامسون، سینوپ، قونیه، نیکده، نیکسار، جانیک، قره حصار شرقی و دَوَلی قره حصار بود (زامباور، ۲۳۲؛ لین‌پول، ۴۳۴/۲؛ اوزون چارشیلی، همانجا).

ارتنا ۳ پسر به‌نامهای جعفر، محمد و حسن داشت. حسن در زمان حیات پدر درگذشت. غیاث‌الدین محمد پسر سوم بعد از مرگ ارتنا از سوی امرا و رجال دولت به حکومت رسید (همو، نیز لین‌پول، همانجاها)، اما امور دولت را وزیر او علیشاه اداره می‌کرد. امیران نواحی همجوار، به‌سبب نابسامانی و ضعف دولت، قلمرو ارتنا را مورد تجاوز قرار دادند و وزیر نیز برضد غیاث‌الدین قیام کرد و سوی قیصریه به راه افتاد. غیاث‌الدین محمد در آغاز مغلوب شد، ولی پس از آن با یاری ملک الاشرف سلطان مملوک مصر بر وزیر یاغی پیروز شد (اوزون‌چارشیلی، «امیرنشینهای»، 158)، اما رجال دولت متحد شدند و محمد را در ۷۶۷ق/۱۳۶۶م به قتل رساندند (همانجا؛ استرابادی، ۷۹) و آنگاه پسرش علاءالدین علی را به حکومت برداشتند. وی که فردی نالایق بود، بازیچهٔ دست امیران شد و فرمانروایان سایر نواحی آناتولی نیز بر قلمرو او هجوم می‌آوردند؛ از جمله قرامانیان بر شهرهای نیکده و آق‌سرای، حاج شادگلدی بر آماسیه، و قلیج ارسلان بر قره حصار شرقی تسلط یافتند. از سویی دیگر قاضی برهان‌الدین احمد نیز از جانب مردم ــ که از اعمال ناشایست علاءالدین علی به تنگ آمده، و خلع او را خواستار بودند ــ به وزارت برگزیده شد. سرانجام علی، در جریان لشکرکشی به آماسیه در محل کازاوا درگذشت (اوزون چارشیلی، همان، 159-158؛ قونیه‌لی، I/432).

بعد از علاءالدین علی، پسر ۷ ساله‌اش که به محمد دوم و چلبی معروف است، به حکومت رسید و قلیج ارسلان که احتمالاً از بازماندگان سلاجقه بود، نیابت حکومت را به دست گرفت (همو، I/433؛ لین‌پول، ۴۳۵/۲). اما بعد از اندک مدتی، قاضی برهان‌الدین احمد، قلیج ارسلان را به قتل رساند و خود نیابت حکومت را برعهده گرفت. وی در ۷۸۲ق/۱۳۸۱م اعلان استقلال کرد و دولت خاندان ارتنا به‌سر آمد (همانجاها). از سرنوشت محمد دوم اطلاعی در دست نیست. به روایتی از سوی برهان‌الدین و یا در جریان محاصرهٔ سیواس توسط مملوکها کشته شد.

از روزگار حاکمیت خاندان ارتنا آثار تاریخی اندکی در شهرهای سیواس، قیصریه، توقات برجای مانده است (اوزون چارشیلی، همان، 159-160). در قلمرو ارتنا از دیدگاه فرهنگی اقدامات جالبی انجام گرفت، از جمله ادبیات ترکی به صورت ترجمه از زبان فارسی رونق گرفت و نوشتن داستانهای قهرمانی مانند *دانشمندنامه* به‌تقلید از اصل سلجوقی آن، رواج پیدا کرد (EI^2).

مآخذ: ابن بطوطه، رحلة، به‌کوشش محمد عبدالمنعم عریان و مصطفیٰ قصاص، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن‌تغری بردی، یوسف، *الدلیل الشافی علی المنهل الصافی*، به‌کوشش فهیم محمد شلتوت، مکه، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ همو، *المنهل الصافی*، قاهره، ۱۹۸۴م؛ همو، *النجوم الزاهرة*، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، *العبر*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ استرابادی، عزیز، بزم و رزم، استانبول، ۱۹۲۸م؛ افلاکی، احمد، *مناقب العارفین*، به‌کوشش تحسین یازیجی، آنکارا، ۱۹۸۰م؛ اهری، ابوبکر، *تاریخ شیخ اویس*، به‌کوشش ی. لون، لاهه، ۱۳۷۳ق؛ حافظ ابرو، عبدالله، ذیل جامع

التواریخ رشیدی، به‌کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ رضانور، *تورک تاریخی*، استانبول، ۱۳۴۲ق/۱۹۲۴م؛ زامباور، *معجم الانساب*، به‌کوشش زکی محمدحسن و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به‌کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش محمدیوسف نجم، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کاشانی، عبدالله، *تاریخ اولجایتو*، به‌کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ لین پول، استانلی و دیگران، *تاریخ دولتهای اسلامی*، ترجمهٔ صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، قاهره، ۱۹۵۸م؛ نیز:
EI[2]; Konyalı, I.H., *Âbideleri ve kitabeleri ile nigde Aksaray tarihi*, Istanbul, 1974; Togan, A.Z.V., *Umumî Türk tarihine giris*, Istanbul, 1981; Uzunçarsılı, I.H., *Anadolu beylikleri*, Ankara,1969;id, *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982.
علی‌اکبر دیانت

آرْتْوین، استانی در شمال شرقی ترکیه و جنوب شرقی دریای سیاه که مرکز آن نیز شهر ارتوین است. استان ارتوین در ۴۰ و ۳۵ تا ۴۱ و ۳۲ عرض شمالی و ۴۱ و ۷ تا ۴۲ و ۲۶ طول شرقی واقع شده است (YA, II/885).

در روزگاران کهن، این منطقه کُلخیدا و به زبان یونانی کُلخیس نامیده می‌شده که‌با نام‌قوم‌کلخ‌یا کولخ‌مرتبط بوده‌است («دائرة‌المعارف...[1]»، III/420؛ آروتونیان، I/118). از شهری کهن با نام کالخ نیز در منطقهٔ اورارتو یاد شده است (پیوتروفسکی، ۴۰). هرودت از این منطقه با نام کلخیس یاد کرده، و آن را حدود رود فازیس دانسته است (ص ۱۹، ۶۱). دیاکونوف با اتکا به نوشتهٔ هرودت آن سرزمین را متعلق به اقوام ایبری ـ گرجی خوانده، و بر آن است که مرز سرزمین ماد تا ناحیهٔ کلخیدا و دشت فازیس (فاسیس) ادامه داشته است (ص 339).

بخش کوهستانی استان ارتوین پربرف و سردسیر، ولی در منطقهٔ ساحلی دریای سیاه، هوای آن معتدل است و در آن نواحی مرکبات می‌روید (*میدان لاروس*، I/702). استان ارتوین در جنوب، بخشی از صحرای چوروخ را شامل می‌شود و تا ارز روم ادامه می‌یابد. رود برتا در نزدیکی شهر ارتوین به نهر چوروخ می‌پیوندد و از اردهان تا جادهٔ قارص‌ـارز روم کشیده می‌شود («دائرة‌المعارف»، III/420-421). مساحت استان ۷٬۴۳۶ کمـ۲ و جمعیت آن حدود ۲۲۸٬۹۹۷ نفر است (YA، همانجا). افزون بر مرکز استان، ارتوین دارای ۷ شهرستان به نامهای اردانوچ[2]، ارهاوی، بورچکا، گوک‌تاش (مرغول)، هوپا، شاوْشات و یوسف ایلی است («دائرة‌المعارف»، III/422؛ *میدان لاروس*، I/703). استان ارتوین دارای ۲۱ بخش و ۳۰۳ روستاست. تراکم جمعیت استان حدود ۳۰ نفر در کمـ۲ تخمین زده شده است («دائرة‌المعارف»، همانجا). مراکز بخش در استان ارتوین اینهاست: موراتلی (مرادلی)، چَمیلی، میدانچیک، ولی‌کوی، اورتاکوی، گوک تاش، زیتون لیک، توتون لو، اوگدم، ساری گول، دمیرکند، کمال پاشا و قلیچ قایا (*میدان لاروس*، همانجا).

شهر ارتوین از طریق جاده‌ای با بورچکا و از آنجا با شهر هوپا در ساحل دریای سیاه ارتباط پیدا می‌کند («دائرة‌المعارف»، III/420).
شهر ساختاری پله‌پله دارد که نواحی میانی آن در ارتفاع ۳۰۰ـ۴۰۰ متری قرار گرفته است. این منطقه را «اورتامحله» (کوی میانی) می‌نامند. پایین‌ترین بخش شهر محلهٔ «چای آغزی» (دهانهٔ رود) است. کوی «چارشی» شهر در ارتفاع ۵۵۰ متری است که بازار و مراکز دولتی و کار در این کوی واقع شده‌اند. مرتفع‌ترین کوی شهر به نام «چاملیک» (سروستان) در ارتفاع ۸۰۰ ـ ۹۰۰ متری است (همان، III/421). در دامنهٔ کوهستان به نسبت افزایش ارتفاع، زیتون، انجیر، انار، سیب و گلابی به دست می‌آید. از نکات جالب آنکه هنگام باز شدن شکوفه‌ها در باغهای کویهای پایین شهر، کویهای فوقانی هنوز پوشیده از برف‌است(همان،III/421-422). جمعیت این شهر تا پیش از ۱۹۷۰م از ۱۰ هزار نفر تجاوز نمی‌کرده است؛ در این سال به ۱۳٬۱۰۹ ، در ۱۹۸۵م به ۱۸٬۷۲۰ نفر رسیده است (همان،III/422).

ارتوین منطقه‌ای است باستانی و از حفاریهای اطراف شهر، آثاری به دست آمده که قدمت آنها به هزارهٔ دوم ق‌م می‌رسد (همان، III/420). در پایان هزارهٔ دوم و آغاز هزارهٔ نخست ق‌م در نواحی جنوب غرب گرجستان، در منطقهٔ محل اقامت کلخها، اتحادی از اقوام و قبایل، پدید آمد (BSE[3], VII/364). از آثار مکشوفه چنین بر می‌آید که کلخیدا در سدهٔ ۹ق‌م زیر سلطهٔ اورارتو و آشور قرار داشته است. در کتیبهٔ آشور نصیرپال سوم که در موزهٔ ارمیتاژ سن‌پترزبورگ محفوظ مانده، از ویرانی کلخ و بنای مجدد آن و کوچاندن اسیران بدین سرزمین سخن رفته است (پیوتروفسکی، ۴۰ـ۴۱). در سدهٔ ۸ق‌م این منطقه مورد هجوم کیمریان و سکاها از شمال قرار گرفت که در سقوط دولتهای اورارتو و آشور مؤثر افتاد. از سدهٔ ۶ق‌م در غرب گرجستان دولت کلخیدا پدید آمد که قبایل کلخ در آن از موقعیتی ممتاز برخوردار بودند. ضرب سکه در همین زمان در کلخیدا معمول گردید و شهرها و مراکز مسکونی در دشتهای اطراف رودهای ریونی و فازیس و سواحل دریای سیاه پدیدار شد. در اواخر سدهٔ ۶ و اوایل سدهٔ ۵ق‌م دولت کلخیدا تابع دولت هخامنشی ایران شد. در اواخر سدهٔ ۵ و اوایل سدهٔ ۴ق‌م نفوذ دولت کلخیدا در میان اقوام همجوار کاستی پذیرفت و به دشتهای اطراف رودهای ریونی و فازیس محدود شد. اواخر سدهٔ ۴ق‌م فرنواز بر سرزمین کلخیدا فرمانروایی داشت (BSE[3], VII/364, XII/472). اواخر سدهٔ ۲ق‌م کلخیدا به تابعیت دولت پونتوس درآمد که میتریدات (مهرداد) ششم اوپاتور[3] (۱۳۲ـ۶۳ ق‌م) بر آن فرمان می‌راند (همان، XII/472, XVI/338؛ پاسدرماجیان، ۵۰). میتریدات ۳ بار با رومیان به نبرد پرداخت. این پیکارها به شکست میتریدات منجر شد و سرانجام پمپئوس (پمپه) سردار رومی بر او پیروز شد و نیروهای خود را تا کلخیدا پیش راند (گریمبرگ، ۳/۶۰؛ پلوتارک، V/191, 203, 207؛ پیرنیا، ۳/۲۱۳۷ـ۲۱۴۹؛ BSE[3], XVI/338). در سده‌های ۱ و ۲ م در سرزمین کلخیدا، شمال مصب رود چوروخ، دولت لازیکا پدید آمد که

1. *Türkiye...* 2. Ardanuch 3. Mithridates Eupator

شمال کلخیدا را تابع خود کرد (همان، XII/479).

پروکوپیوس مورخ سدهٔ ۶م، هنگام بحث دربارهٔ کلخیدا می‌گوید که در زمان او این سرزمین «لازیکا» نام داشته که به گفتهٔ «سوخرا»، سردار ایرانی عصر قباد ساسانی، «از دیرباز در تصرف ایران بوده است و رومیها به زور آن را غصب کرده بودند» (ص ۵۵). چنین به نظر می‌رسد که فرمانروایان محلی تابع دولتهای ایران و روم گاه بر این منطقه حکم می‌راندند. رومیان در این منطقه که بعدها ارتوین نامیده شد، از نفوذی چندان برخوردار نبودند («دائرةالمعارف»، همانجا). در اوایل سدهٔ ۵م امپراتوری روم شرقی منطقهٔ ارتوین را در اختیار گرفت و این منطقه به صورت بخشی از خلدیه درآمد (همانجا). قدامة بن جعفر (ص ۱۸۷، ۱۹۲) از این منطقه با نام «خالدیه» یاد کرده، ولی ابن خرداد به (ص ۱۰۸) آن را بـه صورت «خلدیـه» آورده است. پروکـوپیوس می‌نویسد، تسخیر لازیکا، ایرانیان را از هجوم طوایف هون که در مجاورت لازیکا می‌زیستند، مصون می‌داشت (ص ۲۰۹). مشخصاتی که پروکوپیوس از لازیکا به دست می‌دهد با مشخصات منطقهٔ ارتوین نزدیک می‌نماید.

در سدهٔ ۴م، مسیحیت در منطقهٔ ارتوین رواج یافت و کلیساهایی در آن سرزمین ساخته شد (YA, II/901). در زمان یزدگرد اول، منطقهٔ ارتـوین در اختیـار دولت ایبری (گرجسـتان) بود (همانجـا). در ۲۴م/۶۴۵ق حبیب بن مسلمهٔ فهری و سلمان بن ربیعهٔ باهلی از سوی عثمان مأمور فتح روم (بیزانس) و قفقاز شدند (بلاذری، ۱۹۷-۲۰۳؛ طبری، ۲۴۴/۴-۲۴۷). ابن اثیر این واقعه را در ۲۵ق ذکر کرده است (۸۳/۳-۸۶). ارتـوین در همین سـال فتح شد («دائرةالمعارف»، III/420). در ۳۲ق/۶۵۳م کنستانتین دوم، بار دیگر این نواحی را تصرف کرد. در سالهای ۷۵-۸۰ق/۶۹۵-۷۰۰م عبدالله فرزند عبدالملک بن مروان خلیفهٔ اموی قارص و اردهان را از لشکریان بیزانس بازپس گرفت، ولی به منطقهٔ چوروخ که ارتوین نیز بخشی از آن بود، دست نیافت (YA، همانجا). از آن پس بارها منطقهٔ ارتوین از سوی مسلمانان و لشکریان بیزانس دست به دست شد. در جریان این پیکارهای طولانی در ۳۲۷ق/۹۳۹م، دژ لیوانه که اکنون نماد شهر ارتوین است، ساخته شد. هـدف از بنای ایـن دژ، دیدبانـی و کسب اطلاع از پیشـرویهای سپاه مسلمانان بود («دائرةالمعارف»، همانجا). از ۴۶۰ق/۱۰۶۸م حاکمیت سلجوقیان بر ارتوین آغاز شد، ولی گاه منطقهٔ مزبور در تصرف گرجیان قرار می‌گرفت (همانجا). بعدها علاءالدین کیقباد (حک ۶۱۶-۶۳۴ق/۱۲۱۹-۱۲۳۷م) شاوشات و یوسف ایلی را که از نواحی ارتوین به شمار می‌رفتند، به قلمرو دولت سلجوقی ضمیمه کرد (YA, II/903).

ارتوین در سدهٔ ۷ق/۱۳م زیر سلطهٔ مغولان و ایلخانان درآمد. در سدهٔ ۹ق/۱۵م آق قویونلوها بر این منطقه فرمان راندند و اوزون حسن سراسر آنجا را مسخر کرد. تنها اتابکانی که ادارهٔ امور محلی را در اختیار داشتند، همچنان باقی ماندند. بعدها که منطقه بار دیگر به تصرف گرجیـان درآمد، بیگهـای ارتوین در ۹۰۲ق/۱۴۹۷م از سلطـان سلیم مشهور به یاووز سلیم که آن زمان فرمانروای طرابوزان بود، یاری طلبیدند و با کمک عثمانیها، گرجیان را از آن منطقه بیرون راندند. آن زمان ارتوین و مناطق اطراف آن تحت حمایت دولت عثمانی صورتی نیمه مستقل داشت (همان، II/904؛ «دائرةالمعارف»، همانجا). در زمان فرمانروایی سلطان سلیمان قانونی، محمدخان فرزند شاهرخ بیگ مشهور به ذوالقدری که در خدمت دولت صفوی بود، از آنان روی برتافت و به خدمت دولت عثمانی درآمد و چندی بعد به مقام بیگلربیگی ارزروم دست یافت (اوزون‌چارشیلی، ۴۰۳/۲). وی در ۹۴۴ق/۱۵۳۷م، در عملیات جنگی به سود دولت عثمانی، منطقهٔ وسیعی را به تصرف درآورد که ارتوین بخشی از آن بود. او ولایت لیوانه را بنا نهاد و آن منطقه را به بیگلربیگی ارزروم متصل کرد. ولی این امر دیری نپایید و منطقه از تصرف دولت عثمانی خارج شد («دائرةالمعارف»، همانجا). این حالت نیز چندان دوام نیافت. گرجیان که میان دو دولت ایران و عثمانی قرار گرفته بودند، گاه به این و گاه به آن گرایش نشان می‌دادند. به دنبال فعالیتهای شاه طهماسب صفوی، سلطان سلیمان قانونی که زمستان را در حلب به سر می‌برد، به دیار بکر آمد و احمد پاشا وزیر ثانی را مأمور پیکار با گرجیان کرد. در نتیجه، منطقهٔ ارتوین تابع دولت عثمانی شد و در ۹۸۶ق/۱۵۷۸م با شروع مجدد جنگهای ایران و عثمانی، بار دیگر زیر سلطهٔ دولت عثمانی قرار گرفت (همانجا؛ اوزون چارشیلی، ۴۱۲/۲-۴۱۳؛ YA، همانجا). در ۹۸۷ق/۱۵۷۹م، پس از تأسیس استان چیلدیر شهر ارتوین که متصل به چیلدیر بود، مرکز ولایت لیوانه شد («دائرةالمعارف»، همانجا).

ارتوین در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م از سوی نیروهای روسیه تصرف شد. در پی آن در ۱۲۴۵ق/۱۸۲۹م پیمانی در ادرنه به امضا رسید که طبق آن سازمان منطقه بر هم ریخت و ارتوین به صورت بخشی از ایالات طرابوزان و شهرستان باتوم درآمد. این حالت تا پس از جنگ روس و عثمانی در ۱۸۷۷-۱۸۷۸ ادامه یافت (همانجا؛ YA, II/906؛ شاو، ۷۰/۲-۷۲، ۳۱۴-۳۱۸). در ۳ مارس ۱۸۷۸ در سن استفانو (یشیل کوی کنونی) واقع در نزدیکی استانبول، پیمانی میان دو دولت روسیه و عثمانی به امضا رسید که طبق آن باتوم، قارص، اردهان، دوغو بایزید و الشکرت[1] که ارتوین بخشی از آن بود، از تصرف دولت عثمانی خارج شد (همو، ۳۲۴/۲-۳۲۶؛ «دائرة المعارف»، III/420؛ /BSE³, XXII 571). در ۱۳ ژوئیهٔ همـان سال پیمانی بـا شرکت چند دولت اروپایی در برلین به امضا رسید که طبق آن ارتوین، قارص و اردهان که به استانهای سه گانـه شهرت داشتنـد، به روسیـه واگذار شد (YA، همانجـا؛ «دائرة المعارف»، III/420-421؛ BSE³, III/246-247؛ ساهاکیان، 103). در ۸ فوریهٔ ۱۸۷۹ طبق معاهده‌ای که در استانبول به امضا رسید، به مردم منطقه مهلت داده شد که اموال خود را طی ۳ سال بفروشند و مناطق مسکونی خود را به گونه‌ای دلخواه ترک کنند. در نتیجه ارتوین تحت

---

1. Alashkert

ادارهٔ روسیه و به صورت بخشی از قارص درآمد و مردم آن به مناطق کم جمعیت قفقاز کوچ کردند («دائرةالمعارف»، نیز YA، همانجاها؛ شاو، ۳۲۶/۲). گرچه در ۲ نوامبر ۱۹۱۴ ارتوین ۴ ماه در تصرف نیروهای عثمانی بود، ولی به طور کلی حاکمیت روسیه بر این سرزمین تا پس از انقلاب ۱۹۱۷م همچنان ادامه داشت.

پس از سقوط دولت تزاری در ۱۸ نوامبر ۱۹۱۷ پیمان متارکه‌ای در ارزنجان به امضا رسید که طبق آن ارتوین از سوی سپاهیان روسیه تخلیه شد. در ۳ مارس ۱۹۱۸ طبق پیمان صلح برست لیتوفسک[1]، مرز میان شوروی و ترکیه تغییر کرد و به مرز پیش از جنگ روس و عثمانی در سالهای ۱۸۷۷- ۱۸۷۸م بازگشت. اردهان، قارص و باتوم به دولت عثمانی واگذار شد(«دائرةالمعارف»، همانجا؛ BSE[3], IV/26؛ شاو، ۵۴۸/۲؛پاسدرماجیان،۴۹۲).این‌بار نیز ارتوین مدتی دراز در اختیار ترکان قرار نگرفت و طبق پیمان متارکهٔ مودروس (مندروس[2]) در ۳۰ اکتبر ۱۹۱۸ نیروهای عثمانی به مرزهای پیش از ۱۹۱۴م عقب رانده شدند (همو،۴۹۴؛«دائرةالمعارف»،همانجا؛شاو،۵۵۲/۲-۵۵۳).

در ۱۷ نوامبر ۱۹۱۸ ارتوین به اشغال نیروهای انگلیس درآمد که این وضع تا آوریل ۱۹۲۰ ادامه داشت. در پی خروج نیروهای انگلیس، منطقه در اختیار دولت گرجستان قرار گرفت (YA, II/907؛ «دائرةالمعارف»، همانجا). پس از تصرف قارص در ۳۰ اکتبر ۱۹۲۰ از طرف نیروهای عثمانی، موضوع ارتوین از راههای دیپلماسی حل شد. دولت ترکیه در ۲۲ فوریهٔ ۱۹۲۱ اولتیماتومی دربارهٔ ارتوین به گرجستان داد و نیروهای گرجی از ارتوین و اردهان خارج شدند. ۴ روز بعد ارتوین مجدداً به صورت بخشی از ترکیه درآمد. این اقدام طبق معاهدهٔ ۱۶ مارس ۱۹۲۱ در مسکو صورت قانونی به خود گرفت (همانجا؛ شاو، ۵۹۸/۲ - ۵۹۹). ارتوین ابتدا برای مدت ۴ ماه و نیم بخشی از اردهان شد، ولی در ۷ ژوئیهٔ ۱۹۲۱ شهرستان ارتوین تأسیس، و شهر ارتوین مرکز این شهرستان شد («دائرةالمعارف»، همانجا). در ۱۹۲۴م با تغییراتی که در قوانین اداری کشور ترکیه پدید آمد، ارتوین به استان تبدیل شد. شهر ارتوین نیز با همین نام، مرکز این استان نوبنیاد گردید. ارتوین در اول ژوئن ۱۹۳۳ بار دیگر شهرستانی از استان چوروخ شد که مرکز آن ریزه بود. در ۴ ژانویهٔ ۱۹۳۶ منطقهٔ قدیم چوروخ از صورت استان درآمد و استان دیگری با انضمام چند ناحیه، با همان نام چوروخ به مرکزیت ارتوین تأسیس شد. سرانجام در ۱۷ فوریهٔ ۱۹۵۶ استان چوروخ به استان ارتوین تبدیل، و نام آن با نام مرکز استان (شهر ارتوین) یکسان شد (همانجا).

ارتوین فاقد مراکز مهم صنعتی است و تنها مؤسسهٔ صنعتی آن کارخانهٔ تهیهٔ الیاف بوده است. در سالهای اخیر یکی از پارکهای شهر ارتوین به صورت منطقه‌ای صنعتی درآمد. با این وصف، صنایع شهری پیشرفت چندانی نداشته، و به همین سبب کوچ از روستا به شهر نسبت به دیگر شهرهای ترکیه اندک بوده است. ۴۰٪ مردم در بخش خدمات اداری و ۸٪ در بخش بازرگانی به کار مشغولند («دائرةالمعارف»، (III/422).

طبق آمار وزارت امور دینی ترکیه در ۱۹۹۰م، شمار مساجد استان ارتوین ۵۹۵ باب بوده که از آن میان ۶۰ مسجد در مرکز استان و مراکز شهرستانهاست. شهر ارتوین دارای ۱۲ مسجد است. آثار تاریخی شهر شامل مسجد چارشی یا مسجد مرکز در محلهٔ چارشی است که تاریخ بنای آن ۱۲۷۸ق است. این مسجد در ۱۹۵۳م بازسازی شد. اثر تاریخی دیگر شهر، «اورتا جامع» در کوی میانی است که در جنگ جهانی اول ویران شد. مسجد دیری که تاریخ بنای آن ۱۲۰۷ق بوده، در محلهٔ چای آغزی واقع است. مسجدی هم در لیوانه به نام «چای آغزی جامعی» وجود دارد. همچنین مسجدی قدیمی در «دره محله» وجود داشت که به جای آن مسجد دیگری در ۱۹۲۱م با نام مسجد بالچی اوغلو ساخته شد. از بناهای دیگر شهر حمام چارشی است (همانجا).

یکی از مناطق سیاحتی شهر به نام کافکازور در ارتفاع ۱٬۱۰۰ متری است. این ناحیه در گذشته صورت ییلاق داشته، ولی اکنون با ایجاد تأسیسات توریستی به صورت منطقهٔ مسکونی درآمده است. تفاوت بسیار در ارتفاع کویهای شهر، به آن از دیدگاه جهانگردی صورتی جاذب بخشیده است (همان، III/421). استان ارتوین با جمهوری گرجستان دارای مرز مشترک است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، *تاریخ عثمانی*، ترجمهٔ وهاب ولی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، لیدن، ۱۸۶۵م؛ پاسدرماجیان، هراند، *تاریخ ارمنستان*، ترجمهٔ محمد قاضی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ پروکوپیوس، *جنگهای ایران و روم*، ترجمهٔ محمد سعیدی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ پیرنیا، حسن، *ایران باستان*، تهران، ۱۳۱۳ش؛ پیتروفسکی، ب. ب.، *اورارتو*، ترجمهٔ عنایت الله رضا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ شاو، استانفوردجی و ازل کورال شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، ترجمهٔ محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ طبری، *تاریخ*؛ قدامة بن جعفر، *الخراج و صناعة الکتابة*، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ گریمبرگ، کارل، *تاریخ بزرگ جهان*، ترجمهٔ ضیاءالدین دهشیری، تهران، ۱۳۶۹ش؛ هرودت، *تواریخ*، ترجمه و حواشی از وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نیز:

Arutyunyan, N. V., *Toponimika Urartu*, Erevan, 1985; BSE[3]; Dyakonov, I. M., *Istoriya Midii*, Moscow/Leningrad, 1956; *Meydan Larousse*, Istanbul, 1987; Plutarch, *Lives*, tr. B. Perrin, London, 1968; Saakyan, R. G., « Raboty angliiskikh istorikov», *Navaya istoriya Armenii v trudakh Sovremennikh zarubezhnikh avtorov*, Erevan, 1993; *Türkye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1991; YA.

عنایت‌الله رضا

اِرْث، اصطلاحی فقهی و حقوقی به معنی انتقال دارایی و حقوق (میراث) شخص درگذشته (مُوَرِّث) به شخص زنده (وارث) که با رعایت شرایط و موازینی خاص انجام می‌پذیرد.

ارث در لغت از مادهٔ «ورث» و به معنی بقاست و «وارث» از صفات خداوند در قرآن کریم است (نک: حجر/۱۵/۲۳). مبحث ارث در فقه اسلامی بسیار گسترده است و خود علم مستقلی را پدید آورده که «علم الفرائض» نامیده شده است.

---

1. Brest Litovsk 2. Modros (Mondros)

مقررات ارث در هر یک از قوانین موجود، نتیجهٔ تحولات عمیقی است که در دوره‌های متمادی در زندگی انسانها پدید آمده است و از روزهای تاریک تاریخ سرچشمه می‌گیرد. از هنگامی که انسان زندگی اجتماعی خود را با تشکیل خانواده آغاز کرد و مالکیت شخصی برای او شناخته شد، مسألهٔ میراث نیز مورد توجه قرار گرفت. در طول تاریخ در میان اقوام و ملل گوناگون، برحسب عادات و سنن اجتماعی و قواعد مذهبی، ضوابط و مقررات خاصی دربارهٔ انتقال اموال متوفیٰ به بازماندگان پدید آمده است که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌شود:

در یونان باستان میراث خانواده به بزرگ‌ترین پسر می‌رسید و دیگران عموماً از ارث محروم بودند؛ حتیٰ برای اینکه دختر بتواند بهره‌ای از ارث ببرد، ابتدا کسی را به پسر خواندگی قبول می‌کردند و آنگاه دختر خود را به ازدواج او در می‌آوردند. سولون[1] حکیم (۶۴۰-۵۶۱ق‌م) در قوانین مربوط به وراثت تغییراتی داد و برای زنان نیز سهم‌الارث تعیین کرد (نک: وودهاوس، 306-302).

رومیها خانواده را واحدی مستقل می‌دانستند و در جمیع امور حقوقی و اجتماعی آن را از نفوذ حکومت مصون می‌داشتند. «سرپرست خانواده[2]» مالک مطلق بود و جز او کسی مالک مالی نمی‌شد و هنگامی که پدر می‌مرد، یکی از پسران یا برادران او که می‌توانست خانواده را سرپرستی کند، وارث او می‌شد. حتیٰ پس از آنکه در زمان یوستینیانوس (حک‌۵۲۷-۵۶۵م) نظام جدید ارثی برقرار شد و قرابت پایه و اساس میراث قرار گرفت و دختران نیز توانستند به لحاظ قرابت سهمی از میراث داشته باشند، در میان زوجین آیین توارث برقرار نشد و زوج و زوجه نمی‌توانستند از یکدیگر ارث ببرند (همو، 311-310؛ مونیه، I/483). به گفتهٔ مونیه، به رغم سکوت متن قانون یوستینیانوس، پذیرفته شده است که در صورت نبودن هرگونه خویشاوند، همسر متوفیٰ بتواند ارث ببرد. افزون بر این، در همان قانون به همسر فقیر متوفیٰ حق داده شد که بتواند از ارث بهره‌ای داشته باشد (I/484).

در شریعت یهود اصل کلی مبتنی بر محرومیت زنان، به ویژه زوجه، از ارث است. حکم مستفاد از *تورات* این است که تا وقتی فرزند پسر وجود داشته باشد، دختر ارث نمی‌برد و چنانکه برای متوفیٰ پسری نباشد، ارث او به دخترانش می‌رسد (سفر اعداد، ۲۷: ۸). اصولاً در شریعت یهود قرابتهای موجب ارث، اینگونه طبقه‌بندی شده‌اند: نخست فرزندان متوفیٰ و اخلاف ایشان، دوم پدر متوفیٰ و اخلاف او، و در ردیف سوم پدرِ پدر و اخلاف او. شوهر از زن ارث می‌برد، اما زن از شوهر ارث نمی‌برد و حتیٰ اگر شرط شده باشد، این شرط باطل است، ولی زوجهٔ فقیر می‌تواند از ترکهٔ شوهر متوفیٰ ارتزاق کند (نک: شیلو، 482-475؛ آبراهامز، 310-309).

در ایران پیش از اسلام، فرزندان همگی از پدر خود ارث می‌بردند، اما میزان این بهره همواره برابر نبود و بر اساس عواملی چون جنس فرزند و نوع ازدواجی که این فرزند حاصل آن است، متفاوت بود. از همسران متوفیٰ، تنها «پادشاه زن» میراث می‌برد و حتیٰ اگر متوفیٰ فرزندی برجای نمی‌گذاشت، پادشاه زن همهٔ میراث را می‌گرفت و وراث طبقات بعد سهمی نمی‌بردند (برای توضیح، نک: نصر، 352-345).

در میان عرب پیش از اسلام، ۳ گونه نسبت موجب ارث بود: قرابت نسبی، فرزند خواندگی و ولاء. هر قرابتی موجب ارث بردن نمی‌شد و مرد بودن، بلوغ و حتیٰ قدرت دفاع و حمل سلاح از شروط آن بود. ولاء یا تحالف بدین صورت بود که دو نفر بیگانه با یکدیگر بر گفتن این عبارت پیمان می‌بستند: «خون من، خون تو... و مال من، مال تواست... تو از من ارث می‌بری و من از تو» و به موجب این پیمان این دو نفر در زمان حیات از یکدیگر دفاع می‌کردند و هر کدام زودتر می‌مرد، دیگری از مال او ارث می‌برد (سیوری، *التنقیح...*، ۱۲۹/۴-۱۳۰؛ نیز نک: علی، ۵۶۲/۵-۵۶۸).

در سخن از احکام شریعت اسلام، نخست باید به آیاتی از اوایل سورهٔ نساء اشاره کرد که در آنها ضمن تبیین اصول کلی این مبحث، شیوهٔ محروم کردن زنان از ارث منسوخ شناخته شد و قاعدهٔ دو برابر بودن سهم پسر (مرد) نسبت به دختر (زن) مطرح گردید (نک: نساء/ ۷/۴-۱۱). جزئیات مسائل ارث را در *قرآن* کریم نمی‌توان یافت و فروع آن در سنت نبوی تفصیل پذیرفته است. گفتنی است در روزگار صحابه میان آنان اختلاف روشهایی در تقسیم ارث پدید آمد که مذاهب فقهی را در سده‌های بعد تحت تأثیر خود قرار داد و از آن میان به ویژه آراء امام علی (ع)، زید بن ثابت و ابن مسعود مورد توجه قرار داشت. در کنار امامیه که شیوهٔ خود در تقسیم ارث را به امام علی (ع) می‌رسانند، فقهای اهل سنت نیز خود از دو روش مشخص پیروی کرده‌اند: روش حجازی که بیشتر برگرفته از آراء زیدبن ثابت بود، مالکیان، شافعیان و حنبلیان را با خود دارد و نمایندهٔ روش عراقی که بیشتر بر آراء ابن مسعود تکیه دارد، فقه حنفی است (نک: زحیلی، ۲۸۹/۸).

مبحث ارث در فقه اسلامی، موضوع یکی از مهم‌ترین روابط مالی است که بین دو یا چند انسان پدید می‌آید. هدف از آشنایی با قوانین و مقررات ارث تنها این نیست که حق به دارندهٔ حق برسد، بلکه جلوگیری از قرار گرفتن ناحق در جایگاه حق اهمیت بیشتری دارد. نخستین نتیجهٔ تقسیم ناعادلانهٔ ارث بین وارثان، پدید آمدن امری است که از نظر فقهی در حکم «غصب» است.

شریعت اسلام با عنایت به علاقهٔ شدیدی که افراد به تأمین معیشت اعقاب خود دارند و نیز به منظور حفظ حقوق بازماندگانی که در مرگ یک نفر بدون سرپرست خواهند ماند، برای علم فرایض اهمیت فراوانی قائل شده، و به موجب احادیث بسیاری دقت در مواد و تعلیم و تعلم مسائل آن را امر و تأکید کرده است. حدیث «تعلموا الفرائض...» (نک: سیوطی، ۱۳۱/۱) از احادیثی است که بیشتر فقها بر آن تأکید داشته‌اند

1. Solon 2. Paterfamilias

(نیز نک: طوسی، *المبسوط*، ۶۷/۴).

بدین ترتیب یکی از علوم اسلامی شکل گرفت که علم فرایض نام یافت. این دانش اطلاع بر قواعد و اصولی است که به وسیلهٔ آنها بتوان پس از فوت یک نفر سهم الارث هر یک از افراد ورثه را از اموال و حقوقی که بر جای مانده است، تعیین کرد و نیز وارث را از غیر وارث بازشناخت. به طور کلی می‌توان گفت که این علم متکی بر ۳ علم جداگانه: علم فتویٰ (فقه)، علم نسب و علم حساب بوده است (برای تفصیل، نک: هد، فرایض).

مبحث ارث در منابع فقهی و حقوقی، گسترش فراوان یافته، و مسائل آن در بخشهای گوناگون مطرح شده است که در اینجا مهم‌ترین این مباحث بررسی خواهد شد:

حقوق متعلق به ترکه پیش از تقسیم ارث: ترکهٔ حین فوت مورث، پیش از ادای حقوقی که بدان تعلق می‌گیرد، قابل تقسیم در میان ورثه نیست و اگر متوفیٰ بدهی داشته باشد، دارایی وی به وارثان منتقل نمی‌شود، زیرا خداوند ارث را پس از ادای دین قرار داده است (نساء/ ۱۱/۴، ۱۲). حقوق متعلق به ترکه در فقه بر ۳ قسم است:

۱. حقوق متعلق به عین ترکه: مشتمل بر دیون شرعی، همچون حج واجب، دیون و مطالباتی که عین مال موروث در رهن و وثیقهٔ آن باشد، قیمت مالی که شخص متوفیٰ در حال حیات آن را به اعتبار شخصی به صورت نسیه خریده، یا خدماتی که مزد آنها را بر عهده گرفته است. برخی معتقدند که نخستین حق میت (مربوط به دورهٔ بعد از فوت) حق تجهیز و کفن و دفن است که بر قضای دیون و وصیت وی مقدم است. این امر البته به میزان ماترک میت بستگی تام دارد.

۲. هزینهٔ تکفین و دفن: اعم از بهای کفن، اجرت و هزینه‌های غسل، قیمت زمین و مخارج حفر گور و دیگر ملزومات دفن از هزینه‌هایی است که از ماترک برداشته می‌شود. *قانون مدنی* ایران در مادهٔ ۸۶۹ قیمت کفن را مقدم بر حقوق متعلق بر عین ترکه قرار داده، و در مادهٔ ۸۷۰ رعایت این ترتیب را لازم شمرده است (نیز نک: زحیلی، ۲۷۲/۸).

۳. وصیت: پس از پرداخت مخارج تجهیز میت و وضع حقوق متعلق به عین ترکه، باید به اجرای وصایای متوفیٰ پرداخت. جواز وصیت نسبت به حداکثر تا ثلث ماترک از حدیث «إنّ الله تصدّق علیکم عند وفاتکم بثلث اموالکم» بر می‌آید (نک: ابن ماجه، ۹۰۴/۲؛ برای حدیث دیگر، نک: بخاری، ۱۸۷/۳؛ برای احادیث امامیه، نک: حر عاملی، ۳۶۱/۱۳-۳۶۴). گروهی از امامیه و نیز ظاهریه معتقدند که اگر موصی، وارث نسبی یا سببی نداشته باشد، مسألهٔ محدودیت وصیت به ثلث مطرح نیست و او می‌تواند نسبت به کل دارایی خود وصیت کند (نک: جعفری، *وصیت*...، ۹۸-۹۹؛ شیخ الاسلام، ۱۸۸/۱-۱۹۰).

یادآوری این نکته ضروری است که ارث یکی از موجبات تملک است (*قانون مدنی*، مادهٔ ۱۴۰) و هیچ عاملی مانع از مالکیت ورثه بر ترکه نخواهد بود، اما تحقق این مالکیت موکول به ادای حقوقی است که ذکر برخی از آنها گذشت و مادهٔ ۸۶۸ *قانون مدنی* نیز ناظر بر همین نکته است؛ ضمناً باید دانست که توارث از احکام است، نه از حقوق و از این رو قابل اسقاط نیست (نک: امامی، ۱۱۸/۳).

با یک نگرش حقوقی، گفتنی است که مالیات بر ارث پس از پرداخت دیون و دیگر حقوق متعلق به ترکه، از باقی آن به شرط رسیدن به حد نصاب مالیات بر ارث، دریافت می‌شود و باقی ماندهٔ آن برابر مقررات ارث قابل تقسیم است (نک: جعفری، *ارث*، ۲۸۶/۱).

شرایط ارث: تحقق ارث مبتنی بر دو شرط است: فوت مورث و زنده بودن وارث در هنگام فوت وی. تردید در مرگ مورث و زنده بودن وارث به صورت انفراد، یا تردید در موت مورث و حیات وارث به طور اجتماع از مواردی است که تا حقیقت امر روشن نشود، وراثت در آنها صورت نمی‌گیرد (*قانون مدنی*، ماده‌های ۸۷۳-۸۷۵).

موجبات ارث: وراثت کلاً از دو طریق حاصل می‌آید: نسب و سبب. منظور از نسب ارتباط یکی از دو شخص است با دیگری از راه تولد، یا بدین نحو که با چند واسطه یکی به دیگری برسد، یا اینکه هر دو به شخص ثالثی برسند و چنین ارتباطی باید بر پایهٔ زوجیت شرعی (نکاح) بوده باشد. سبب به چند طریق حاصل می‌شود: ارتباط شخص با دیگری از طریق نکاح، آزاد کردن بنده (اعتاق)، ضامن جریره شدن (ولاء) و نیز امامت (اسلام، بیت المال) (نک: شهید ثانی، ۲۰/۸-۲۵؛ صاحب جواهر، ۷/۳۹-۱۵؛ نیز زحیلی، ۲۴۹/۸-۲۵۲). امروزه بجز نکاح و امامت سبب دیگری که عامل توارث سببی باشد، از نظر اجتماعی پدید نمی‌آید. دربارهٔ موجب اخیر، یعنی امامت باید خاطر نشان کرد برداشتهای مختلفی که از تفسیر حدیث «أنَا وارِثُ مَنْ لا وارِثَ لَه...» (نک: ابن ماجه، ۹۱۵/۲؛ ترمذی، ۴۲۱/۴) و احادیث هم مضمون آن در منابع امامیه به دست داده شده، موجب گشته است که یکی، امام را جانشین حضرت رسول (ص) در این حدیث بداند، دیگری «بیت المال» را و سرانجام گروهی حاکم وقت را، چنانکه *قانون مدنی* ایران در مادهٔ ۸۶۶ مقرر می‌دارد: «در صورت نبودن وارث، امر ترکهٔ متوفیٰ راجع به حاکم است» (نک: صاحب جواهر، ۲۶۰/۳۹-۲۶۴؛ نیز موسوعة...، ۲۸۱/۴-۲۸۳).

اقسام وارث: میزان دوری و نزدیکی بازماندگان نسبت به متوفیٰ متفاوت است و از این رو گروه‌بندیهای خاصی برای شناخت اقسام وارث به عمل آمده است: دستهٔ نخست از وارثان، صاحبان فرض (ذوی‌الفرض) هستند که قرآن کریم آنان را با عنوان و سهم خاصی که دارند، مشخص کرده است. در این باره میان فقهای اسلامی، اختلافی نیست. دستهٔ دوم از دیدگاه شیعه کسانی هستند که دارای «قرابت عامه» باشند و اینان بدون توجه به جنسیت و رابطهٔ قرابت (از سوی پدر یا مادر)، خویشاوند شمرده می‌شوند و به ترتیب نزدیکی به متوفیٰ سزاوار دریافت ارث به شمار می‌آیند؛ اینان می‌توانند گاه هم از طریق فرض و هم از راه «قرابت» وارث باشند (نک: دنبالهٔ مقاله).

از دیدگاه پیروان مذاهب اهل سنت، قرابت به دو بخش: «عصبه» و «ذوی الارحام» تقسیم می‌شود: الف ـ عصبه، افرادی از ورثه هستند که

نسبت آنان از طریق قرابت خاصه حاصل می‌شود و سهم معین و مشخصی ندارند، اما در حالت خاص، تمام ترکه یا مازاد سهم صاحبان فرض را به ارث می‌برند. در واقع تعصیب مقدم داشتن بازماندگان مذکر بر مؤنث است، بدون توجه به میزان قرابت آنان نسبت به متوفیٰ و نیز ترجیح منسوبان پدری متوفیٰ بر منسوبان مادری. مثلاً برادر متوفیٰ در تصاحب مال باقی مانده از سهم الارث فرزند متوفیٰ، اگر دختر باشد، بر وی مقدم است، چرا که اگر فرزند پسر بود، مالی بر جای نمی‌ماند. ارث دادن به عصبه (خویشان پدری متوفیٰ) چنانکه دیدیم، هنگامی پیش می‌آید که با وجود صاحبان فرض، مجموع سهام تمام دارایی را فرا نگیرد و چیزی برجای بماند (برای تفصیل، نک: هـ د، تعصیب). ب ـ ذوی الارحام، خویشاوندانی هستند که نه صاحب فرضند و نه در گروه عصبه جای دارند (نک: *موسوعة*، ۵/۵ـ۷؛ جعفری، *ارث*، ۹۲/۲ـ۹۴).

ترتیب ارث ذوی الارحام: فقهایی که سهمی از ارث را متعلق به ذوی‌الارحام می‌شمارند، در اینکه آنان در حال انفراد، حائز تمام ترکه می‌شوند، اختلافی ندارند، اما در حالت اجتماع نظرها متفاوت است. در این باره، آراء چند تن از فقها متروک مانده، اما دو نظریه مورد عمل است و هر کدام پیروانی دارد: ۱. روش اهل تنزیل که نزد شافعیه پذیرفتنی، و به قیاس نزدیک‌تر است و حنابله نیز برآنند. چنانکه هر کدام از خویشاوندان را در تعیین سهم به منزلۀ شخصی قرار می‌دهند که به وسیلۀ او با متوفیٰ مربوط می‌شود و آنچه را که به رابط (در صورت حیات) می‌رسید، به جانشین او می‌دهند (ابن قدامه، ۸۷/۷؛ نیز نک: شیخ الاسلام، ۲۳۸/۱). مثلاً پدرِ مادر به جای خود مادر به حساب می‌آید و از سهم الارث او استفاده می‌کند، در این صورت ذوی‌الارحام فرع، و وارثی که وسیلۀ ارتباط با متوفیٰ شده است، اصل نامیده می‌شود؛ ۲. روش اهل قرابت که حنفیه نیز برآنند، مدار آن بر اقربیت است. بدین سان که در میان ذوی‌الارحام هر کدام که به متوفیٰ نزدیک‌تر است، در استفاده از ترکه مقدم، و بدون توجه به وارثی که وسیلۀ ارتباط او با متوفیٰ شده است، ارث می‌برد. برای تشریح این دو روش می‌توان چنین مثال آورد که اگر بازماندگان منحصر به یک «دخترِ دختر» و یک «دخترِ دخترِ پسر» باشند، در روش اهل تنزیل «دختر دختر» به جای دختر متوفیٰ و «دختر دختر پسر» به جای پسر متوفیٰ محسوب شده، هر کدام سهم الارث متعلق به «اصل» خود را دریافت می‌دارند، اما در روش اهل قرابت چون «دختر دختر» از «دختر دختر پسر» به متوفیٰ نزدیک‌تر است، تمام ترکه را مستحق است و چیزی به «دختر دختر پسر» نمی‌رسد (نک: همو، ۲۳۷/۱ـ۲۴۰؛ *موسوعة*، ۳۲۰/۴ـ۳۲۳؛ زحیلی، ۳۸۶/۸ـ۴۰۳).

در مادۀ ۸۶۲ *قانون مدنی* ایران چنین آمده است: اشخاصی که به موجب نسب ارث می‌برند، ۳ طبقه‌اند: ۱. پدر و مادر، اولاد و اولاد اولاد؛ ۲. اجداد، برادر و خواهر و اولاد آنان؛ ۳. اعمام و عمات، اخوال و خالات و اولاد آنان. این طبقه‌بندی که بر اساس حقوق اسلامی، و بر مبنای فقه جعفری تنظیم یافته، انواع وارث اعم از صاحبان فرض و جز آن را در بر گرفته است (نیز نک: ابوالصلاح، ۳۶۸ـ ۳۶۹؛ شهید اول، ۲۵۴) و ضمناً هیچ گونه تبعیضی میان خویشاوندان پدری و مادری و نیز مذکر و مؤنث قائل نشده است. به دنبال آن در مادۀ ۸۶۳ مقرر شده است که «وارثین طبقۀ بعد وقتی ارث می‌برند که از وارثین طبقۀ قبل کسی نباشد». سرانجام در مادۀ ۸۹۳: «وراث بعضی به فرض و بعضی به قرابت و بعضی گاه به فرض و گاهی به قرابت ارث می‌برند» و در مواد پس از آن مشخص شده است که قانون مدنی به «تعصیب» توجه ندارد (برای مباحث و مبانی فقهی، نک: شهید ثانی، ۷۹/۸ـ۹۲؛ صاحب جواهر، ۹۹/۳۹ـ۱۱۱).

ردّ و عول: با توجه به تقدم و تأخر مرگ و میرها و اَشکال متفاوت پیوند انسانها با یکدیگر، مواردی وجود دارد که پس از کنار گذاردن سهم وابستگان متوفیٰ، باز مقداری از میراث برجای می‌ماند. طرز تقسیم ترکه میان وارثان بدین صورت است که ابتدا سهم آنان که «فرض» معین دارند، مشخص می‌شود. یکی از عمده‌ترین موارد اختلاف در نحوۀ تقسیم سهم‌الارث، میان امامیان و اهل سنت، حالتی است که مقداری از ماترک برجای مانده است. شیعه معتقد است که از ترکه ابتدا هر صاحب فرضی سهم خود را می‌برد و بقیه به صاحبان قرابت می‌رسد و اگر صاحب قرابتی در آن طبقه مساوی با صاحب فرض در درجه نباشد، باقی به صاحب فرض رد می‌شود، مگر در مورد زوج و زوجه که به آن دو رد نمی‌شود (نک: شهید ثانی، ۷۹/۸ـ۸۶؛ نیز *قانون مدنی*، مادۀ ۹۰۵). در فقه اهل سنت، چنانکه یاد شد، باقی مانده از سهم صاحبان فرض را متعلق به نزدیک‌ترین فرد «مذکر» از نزدیکان متوفیٰ می‌دانند.

حالات مختلف در تقسیم ارث میان صاحبان فرض از این قرارند: ۱. مجموع کسرهای فرض مساوی با واحد (کل ترکه) باشد. در این صورت اگر از عصبه یا صاحبان قرابت کسی هم باشد، چیزی نمی‌برد؛ ۲. مجموع کسرهای صاحبان فرض کمتر از واحد باشد. در این حالت مازاد سهم صاحبان فرض بنابر اختلاف مذاهب به عصبه یا صاحبان قرابت می‌رسد؛ ۳. مجموع کسرهای صاحبان فرض بیش از واحد باشد و دارایی متوفیٰ قادر به استیفای تمام سهام نباشد. در این صورت امامیان معتقدند که نقص بر سهم کسانی وارد می‌شود که از طریق پدر خویشاوند نزدیک متوفیٰ باشند (نک: محقق حلی، ۵۸/۴ـ۶۰؛ نیز: *قانون مدنی*، ماده‌های ۹۱۴، ۹۲۷، ۹۳۸)، در حالی که به عقیدۀ فقهای اهل سنت، در این صورت باید به نسبت فرض از کمیت و مقدار سهم (ارزش) کاسته، و بر شمار سهمها (عدد) افزوده شود تا به همۀ صاحبان فرض سهم جدیدی برسد (برای تفصیل، نک: هـ د، عول).

موانع ارث: همراه بودن موجبات و شرایط ارث در یک نفر، برای بردن ارث کافی نیست، بلکه باید توجه داشت که موانعی هم در کار نباشد. عوامل گوناگونی را به عنوان موانع ارث یاد کرده‌اند، از جمله کفر که به عقیدۀ اهل سنت، نه کافر از مسلمان ارث می‌برد و نه مسلمان از کافر (نک: نووی، ۵۲/۱۱؛ قس: طوسی، *المبسوط*، ۷۹/۴)، اما شیعه

معتقد است که مسلمان از اموال کافر متوفیٰ بهرهٔ ارث می‌گیرد. از دیگر موانع ارث، قتل مورث به عمد، لعان، رق، تولد از زنا، مشکوک بودن نسب، غیبتی که در آن خبر از مرگ یا زندگی مورث نباشد، قرضی که تمام ترکه را دربر گیرد، مرگ هم‌زمان دو نفر که از یکدیگر ارث می‌برند (بجز غرق و هدم)، و جز آنها (ابوالصلاح، ۳۶۷-۳۶۸؛ طوسی، همانجا؛ نیز نک: موسوعة، ۲۸۵/۴-۲۹۳؛ *قانون مدنی*، ماده‌های ۸۷۵ - ۸۸۵).

سرانجام از «دور حکمی» باید یاد کرد که شافعیان آن را نیز از موانع ارث دانسته‌اند و آن عبارت از این است که ارث بردن کسی موجب ارث نبردنش شود. مثل اینکه برادری که یگانه وارث متوفیٰ است، اعتراف کند که فلان شخص پسر میت است. در این صورت چون اقرار کننده، وارث حائز است، نسب پسر ثابت می‌شود، ولی به واسطهٔ حصول «دور» آن پسر ارث نمی‌برد، زیرا اگر پسر را وارث بدانیم، برادر متوفیٰ وارث حائز نیست، بلکه محجوب و محروم از ارث است، چون پسر حاجب اوست؛ در این صورت اقرارش مؤثر نیست، پس نسب پسر ثابت نمی‌شود و چون ارث دادن به پسر موجب ارث ندادن است، ارث نمی‌برد (نک: شیخ الاسلام، ۲۲۰/۱؛ جعفری، *ارث*، ۱۱۲/۱-۱۱۳).

اقسام سهام: سهم ارث از دو طریق حاصل می‌شود: ۱. سهامی که مقدار آنها صریحاً در *قرآن* کریم تعیین شده است و آنها را «فرض» گویند؛ البته سهام غیر منصوصی نیز وجود دارد که در فقه اهل سنت آنها را «فروض مجمع علیه» می‌نامند. ۲. نصیبهایی که مقدارشان صریحاً تعیین نشده، و کم و زیاد آنها بسته به عدهٔ افراد ورثه است (نک: شهید ثانی، ۶۵/۸ به بعد؛ نیز *قانون مدنی*، ماده ۸۹۴).

فروض یا سهامی که مقدار آنها صریحاً تعیین شده، ۶ کسر است ($\frac{۱}{۲}$، $\frac{۱}{۴}$، $\frac{۱}{۸}$، $\frac{۲}{۳}$، $\frac{۱}{۳}$ و $\frac{۱}{۶}$) که به اصطلاح فقها و نیز چنانکه در *قانون مدنی* (مادهٔ ۸۹۵) آمده است، نصف، ربع، ثمن، ثلثان، ثلث و سدس خوانده می‌شوند (نک: شهید ثانی، ۶۵/۸-۶۷).

الف - نصف، فرض ۳ وارث نصف ترکه است: ۱. شوهر، در صورتی که همسر متوفای او فرزندی نداشته باشد، اگرچه از شوهر دیگر باشد (نک: نساء/۱۲/۴). مقصود از لفظ «ولد» در این آیهٔ شریفه «فرزند» به طور عموم است، خواه پسر، خواه دختر (نک: *قانون مدنی*، مادهٔ ۸۹۹). در فقه اهل سنت پس از کلمهٔ «اولاد» عبارت «فرع اولاد» نیز آمده است. منظور از «فرع اولاد»، اولاد پسر است که «قرابت خاصه» دارد، اما ظاهراً کلمهٔ اولاد در فقه شیعه اعم است از نوه و نتیجه و... (نک: جعفری، همان، ۱۱۸/۱- ۱۱۹)؛ ۲. دختر، در صورتی که یگانه فرزند باشد (نک: نساء/۱۱/۴)؛ ۳. خواهر تنی (ابوینی)، یا پدری، در صورتی که خواهر تنی در بین نباشد (نک: نساء/۱۷۶/۴؛ نیز نک: شهید ثانی، ۶۷/۸؛ *قانون مدنی*، مادهٔ ۸۹۹). فقیهان اهل سنت با توجه به اینکه «دختر پسر» را نیز در صورتی که تنها باشد، جزو این گروه دانسته‌اند و همچنین خواهر تنی و خواهر پدری را جدا از هم به شمار آورده‌اند، شمار کسانی را که از فرض «نصف» برخوردارند، به ۵ رسانده‌اند (نک: زحیلی، ۲۹۰/۸-۲۹۱؛ شیخ الاسلام، ۲۲۲/۱-۲۲۳).

ب - ربع، فرض ۲ وارث ربع ترکه است: ۱. شوهر، در صورتی که همسر متوفای او دارای فرزند باشد (نساء/۱۲/۴). خواه آن فرزند پسر باشد، یا دختر، خواه از این شوهر باشد، یا از همسر دیگر (نک: صاحب جواهر، ۹۲/۳۹؛ نیز *قانون مدنی*، مادهٔ ۸۸۴)؛ ۲. زن (زوجه)، در صورتی که شوهر متوفای وی فرزند نداشته باشد (نک: نساء/۱۲/۴؛ نیز نک: شهید ثانی، همانجا؛ *قانون مدنی*، مادهٔ ۹۰۰). با توجه به مسألهٔ «غراوین» (نک: ادامهٔ همین مقاله) در فقه اهل سنت گاهی سهم الارث مادر از $\frac{۱}{۳}$ به $\frac{۱}{۴}$ تقلیل پیدا می‌کند. از این رو سهم مادر را در این مسأله می‌توان «فرض محاسباتی» $\frac{۱}{۴}$ به حساب آورد.

ج - ثمن، مخصوص همسر یا همسرانی است که شوهر متوفای آنان دارای فرزند باشد، خواه از همان زنان یا جز آنان (نساء/۱۲/۴). بدیهی است، هرگاه همسران متعدد باشند، فرض $\frac{۱}{۸}$ یا $\frac{۱}{۴}$ سهم الارث مقرر، در میان آنان بالسویه تقسیم می‌شود (نک: صاحب جواهر، ۹۲/۳۹-۹۳؛ نیز *قانون مدنی*، ماده‌های ۹۰۱، ۹۴۲).

د - ثلثان، مخصوص دو گروه است: ۱. دو دختر یا بیشتر (نک: نساء/۱۱/۴)؛ ۲. دو خواهر (اعم از تنی یا پدری) یا بیشتر (نک: نساء/۱۷۶/۴؛ نیز نک: شهید ثانی، ۶۷/۸ - ۶۸؛ *قانون مدنی*، مادهٔ ۹۰۲). چنانکه ملاحظه می‌شود، این قسمت مکمل بند دوم قسمت «الف» (نصف) است. از این رو اختلاف روش شیعه و اهل سنت دربارهٔ ارث دخترِ پسر همچنان باقی است و آنان (اهل سنت) دو دختر پسر (یا بیشتر) را نیز گروهی شمرده‌اند که از سهم $\frac{۲}{۳}$ بهره می‌گیرند.

باید توجه داشت که «دو دختر و بیشتر، نیز دو خواهر و بیشتر» هنگامی استحقاق $\frac{۲}{۳}$ ماترک را خواهند داشت که برادری به همراهشان نباشد و گرنه به مصداق «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ» (نساء/۱۱/۴)، هر چند نفر که باشند، به نسبت سهم برادر دو برابر خواهر، ماترک را بین خود تقسیم خواهند کرد. در این صورت، آنان از حالت صاحب فرض بودن در می‌آیند و از طریق قرابت ارث می‌برند. نیز گفتنی است که خواهران باید همگی تنی، یا همگی پدری باشند، زیرا همراه بودن تنی با پدری موجب محروم شدن «پدری» از ارث می‌شود (نک: دنبالهٔ مقاله، حجب) و چنانکه گفته شد، خواهر و یا خواهران مادری نیز فرض جداگانه‌ای دارند که به این بحث مربوط نیست.

هـ - ثلث، فرض دو وارث ثلث ترکه است: ۱. مادر، در صورتی که متوفیٰ نه فرزند داشته باشد و نه خواهر و برادر متعدد (نک: نساء/۱۲/۴؛ برای توضیح بیشتر دربارهٔ سهم مادر، نک: دنبالهٔ مقاله)؛ ۲. دو تن یا بیشتر از فرزندان مادر (کلالهٔ امی)، خواه همه ذکور باشند، یا همه اناث، یا اینکه مختلط باشند (نک: نساء/۱۲/۴؛ نیز نک: صاحب جواهر، ۹۴/۳۹- ۹۵). بدین معنا که اگر مورث ابوین و اولاد نداشته باشد، و برای او برادر یا خواهری از سوی مادر بود، برای هر یک از آن دو یک ششم ترکه معین شده است و اگر بیشتر باشند، همهٔ آنان در ثلث ترکه شریک هستند (میان ذکور و اناث به تساوی قسمت می‌شود).

و ـ سدس، فرض ۳ گروه از وارثان یک ششم است: ۱. پدر در صورتی که متوفیٰ اولاد داشته باشد (نک: نساء/۴/۱۲؛ نیز نک: شهید ثانی، ۶۸/۸ ـ ۶۹). فقهای اهل سنت «جد وارث» را (جدی که نسبت او به متوفیٰ از سوی اناث نباشد) برحسب اجماع در حکم پدر دانسته‌اند و به شرط فقدان پدر، او را نیز در ردیف کسانی که بهرهٔ یک ششم می‌برند، به شمار آورده‌اند (زحیلی، ۲۹۲/۸)؛ ۲. مادر، اولاً در صورتی که متوفیٰ اولاد داشته باشد (نک: نساء/۴/۱۲) و ثانیاً در صورتی که متوفیٰ «اخوه» (دو برادر، یا یک برادر و دو خواهر، یا ۴ خواهر تنی یا پدری) داشته باشد (نک: نساء/۴/۱۲). البته زنده بودن پدر متوفیٰ در این حالت شرط لازم است (نک: صاحب جواهر، ۹۵/۳۹؛ نیز *قانون مدنی*، مادهٔ ۸۹۲). شایان یادآوری است که در فقه اهل سنت دو نفر (خواهر یا برادر) برای حصول شرط وجود اخوه کافی است (نک: دنبالهٔ مقاله، حجب)؛ ۳. کلالهٔ امی، اگر تنها باشد (نک: نساء/۴/۱۲؛ نیز نک: شهید ثانی، ۶۹/۸؛ *قانون مدنی*، مادهٔ ۹۰۴). در فقه اهل سنت فرض سدس شامل ۴ وارث دیگر نیز می‌شود: جد و جدهٔ وارث (با اختلاف نظرهایی میان شافعیان و حنابله)، دختر پسر و خواهر پدری در حالت همراه بودن با خواهر تنی (نک: زحیلی، ۲۸۹/۸ـ۲۹۴؛ برای بحث کلی دربارهٔ صاحبان فرض، نک: ابن هبیره، ۳۰۶/۲ـ۳۰۸؛ موسوعة، ۲۹۸/۴ـ۳۰۷).

حجب و انواع آن: هریک از وارثان در همهٔ احوال ارث نمی‌برند، گاهی وضعی پیش می‌آید که وارث یا کلاً از سهم الارث محروم و ممنوع می‌شود، یا اینکه مقدار سهم وی کاهش یافته، از بیشترین حد، به کمترین حد تنزل می‌یابد. این محرومیت و تنزل در اصطلاح اهل فرایض «حجب» نامیده می‌شود؛ چنانکه اصل کلی «الاقرب یمنع الابعد» پدید می‌آید. حجب بر دو نوع است: حرمانی و نقصانی:

الف ـ حجب حرمانی: محرومیت از همهٔ سهم‌الارث است و آن بر دو نوع است: ۱. حجب به وسیلهٔ شخص واحد یا اشخاص متعدد، ۲. حجب به وسیلهٔ عارض شدن حالت خاصی که آن را حجب به وصف می‌نامند. حجب به وسیلهٔ شخص واحد حالتی است که وجود فرد معینی که خویشاوندی نزدیک‌تر با متوفیٰ دارد، مانع از ارث بردن آنکه خویشاوندی دورتر دارد، بشود. مانند پسر صلبی که با بودن او، پسر پسر ارث نمی‌برد و یا برادرزاده که به سبب بودن برادر یا خواهر متوفیٰ از ارث عمو محروم می‌شود (نک: شهیدثانی، ۵۱/۸ ـ ۵۳؛ نیز *قانون مدنی*، ماده‌های ۸۸۶، ۸۸۷). حجب به وسیلهٔ اشخاص متعدد عبارت از حالتی است که وجود عده‌ای از صاحبان فرض که سهم الارث آنان تمام ترکه را مستغرق می‌کند، مانع از این شود که برای غیر صاحبان فرض چیزی بماند. گفتنی است که این حالت مربوط به فقه اهل سنت است. دربارهٔ حجب به وسیلهٔ اشخاص متعدد مثال چنین است: از بانوی متوفایی شوهر، مادر، برادر مادری و یک عمو وارث به شمار می‌آیند. سهم شوهر $\frac{1}{2}$، سهم مادر $\frac{1}{3}$ و سهم برادر مادری $\frac{1}{6}$ است (روشن است که در مقررات فقه شیعه با بودن مادر که در طبقهٔ اول است، برادر مادری ارث نمی‌برد). چنانکه پیداست، مجموع سهام مساوی تمام ترکه است و برای عمو (عصبه) چیزی برجای نمی‌ماند. در اینجا حجب عمو را حجب به استغراق می‌گویند.

حجب به وصف که بیشتر علمای فرایض آن را از «موانع ارث» دانسته‌اند، شامل حالتی است مثل قتل، ارتداد، رقیت که بر هر فرد از وراث خواه دور و خواه نزدیک عارض شود، موجب محرومیت او از ارث خواهد شد (نک: سطور پیشین، موانع ارث).

هر وارثی که مستقیماً و بدون واسطه منتسب به متوفیٰ باشد، مانند: پدر، مادر، زن یا شوهر و اولاد مطلقاً به وسیلهٔ شخص حجب نمی‌شوند، ولی خود اینان موجب حجب و محرومیت دیگران می‌شوند (نک: شهید ثانی، ۵۴/۸ ـ ۵۵؛ نیز *قانون مدنی*، مادهٔ ۸۹۱). چنانکه در مادهٔ ۸۸۸ *قانون مدنی* نیز آمده است، ضابطهٔ حجب از اصل ارث، رعایت اقربیت به میت است. از این رو هر طبقه از وراث طبقهٔ بعد را از ارث محروم می‌کند، به استثنای موردی که در مادهٔ ۹۳۶ بدان تصریح شده است: با وجود اعمام یا اخوال اولاد آنان ارث نمی‌برند، مگر در صورت انحصار به یک پسر عموی تنی با یک عموی پدری تنها که فقط در این صورت پسر عمو، عمو را از ارث محروم می‌کند، اما اگر با پسر عموی تنی، خال یا خاله باشد، یا اعمام متعدد باشند، ولو پدری تنها، پسر عمو ارث نمی‌برد.

ب ـ حجب نقصانی: برای برخی از وراث که در گروه فرض‌برها قرار دارند، چنانکه گفته شد، گاه وضعی پیش می‌آید که سهم آنان از حداکثر مشخص، به حداقل معین کاهش می‌یابد. بر پایهٔ منابع فقهی امامیه، حجب نقصانی در دو مورد پیش می‌آید: ۱. وقتی که برای میت اولاد یا اولاد اولاد باشد، ابوین میت از بردن بیش از یک ثلث (هر کدام $\frac{1}{6}$) محروم می‌شوند، مگر در موردی که اولاد منحصر به یک دختر بوده، و همراه با ابوین متوفیٰ یا یکی از آن دو باشد، یا دو یا چند دختر که فرض آنان $\frac{2}{3}$ ترکه است، با یکی از والدین (با سهم $\frac{1}{6}$) همراه باشند، در این دو حالت مجموع سهام کمتر از کل ترکه می‌شود و مابقی به نسبت سهم وراث میان آنان تقسیم، و به آنان «رد» می‌شود. البته روشن است که باز هم پس از عمل رد، سهم ابوین به $\frac{1}{3}$ نخواهد رسید. همچنین وقتی برای میت اولاد یا اولاد اولاد باشد، زوج از بردن بیش از $\frac{1}{4}$ و زوجه از بردن بیش از $\frac{1}{8}$ محروم می‌شود؛ ۲. وقتی که برای میت چند برادر یا خواهر (اخوه) باشند، چنانکه گفته شد، سهم مادر از $\frac{1}{3}$ به $\frac{1}{6}$ تقلیل پیدا می‌کند (نک: محقق حلی، ۱۸/۴ـ ۱۹؛ شهیدثانی، ۵۸/۸ ـ ۶۴؛ *قانون مدنی*، ماده‌های ۸۹۲، ۹۰۸، ۹۰۹).

در فقه اهل سنت به موارد دیگری از حجب نیز اشاره شده، و بدین سان موارد حجب نقصانی به ۵ حالت رسیده است:

۱. تغییر سهم از حداکثر فرض به حداقل آن، مانند کاهش سهم شوهر از $\frac{1}{2}$ به $\frac{1}{4}$ با بودن فرزند برای متوفیٰ؛ کاهش سهم مادر از $\frac{1}{3}$ به $\frac{1}{6}$ با بودن فرزند برای متوفیٰ، یا وجود «اخوه»؛ کاهش سهم دختر پسر از $\frac{1}{2}$ به $\frac{1}{6}$ با بودن دختری تنها برای متوفیٰ (اگر بیش از دو دختر باشند، دختر پسر از ارث محروم می‌شود)؛ کاهش سهم زوجه از $\frac{1}{4}$

به $\frac{1}{8}$ با بودن فرزند برای متوفیٰ؛ کاهش سهم خواهر پدری از $\frac{1}{2}$ به $\frac{1}{6}$ در صورت بودن تنها خواهر تنی متوفیٰ همراه با او (اگر خواهران تنی بیش از دو نفر باشند، خواهر پدری محروم می‌شود).

بدیهی است که در فقه شیعه برخی موارد یاد شده (مانند سهم دختر پسر) با توجه به طبقهٔ وراث هرگز پیش نمی‌آید، زیرا با بودن دختر متوفیٰ به نوهٔ او (دختر پسر) چیزی نمی‌رسد. همچنین خواهر تنی با توجه به نوع قرابت از دو طریق (پدر و مادر) مقدم بر خواهر پدری است که فقط از یک طریق (پدر) خویشاوندی دارد و مانع از ارث بردن او خواهد‌شد.

۲. تغییر سهم از حداکثر تعصیب به حداقل آن: خواهر تنی یا پدری همراه با دختر یا دختر پسر که مازاد فرض را به تعصیب می‌برد، هنگامی که برادر با او همراه باشد، سهمش به حداقل تعصیب (سهم دختر نصف سهم پسر) کاهش می‌یابد.

۳. تغییر سهم از فرض به تعصیب: دختر که بـه تنهایی سهم $\frac{1}{2}$ دارد، و در صورت بودن بیشتر از دو نفر سهم $\frac{2}{3}$ دارند، هنگامی که با برادر همراه باشند، سهم آنان از فرض معین به حداقل تعصیب (للذکر مثل حظ الانثیین) کاهش می‌یابد.

۴. تغییر سهم از تعصیب به فرض: پدر و جد متوفیٰ هر کدام به تنهایی از طریق تعصیب آنچه را که از سهام فرض برجای بماند، ارث می‌برند، اما هنگامی که برای متوفیٰ فرزند پسر یا پسر پسر باشد، سهم آنان از تعصیب به فرض ($\frac{1}{6}$) تغییر می‌یابد.

۵. مزاحمت در فرض: هنگامی که مجموع سهام از کل ترکه بیشتر باشد (عول)، تغییراتی در فرضها داده می‌شود و سهام کاهش می‌یابد (نک‍: زحیلی، ۸/۳۴۹؛ نیز ه‍ د، عول).

سهم الارث طبقات مختلف وراث: پس از آنکه وارث از غیر وارث شناخته شد، مهم‌ترین مسأله تعیین سهم الارث آنان است که امری بسیار ظریف و دقیق است. در اینجا سهم الارث هر کدام از وراث جداگانه و به اجمال بررسی می‌شود:

۱. سهم الارث اولاد (فروع) : از آنجا که اولاد در مبحث ارث، فرزندانِ فرزندان را نیز شامل می‌گردد، دربارهٔ ارث بردن اولاد ۳ صورت قابل تصور است: الف ـ اولاد صلبی بدون اجتماع با فرزندان طبقهٔ پایین‌تر که سهم الارث آنان با حضور ابوین متوفیٰ و بدون حضور آنان مقرراتی روشن دارد (برای توضیح، نک‍: شهید ثانی، ۸/۹۵-۱۰۲؛ نیز *قانون مدنی*، مادهٔ ۹۰۷). ب ـ فرزندان فرزندان یا فرزندان فرزندان فرزندان (بدون اجتماع با اولاد صلبی). در منابع فقهی چنین مقرر شده است که هرگاه میت اولاد بلاواسطه نداشته باشد، اولاد اولاد او قائم مقام اولاد بوده، بدین طریق جزو وراث طبقهٔ اول محسوب می‌شوند و با هر یک از ابوین که زنده باشد، ارث می‌برند. بنابر نظر مشهور میان فقیهان امامیه، تقسیم ارث بین اولاد اولاد بر حسب نسل به عمل می‌آید، یعنی هر نسل حصهٔ کسی را می‌برد که به توسط او به متوفیٰ می‌رسد. از این رو، اولاد پسر دو برابر اولاد دختر ارث می‌برند. در تقسیم بین افراد یک نسل، پسر دو برابر دختر می‌برد (نک‍: شهید ثانی، ۸/۱۰۲-۱۰۷؛ نیز *قانون مدنی*، مادهٔ ۹۱۲). ج ـ اولاد صلبی به اتفاق فرزندان پسر: از نظر فقیهان امامیه، هرگاه متوفیٰ اولاد داشته باشد، گرچه یک نفر، اولاد اولاد او ارث نمی‌برند و تفصیل بحث دربارهٔ این حالت از مختصات فقه اهل سنت خواهد بود: ۱. هرگاه میان اولاد صلبی یک یا چند ذکور موجود باشد، فرزندان پسر از ارث محروم خواهند بود؛ ۲. هرگاه اولاد صلبی عبارت از یک دختر باشد، نصف ترکه حق اوست. در این صورت فرزندان پسر متوفیٰ اگر ذکور محض یا ذکور و اناث با هم باشند، بقیهٔ ترکه را به تعصیب می‌برند و اگر اناث محض، یعنی یک یا چند دختر باشند، فقط $\frac{1}{6}$ (تکملة الثلثین، $\frac{2}{3} = \frac{1}{6} + \frac{1}{2}$) را خواهند برد که در صورت تعدد میان خود تقسیم می‌کنند؛ ۳. هرگاه اولاد صلبی دو یا چند دختر باشند، $\frac{2}{3}$ ترکه را می‌برند و در این حال هم فرزندان پسر متوفیٰ اگر ذکور محض یا ذکور و اناث باهم باشند، بقیه را از طریق تعصیب می‌برند و اگر اناث محض، باشند، مطلقاً چیزی نمی‌برند، زیرا وراثت آنان یا از طریق فرض است، یا از طریق تعصیب. در صورت اول چون دختران صلبی تمام دو ثلث را برده‌اند، چیزی از فرض باقی نمانده است و در صورت دوم به سبب اینکه اناث محض هستند و در درجهٔ خود ذکوری همراه ندارند که آنان را عصبه کند، از طریق تعصیب نیز چیزی نخواهند برد، ولی اگر در درجهٔ پایین‌تر ذکوری باشد (این برادر را «الاخ المبارک» می‌نامند)، آنان را عصبه کرده، به اتفاق همدیگر مازاد ترکه را (به قرار ذکور دو برابر اناث) می‌برند (نک‍: شیخ الاسلام، ۱/۲۶۸-۲۶۹).

۲. سهم الارث اصول:

الف ـ ارث پدر: ۱. هرگاه پدر متوفیٰ همراه با پسر یا پسرِ پسر متوفیٰ باشد، فقط از طریق فرض وارث است و همان $\frac{1}{6}$ ترکه را می‌برد (نک‍: بخش اقسام سهام)؛ ۲. هرگاه پدر همراه با پسر یا پسرِ پسر متوفیٰ نباشد، خواه خود تنها یا با وارث صاحب فرضی بجز دختر یا دختر پسر باشد، فقط از طریق قرابت یا تعصیب ارث می‌برد که در صورت اول تمام ترکه و در صورت دوم پس از وضع سهم صاحب فرض، بقیهٔ ترکه را خواهد برد. مثلاً اگر پدر فقط بـا مـادر متوفیٰ بـاشد، $\frac{1}{3}$ فـرض مادر است و بقیه ($\frac{2}{3}$) را پدر می‌برد و نیز اگر با زوج تنها، یا زوجهٔ تنها باشد، پس از وضع فرض هر یک، بقیهٔ ترکه به پدر می‌رسد؛ ۳. هرگاه پدر با یک یا چند دختر صلبی، یا با یک دختر صلبی و یک یا چند دختر پسر، یا اینکه با یک یا چند دختر پسر همراه باشد، در تمام این احوال هم به فرض و هم به قرابت، ارث می‌برد، بدین صورت که $\frac{1}{6}$ ترکه را از طریق فرض صاحب می‌شود و پس از تحویل سهم مقرر دختران که در صورت انفراد $\frac{1}{2}$ و در صورت تعدد $\frac{2}{3}$ است، بقیهٔ ترکه را از طریق تعصیب خواهد برد. بدیهی است که در مقررات ارث مربوط به فقه شیعه، مازاد سهم الارث پدر و دختر یا دختران متوفیٰ میان آنان به نسبت سهمشان تقسیم می‌شود (نک‍: صاحب جواهر، ۳۹/۱۱۲-۱۱۳؛ نیز *قانون مدنی*، مادهٔ ۹۰۸).

ب ـ ارث مادر: چنانکه در بحث «اقسام سهام» گفته شد، سهم مادر

هنگامی که متوفیٰ اولاد و اخوه نداشته باشد، $\frac{1}{3}$ و اگر اولاد و یا اخوه داشته باشد، $\frac{1}{6}$ است (محقق حلی، ۲۲/۴)، ولی هرگاه زوج یا زوجه با پدر و مادر همراه باشند، در مقررات فقه اهل سنت، سهم مادر از ثلث کل ترکه به ثلث آنچه پس از وضع فرض زوج یا زوجه باقی می‌ماند، تنزل خواهد کرد (نک: مسألۀ غراوین در همین مقاله).

ج ـ ارث اجداد: از نظر فقه شیعه جد و جده در طبقۀ دوم از وراث جای دارند؛ اگر جد یا جده تنها باشد، اعم از ابی یا امی تمام ترکه به او تعلق می‌گیرد. در صورت تعدد اجداد و جدات، اگر همه ابی باشند، ذکور دو برابر اناث می‌برند و اگر همه امی باشند، بین آنان بالسویه تقسیم می‌شود. اگر جد یا جدۀ ابی و جد یا جدۀ امی با هم باشند، ثلث ترکه به طرف امی می‌رسد و در صورت تعدد اجداد امی آن ثلث بین آنان بالسویه تقسیم می‌شود و $\frac{2}{3}$ دیگر به جد یا جدۀ ابی می‌رسد و در صورت تعدد سهم ذکور (از آن $\frac{2}{3}$)، دو برابر سهم اناث خواهد بود (نک: شهید ثانی، ۱۲۶/۸ـ۱۲۷؛ نیز *قانون مدنی*، مادۀ ۹۲۳).

در فقه اهل سنت پدر پدر (جد پدری) در نبودن پدر «جد وارث» نامیده می‌شود و حکم پدر را دارد، مگر در این موارد: ۱. پدر، برادر و خواهر متوفیٰ را حجب و از ارث محروم می‌کند، اما جد با برادر و خواهر ابوینی یا ابی به ترتیب «مقاسمه» متفقاً ارث می‌برند. گفتنی است که جد، در فقه اهل سنت، برادران و خواهران مادری (کلالۀ مادری) را حجب می‌کند، اما مطابق فقه امامیه، به آنان سهم مقررشان ($\frac{1}{6}$ در حالت انفراد و $\frac{1}{3}$ در حالت اجتماع) داده می‌شود و باقی مانده را به جد می‌دهند (طوسی، *الخلاف*، ۶۸/۲ ـ ۶۹؛ نیز شیخ الاسلام، ۲۶۱/۱). ۲. پدر، مادر خود را که جدۀ متوفیٰ است، از ارث محروم می‌کند، اما جد، جده را محروم نمی‌کند، زیرا اینان زوج و زوجه هستند و زوج، زوجه را حجب نمی‌کند. ۳. پدر، در دو مسألۀ غراوین موجب تنزل سهم مادر از ثلث کل ترکه به ثلث باقی از فرض زوج یا زوجه می‌شود، اما سهم جد در اجتماع با مادر متوفیٰ متحمل نقص می‌شود و مادر همچنان $\frac{1}{3}$ کل را می‌برد. گفتنی است که جد مادری در فقه اهل سنت از گروه ذوی الارحام شمرده می‌شود و فقط به هنگام نبودن صاحب فرض و معصِّب، می‌تواند ارث ببرد.

ارث جده در فقه اهل سنت: سهم الارث جده و نیز جدات وارثه $\frac{1}{6}$ ترکه است و این سهم هنگامی به مادرِ مادر داده می‌شود که خود مادر وجود نداشته باشد و نیز هنگامی به مادر پدر می‌رسد که خود پدر موجود نباشد. اگر این دو جده با هم اجتماع داشتند، همان $\frac{1}{6}$ به هر دو داده می‌شود.

۳. سهم‌الارث برادران و خواهران (کلاله): برادر و خواهر که فقها آنان را «اخوه و اخوات» می‌نامند، بر ۳ نوعند: ۱. تنی یا ابوینی، آنانکه با متوفیٰ از یک پدر و مادر باشند و «بنی الاعیان» نیز خوانده‌می‌شوند؛ ۲. پدری یا ابی، خواهر و برادری که با متوفیٰ از یک پدر بوده، و مادر جداگانه داشته باشند. اینان «بنی العلاة» نیز گفته می‌شوند؛ ۳. مادری یا امی، آنانکه فقط از سوی مادر منتسب به متوفیٰ باشند و پدرشان جدا باشد. اینان «بنی الاخیاف» نیز خوانده می‌شوند.

سهم الارث برادران و خواهران تنی و پدری همچون فرزندان است، بدین معنی که اگر در هر گروه وارث منحصر به یک یا چند ذکور باشد، تمام ترکه، و اگر منحصر به یک یا چند اناث باشد، $\frac{1}{2}$ یا $\frac{2}{3}$ ترکه را به ارث می‌برند و در صورت اختلاط، قاعدۀ «سهم برادر دو برابر خواهر» اجرا خواهد شد. فقه اهل سنت با شیعه در موارد یاد شده اختلافی ندارد. اینک به موارد خاصی که در فقه اهل سنت مطرح شده است، اشاره می‌شود:

الف ـ در مسألۀ معروف به مشرّکه، برادر تنی مانند برادر مادری ارث می‌برد و برادر پدری محروم می‌شود (قس: ابن قدامه، ۲۲/۷ـ۲۳؛ ابن هبیره، ۳۱۵/۲، که دو گروه از اهل سنت، با این مسأله مخالفند).

ب ـ هرگاه برادران و خواهران تنی با برادران و خواهران پدری اجتماع داشته باشند، ارث آنان مانند ارث اولاد صلبی به همراه اولاد پسر است، بدین سان: ۱. اگر در گروه تنی ذکوری موجود باشد، گروه پدری، اعم از ذکور و اناث از ارث محرومند. گفتنی است که در فقه شیعه در این حجب، اختلافی میان ذکور و اناث نیست. چنانکه در مادۀ ۹۱۸ *قانون مدنی* آمده است: «اگر میت اخوۀ ابوینی داشته باشد، اخوۀ ابی، ارث نمی‌برد...»؛ ۲. اما اگر در گروه تنی فقط یک خواهر باشد، $\frac{1}{2}$ ترکه را می‌برد. در این حال اگر در گروه پدری، ذکور، یا ذکور و اناث، با هم باشد، بقیۀ ماترک به آنان می‌رسد، اگر ذکوری نباشد و یک یا چند خواهر باشند، $\frac{1}{6}$ ماترک را به عنوان «تکملة الثلثین» تصاحب خواهند کرد؛ ۳. اگر گروه تنی شامل چند خواهر باشد، $\frac{2}{3}$ ترکه از طریق فرض به آنان می‌رسد و مابقی فقط در حالتی به گروه پدری می‌رسد که میان آنان برادری باشد (نک: عبدالله بن احمد، ۴۰۱؛ زحیلی، ۳۲۰/۸ـ۳۲۵؛ شیخ الاسلام، ۲۷۰/۱ـ۲۷۱). با توجه به مفاد مادۀ ۹۱۸ و دیگر مقررات *قانون مدنی*، در فقه شیعه مابقی سهم خواهر یا خواهران تنی به خود آنان «ردّ» می‌شود (نیز نک: شهید اول، ۲۵۷).

ارث برادر و خواهر مادری: اینان از گروه وارثانی به شمار می‌آیند که سهم آنان از سوی شارع تعیین، و مشخص شده است (نک: نساء/ ۱۲/۴). برادر و خواهر مادری اگر تنها یک نفر باشد، $\frac{1}{6}$ و اگر چند نفر باشند، چه همه ذکور، چه همه اناث و چه برخی ذکور و برخی اناث $\frac{1}{3}$ ماترک را از طریق فرض می‌برند که در میان آنان به تساوی، و بدون تفاوت میان سهم برادر و خواهر تقسیم می‌شود (نک: شهید اول، همانجا؛ نیز *قانون مدنی*، ماده‌های ۹۲۱، ۹۲۲).

با اینکه ظاهراً در نحوۀ تعیین سهم الارث بنی‌الاخیاف میان گروههای مختلف اعم از اهل سنت و شیعه اختلافی نیست، اما به مواردی اشاره می‌شود که در آنها تفاوتهایی به چشم می‌خورد: ۱. بر خلاف قاعدۀ تعصیب که یکی از مبانی سه گانۀ توارث در فقه اهل سنت است، برادر مادری با اینکه از سوی اناث (مادر) به متوفیٰ مربوط می‌شود، بازهم ارث می‌برد؛ ۲. برخلاف قواعد فقه شیعه، فرزندان مادر نیز می‌توانند موجب حجب نقصانی شده، سهم مادر را از $\frac{1}{3}$ به $\frac{1}{6}$ تقلیل

دهند؛ ۳. نیز اینان همراه مادر که واسطهٔ ارتباط آنان با متوفیٰ بوده است، ارث می‌برند. گفتنی است که اخوهٔ ابوینی و اخوهٔ ابی، هیچ کدام اخوهٔ امی را از ارث محروم نمی‌کنند (نک: *قانون مدنی*، مادهٔ ۹۱۸؛ نیز شهید اول، ۲۵۶).

۴. ارث اولاد اخوه: با توجه به اینکه در فقه امامیه، مسألهٔ جنسیت خویشاوندان چندان مورد توجه نیست و قاعدهٔ تعصیب رعایت نمی‌شود، مطابق مادهٔ ۹۲۵ *قانون مدنی*: اگر برای متوفیٰ در طبقهٔ دوم برادر و خواهری نباشد، اولاد اخوه قائم مقام آنان می‌شوند و با اجداد ارث می‌برند، در این صورت تقسیم ارث نسبت به اولاد اخوه بر حسب نسل به نسل به عمل می‌آید، یعنی هر نسل حصهٔ کسی را می‌برد که به واسطهٔ او به متوفیٰ می‌رسد. از این رو اولاد اخوهٔ ابوینی یا ابی تنها، حصهٔ اخوهٔ ابوینی یا ابی را می‌برند و به اولاد کلالهٔ امی، حصهٔ کلالهٔ امی خواهد رسید. در تقسیم سهم بین افراد یک نسل، اگر اولاد اخوهٔ ابوینی یا ابی تنها باشند، ذکور دو برابر اناث می‌برند و اگر از کلالهٔ امی باشند، بالسویه تقسیم می‌کنند (نیز نک: محقق حلی، ۲۹/۴).

در فقه اهل سنت به مقتضای قاعدهٔ تعصیب، اولاد خواهر وارث به شمار نمی‌آیند و در صورت لزوم از طریق قاعدهٔ ذوی‌الارحام ارث می‌برند. از این رو در مبحث «اولاد اخوه»، فقط «ارث پسران برادران» قابل طرح است و آن بر دو نوع است: پسران برادر ابوینی و پسران برادر ابی. ارث هر کدام از آنان چه در حال انفراد و چه در حال اجتماع، مانند ارث پدرانشان است، یعنی در صورت انفراد، یک یا چند نفر از آنان تمام ترکه یا بقیهٔ آن را، پس از تأدیهٔ سهم صاحبان فرض، می‌برند و در صورت اجتماع، پسر برادر ابوینی، پسر برادر ابی را حجب می‌کند.

از نظر قواعد علم فرایض اهل سنت، میان اولاد اخوه و پدرانشان تفاوتهایی وجود دارد: ۱. برادر در صورت تعدد، سهم الارث مادر را از $\frac{1}{3}$ به $\frac{1}{6}$ تنزل می‌دهد، ولی پسر برادر آن را تنزل نخواهد داد؛ ۲. برادر با وجود جد ارث می‌برد (جز در فقه حنفی، نک: دنبالهٔ مقاله)، اما پسر برادر با وجود جد متوفیٰ، ارث نخواهد برد، زیرا جد همراه برادر متوفیٰ از نظر سهم الارث بسان برادر است و چنانکه می‌دانیم، برادر، برادرزاده را حجب می‌کند و مانع ارث بردن وی می‌شود؛ ۳. برادر، خواهر خود را به صورت عصبه در می‌آورد، اما پسر برادر، خواهر خود را چون از ذوی‌الارحام است، به صورت عصبه در نخواهد آورد؛ ۴. در مسألهٔ «شرکه»، برادر ابوینی، چون مادرش با اولاد ام یکی است، شریک سهم الارث آنان می‌شود، ولی پسر برادر ابوینی چون مادرش (عروس) غیر از مادر اولاد ام است، شریک ارث آنان نخواهد شد؛ ۵. برادر ابوینی، برادر ابی را حجب می‌کند، اما پسر برادر ابوینی، او (برادر ابی) را حجب نخواهد کرد؛ ۶. برادر ابی پسر برادر ابوینی را حجب می‌کند، اما پسر برادر ابی، پسر برادر ابوینی را حجب نمی‌کند.

در پایان این بحث لازم است یادآوری شود که نقش عمو که در فقه شیعه جزو وراث طبقهٔ سوم به شمار می‌آید، از دیدگاه فقه اهل سنت، در نبودن برادر متوفیٰ، همچون برادر است، چه عموی تنی باشد و چه عموی پدری، اما باید توجه داشت که پسر برادر، عموی متوفیٰ را حجب می‌کند و این امر در فقه شیعه و اهل سنت یکسان است. گفتنی است که پسر عمو نیز در نبودن عمو نقش وی را بر عهده دارد، همچنانکه پسر برادر (تنی و پدری) در نبودن برادر.

۵. سهم الارث طبقهٔ سوم: اینان شامل عمو و عمه (خویشاوندان از سوی پدر) و دایی و خاله (وابستگان از سوی مادر)اند و هنگامی وارث به شمار می‌آیند که از دو طبقهٔ اول و دوم، خویشاوندی برای متوفیٰ برجای نمانده باشد (*قانون مدنی*، مادهٔ ۹۲۸؛ محقق حلی، ۳۰/۴). گفتنی است که از خویشاوندان یاد شده، فقط عمو و اولاد ذکور وی در فقه اهل سنت از طریق تعصیب وارث شناخته می‌شوند و دیگران همگی جزو ذوی الارحام به شمار می‌آیند.

روش تقسیم ارث در این طبقه مبتنی بر نوع ارتباط خویشاوند با متوفیٰ (از طریق ذکور یا اناث) و نحوهٔ ارتباط و خویشاوندی میان خود آنان است (تنی، پدری، مادری). مثلاً اگر متوفیٰ چند عمو یا دایی «تنی» برجای نهاده باشد، عموها و داییهای «پدری» ارث نمی‌برند، در صورت نبودن عموها و داییهای تنی، ارث به اینان (پدری) می‌رسد (نک: همانجا؛ *قانون مدنی*، مادهٔ ۹۳۰)، یا اگر عمو و عمه با هم باشند، در صورتی که همگی مادری باشند، ترکه را بالسویه تقسیم می‌کنند، اما اگر همه تنی یا پدری باشند، ذکور دو برابر اناث می‌برند (نک: محقق حلی، همانجا؛ *قانون مدنی*، مادهٔ ۹۳۱).

اگر بازماندگان چند نفر دایی و چند نفر خاله با هم باشند، ترکه میان آنان به تساوی تقسیم می‌شود (چون ارتباط آنان با متوفیٰ از طریق اناث است، چنانکه گذشت برادر و خواهر «مادری» نیز این حکم را دارند)، خواه همه تنی، خواه همگی پدری و خواه همه مادری باشند (نک: محقق حلی، ۳۱/۴؛ *قانون مدنی*، مادهٔ ۹۳۳). همراه بودن بازماندگان طبقهٔ سوم از گروههای تنی، پدری و مادری همان حکم را دارد که دربارهٔ خواهر و برادر گفته شد، چه اینان در انتساب به متوفیٰ جای آنان را گرفته‌اند: اگر مادری و منفرد باشند، $\frac{1}{6}$ و در حالت تعدد، $\frac{1}{3}$ که مابقی به تنی یا پدری می‌رسد (نک: محقق حلی، همانجا؛ *قانون مدنی*، ماده‌های ۹۳۲، ۹۳۴).

به همراه بودن دو گروه عمه و عمو از یک سو با دایی و خاله از سوی دیگر ترکیبی از حالات مختلف را پدید می‌آورد. بدین‌سان که ابتدا $\frac{1}{3}$ ترکه به گروه «دایی و خاله» می‌رسد و $\frac{2}{3}$ آن سهم گروه «عمو و عمه» خواهد بود. تقسیم $\frac{1}{3}$ در گروه نخست به تساوی است (سهم دایی برابر با سهم خاله)، اما اگر میان آنان یک نفر «مادری» باشد (اعم از دایی یا خاله)، $\frac{1}{6}$ از $\frac{1}{3}$ به او می‌رسد و اگر متعدد باشند (مادری)، $\frac{1}{3}$ از $\frac{1}{3}$ سهم آنان خواهد بود که در صورت اخیر به تساوی میان آنان تقسیم می‌شود. در تقسیم $\frac{2}{3}$ ترکه میان گروه دوم (عمو و عمه)، سهم برادر دو برابر خواهر خواهد بود. نیز اگر میان آنان یک نفر «مادری» باشد، $\frac{1}{6}$ از $\frac{2}{3}$ به او می‌رسد و اگر چند نفر باشند، $\frac{1}{3}$ از $\frac{2}{3}$ را خواهند برد و در صورت اخیر

به تساوی میان آنان تقسیم می‌شود (نک: محقق حلی، ۳۲/۴؛ *قانون مدنی*، مادۀ ۹۳۵).

در اینجا حالتی خاص و استثنایی در فقه امامیه وجود دارد: با بودن عمو، عمه، دایی و خاله، فرزندان آنان ارث نمی‌برند، مگر درصورت انحصار وراث به یک پسر عموی تنی و یک عموی پدری که فقط در این‌صورت پسر عمو، عمو را از ارث محروم می‌کند، اما اگر با پسر عموی تنی، دایی یا خاله باشد و یا عموها چند نفر باشند (هرچند پدری)، پسر عمو ارث نمی‌برد (نک: *قانون مدنی*، مادۀ ۹۳۶؛ نیز نک: سیوری، *نضد...*، ۴۴۹-۴۵۰).

گفتنی است که در حالتی خاص نیز برادرزادۀ پدری را بر عموی تنی مقدم دانسته‌اند. البته روشن است که همواره برادر زادۀ تنی بر عموی تنی مقدم بوده است. همچنین فرزندان خواهر تنی بر فرزندان برادر پدری (که در مذهب اهل سنت معصب به‌شمار می‌آیند) مقدمند و آنان را حجب می‌کنند (طوسی، *النهایة*، ۶۷۰/۲؛ نیز نک: کلینی، ۷۶/۷).

ذوی‌الارحام در فقه اهل سنت: چنانکه در مبحث اقسام وارث گفته شد، ذوی‌الارحام خویشاوندانی هستند که نه صاحب فرضند و نه در گروه عصبه جای دارند و نیز چنانکه دیدیم، پیش از اسلام فقط خویشاوندان پدری حق قصاص داشتند و ملزم به پرداخت خون‌بها بودند و به تبع آن وارث شناخته می‌شدند. پس از نزول آیات مربوط به ارث در *قرآن* کریم، وارث از غیروارث در اسلام شناخته شد. از آنجا که ارتباطات انسانی گسترده‌تر از آن است که ذکر جزئیات آن الزاماً در آیات قرآنی آورده شود، مدتها بحث فقهای صدر اسلام در شناختن انواع وارث بود که سرانجام تقسیماتی پدید آمد. از جملۀ بحثها مسألۀ وارث بودن یا نبودن «دایی» بوده است. برخی از آنان مقصود از آیۀ «وَأُولوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلیٰ بِبَعْضٍ فی کِتابِ اللّٰهِ» (احزاب/۶/۳۳) را به سبب قید عبارت «فی کتاب الله»، خویشاوندانی می‌دانستند که در آیات مواریث از آنان نام برده شده است. سرانجام با توسل به حدیث «الخال وارث من لاوارث له یعقل عنه ویرثه» (نک: ابوداوود، ۱۲۳/۳؛ احمد بن حنبل، ۴۶/۱)، وارث بودن دایی و به تبع وی ذوی‌الارحام به رسمیت شناخته شد (نک: ابن رشد، ۲۸۴/۲؛ نیز جعفری، *ارث*، ۹۲/۲-۱۱۱؛ شیخ‌الاسلام، ۲۳۷-۲۴۱).

۶. ارث جد و اخوه: برخی از فقیهان اهل سنت جد، یعنی پدر پدر را به منزلۀ پدر دانسته، و احکام مربوط به پدر را دربارۀ وی نیز نافذ شمرده‌اند، مثلاً جد در اجتماع با پسر متوفیٰ، همچون پدر $\frac{1}{6}$ سهم دارد، از این‌رو، معتقدند که در اجتماع با اخوه و اخوات باید آنان را حجب کند (نک: قدوری، ۲۹۳). در مقابل برخی (مالکیان، شافعیان و حنبلیان) بر این باورند که قرابت جد نسبت به متوفیٰ ضعیف‌تر از قرابت اخوۀ ابوینی و ابی است و نمی‌تواند آنان را حجب کند، زیرا برادر پسر پدر است و جد، پدر پدر، البته پسر پدر نزدیک‌تر به متوفیٰ است تا پدر پدر (نک: شیخ‌الاسلام، ۲۶۳/۱).

در فقه اهل سنت، جد از وارثانی است که هم به فرض ارث می‌برد و هم به تعصیب (قس: *قانون مدنی*، مادۀ ۸۹۷)، یعنی از نظر ابوت در حکم پدر، و از حیث قرابت مساوی برادر است. از این‌رو در اجتماع با اخوه ممکن است سهم‌الارث وی یا از طریق فرض مانند پدر، یا از طریق تعصیب مانند برادر داده شود، اما برای رعایت مقام ابوت و پیری و ناتوانی او مقرر شده است که هر کدام از این دو طریق بیشتر به نفع جد باشد، از همان طریق ارث او مشخص شود. میزان فرض جد در حالتی که وراث منحصر به جد و اخوه باشند، حداقل $\frac{1}{3}$ ترکه، و اگر بجز آنان، وارث صاحب فرضی موجود باشد، دست‌کم $\frac{1}{6}$ خواهد بود، بدین‌سان:

الف ـ اگر وراث فقط جد و اخوه باشند و وارث صاحب فرضی با آنان نباشد، با توجه به عدۀ وارثان باید بررسی شود که از تخصیص $\frac{1}{3}$ کل ترکه به جد یا شریک قرار دادن وی در تقسیم ترکه مانند یکی از برادران (مقاسمه)، کدام یک بیشتر به نفع اوست. در هر صورت پس از تعیین و کنار گذاشتن سهم جد، مابقی میان اخوه تقسیم می‌شود.

ب ـ هرگاه وارثان بجز جد و اخوه، از صاحبان فرض (همچون دختر، دختر پسر، مادر، جدات، زن یا شوهر) نیز همراه آنان باشند، سهم‌الارث جد بر مبنای $\frac{1}{6}$ ترکه یا ثلث آنچه پس از وضع فروض بر جای می‌ماند، یا ترتیب مقاسمه، هرکدام که بیشتر به نفع او باشد، مشخص خواهد شد.

در مسألۀ جد و اخوه، گاهی از صاحبان فرض همان $\frac{1}{6}$ متعلق به جد باقی می‌ماند و گاهی مقدار باقی مانده کمتر از آن است و گاه اصلاً برای جد چیزی نمی‌ماند که در موارد اخیر از طریق قاعدۀ عول عمل می‌کنند.

مطابق احکام فقه شیعه هرگاه متوفیٰ، اجداد (اعم از جد و جده، نیز پدری یا مادری) و خواهر و برادر با هم داشته باشد، $\frac{2}{3}$ ترکه به وارثانی می‌رسد که خویشاوند پدری باشند و در تقسیم آن سهم ذکور دو برابر اناث خواهد بود و $\frac{1}{3}$ ترکه به وارثانی می‌رسد که از سوی مادر خویشاوندی دارند که میان خود به تساوی قسمت می‌کنند. بر خلاف فقه اهل سنت، در اینجا جد پدری، حاجب خویش مادری (برادر و خواهر) نیست و آنان در حالت انفراد $\frac{1}{6}$ و در حالت اجتماع $\frac{1}{3}$ ترکه را به ارث می‌برند (نک: محقق حلی، ۲۶/۴؛ *قانون مدنی*، مادۀ ۹۲۴). نیز بر خلاف فقه اهل سنت که جد، حاجب فرزندان اخوه است، در اینجا هنگامی که متوفیٰ برادر و خواهری نداشته باشد، اولاد آنان قائم‌مقام اخوه می‌شوند و با رعایت نسل و جانشینی به همراه جد ارث می‌برند (نک: محقق حلی، ۲۹/۴-۳۰؛ *قانون مدنی*، ماده‌های ۹۲۵، ۹۲۶). گفتنی است که در مقررات تقسیم ارث شیعه همواره «متقربین به مادر هم اعم از اجداد یا کلاله فرض خود را از اصل ترکه می‌برند» و برخلاف قاعدۀ عول، «هرگاه به واسطۀ ورود زوج یا زوجه نقصی موجود گردد، نقص بر کلالۀ ابوینی یا ابی یا بر اجداد ابی وارد می‌شود» (نک: محقق حلی، ۲۷/۴؛ *قانون مدنی*، مادۀ ۹۲۷).

۷. ارث زوج و زوجه:

الف ـ زوج در نکاح دائم از همسر متوفای خود ارث می‌برد (نک: شهید اول، ۲۶۴؛ *قانون مدنی*، مادۀ ۹۴۰). سهم‌الارث زوج از دارایی

همسر در صورت وجود فرزند برای متوفیٰ $\frac{1}{4}$ از کل دارایی وی است (نک: نساء/۱۲/۴). درصورت نبودن فرزند برای متوفیٰ، $\frac{1}{2}$ ماترک وی به زوج می‌رسد. گفتنی است که دربارهٔ ارث زوج میان گروههای مختلف اختلافی به چشم نمی‌خورد، مگر در حالتی که متوفیٰ بجز زوج وارث دیگری نداشته باشد که شیعه معتقد است $\frac{1}{2}$ بر جای مانده از ماترک نیز به خود او داده می‌شود (نک: *قانون مدنی*، مادهٔ ۹۴۹؛ طوسی، *النهایة*، ۶۵۷/۲ ـ ۶۵۸). در عین‌حال قانون مدنی مصر، در مادهٔ ۳۰ قانون ارث مقرر داشته است که در صورت نبودن وارث دیگر باقی ترکه به زوج یا زوجه تعلق می‌گیرد (نیز نک: زحیلی، ۳۶۰/۸ـ۳۶۱، که به مادهٔ ۲۸۸ قانون مدنی سوریه اشاره دارد).

ب ـ دربارهٔ ارث بردن زوجه از زوج مسائل دقیق‌تر و مفصل‌تری از سوی فقها مطرح شده است. این دقتها از آنجا ناشی می‌شود که معمولاً ثروت خانواده بیشتر در اختیار مردها بوده است و نیز آنانند که می‌توانستند شمار همسران خود را به ۴ برسانند. بدین ترتیب احتمال ازدواجهای صوری و مصلحتی و گاه تحمیلی می‌توانسته است به قصد اضرار به وراث در اواخر عمر مردان پیش آید. از این رو، توجه به چند نکته که اختصاراً یاد می‌شود، ضروری شمرده شده است:

۱. شرط وجود علقهٔ زوجیت: با آنکه نکاح صحیح از سوی فقها برای اثبات زوجیت کافی دانسته شده است، اما صحت نکاح مرد مریض (منجر به فوت) از جهات گوناگون بررسی شده و مخالفان و موافقانی داشته است (نک: صاحب جواهر، ۲۲۰/۳۹ به بعد؛ نیز *قانون مدنی*، مادهٔ ۹۵۴).

۲. شرط بقای رابطهٔ زوجیت تا زمان فوت: با اینکه جدایی بر اثر طلاق، زوجیت میان دو نفر را لغو می‌کند، اما برای زوجهٔ مطلقه در طلاق رجعی حق ارث قائل شده‌اند و از این نظر اختلافی میان فقه شیعه و اهل سنت وجود ندارد. چنانکه در مادهٔ ۹۴۳ *قانون مدنی* آمده است: «... هر یک از آنها که قبل از انقضای عده بمیرد، دیگری از او ارث می‌برد، لیکن اگر فوت یکی از آنها بعد از انقضای عده بوده، و یا طلاق بائن باشد، از یکدیگر ارث نمی‌برند» (نیز نک: صاحب جواهر، ۱۹۶/۳۹ به بعد). بیمار بودن زوج به هنگام طلاق از موارد خاصی است که زمان برخورداری از ارث را برای زوجه تا مدت یک سال تمدید می‌کند. این امر تابع دو شرط است: الف ـ فوت در دوران همان بیماری باشد که در آن طلاق صورت گرفته است؛ ب ـ ازدواج نکردن زوجهٔ مطلقه در این مدت (نک: همو، ۱۹۷/۳۹؛ *قانون مدنی*، مادهٔ ۹۴۴).

فقهای اهل سنت آراء و اقوال گوناگونی را در این باب بیان داشته‌اند. مثلاً ابوحنیفه دوران برخورداری از ارث را به مدت عدهٔ طلاق، هرچند بائن، محدود کرده است. شافعی در یکی از اقوالش مخالف ارث بردن زوجه در طلاق بائن است، ولی در قول دیگری مدت برخورداری از ارث را تا ازدواج مجدد زوجهٔ مطلقه، حتیٰ پس از انقضای عده دانسته است. در حالی که مالک عقیده دارد حتیٰ اگر زن، همسر جدیدی نیز اختیار کند، باز از ارث شوهری که در حال بیماری او را طلاق داده است، برخوردار خواهد بود (نک: ابن هبیره، ۳۵۲/۲).

۳. شرط دائمی بودن نکاح: از آنجا که نکاح منقطع یا «متعه» و مشروعیت آن از مختصات فقه شیعه است، شرط دائمی بودن نکاح نیز برای بهره‌مندی زوجه از ارث همسر، مربوط به فقه شیعه خواهد بود. با اینکه فقهای شیعه درگذشته‌های دور و نزدیک نسبت به امکان ارث بردن مشروط زوجه در ازدواج موقت‌گاه نظریات مساعدی ابراز داشته‌اند (مثلاً نک: طوسی، *النهایة*، ۵۰۱/۲)، اما نظر مشهور مخالف آن است و *قانون مدنی* نیز در مادهٔ ۹۴۰ از نظر مشهور پیروی کرده است (نیز نک: مادهٔ ۱۰۷۷).

۴. شرط عدم ممنوعیت زوجه از ارث: برای محرومیت زوجه از ارث ۳ عامل برشمرده‌اند: کفر، قتل و لعان. کفر و قتل از عواملی است که اختصاص به زوجه ندارد. در حالت تحقق لعان، یعنی اسناد زنا از سوی زوج به زوجه و یا نفی انتساب فرزندی که ملحق به فراش اوست، عقد نکاح فسخ می‌شود. با از بین رفتن آثار زوجیت، توارث هم میان آنان برداشته می‌شود (نک: شهیدثانی، ۲۵/۸ به بعد؛ *قانون مدنی*، مادهٔ ۸۸۲).

تعیین سهم‌الارث زوجه: اگر زوجه تنها همسر شوهر متوفای خود باشد، در بودن فرزند برای شوهر، $\frac{1}{8}$، و در غیر این صورت $\frac{1}{4}$ از ماترک را با شرایطی که ذکر آن خواهد آمد، به خود اختصاص می‌دهد. درصورتی که متوفیٰ بیش از یک همسر داشته باشد، آنان در سهم الارث به تساوی شریک خواهند بود. با اینکه مرد مجاز نیست در یک زمان، بیش از ۴ زن دائمی داشته باشد، اما ممکن است بیش از ۴ زن در سهم‌الارث وی شریک شوند و آن هنگامی پیش می‌آید که مرد ۴ زن دائم داشته باشد و یکی یا هر ۴ همسر خود را در دوران بیماری منجر به مرگ خود طلاق دهد. با توجه به آنچه گذشت، این ۴ تن تا یک سال درصورت فوت همسر خود، حق ارث دارند. اگر در این مدت (دوران بیماری منجر به فوت)، مرد با کسان دیگری ازدواج کند و آنان نیز شرایط همسر دائمی را داشته باشند، در سهم‌الارث شریک خواهند بود. در این صورت همهٔ همسران سابق و فعلی می‌توانند در سهم‌الارث همسر متوفای خود شریک شوند.

اموال موضوع ارث زوجه: برخلاف دیگر وارثان که به فرض یا قرابت سهمی از جمیع اموال، حقوق و ترکهٔ متوفیٰ را به ارث می‌برند، فقه شیعه برای زوجه از نظر اموال محدودیتهایی قائل شده است. *قانون مدنی*، سهم زوجه را از اموال شوهر بدین‌صورت مشخص کرده است: ۱. از اموال منقول از هر قبیل که باشد، ۲. از ابنیه و اشجار: «زوجه از قیمت ابنیه و اشجار ارث می‌برد، نه از عین آنها و طریقهٔ تقویم آن است که ابنیه و اشجار با فرض استحقاق بقا در زمین، بدون اجرت تقویم می‌گردد» (نک: مادهٔ ۹۴۷). هرگاه ورثه از ادای قیمت ابنیه و اشجار امتناع کنند، زن می‌تواند حق خود را از عین آنها استیفا نماید (نک: ماده‌های ۹۴۶، ۹۴۸). برخی از فقها معتقدند که روش یاد شده در حالتی است که زوجه فرزندی از شوهر متوفای خود نداشته باشد وگرنه

همچون دیگر وارثان خواهد بود (نک: طوسی، *النهایة*، ۶۵۹/۲؛ نیز صاحب جواهر، ۲۰۷/۳۹ به بعد).

مسائل و مباحث خاص:

الف ـ تصحیح مسأله : ارزش کالا، حقوق و اموالی که از متوفیٰ برجای می‌ماند، همواره در حال نوسان است. از این‌رو تا مالی به عنوان «سهم» به دست ورثه برسد، بارها تغییر ارزش می‌دهد. بدین‌سبب سهم وارثان را به‌صورت نسبی محاسبه می‌کنند تا در هر حال نسبت به همدیگر و نیز در برابر کل ماترک ارزش ثابتی داشته باشد.

با توجه به کسرهای ششگانهٔ فرایض، به هنگام تعیین سهم‌الارث هرکدام از وارثان، مخرج مشترکهایی که پدید می‌آید، مشخص و ثابت است. اما هنگامی که باقی ماندهٔ ماترک دوباره میان وراث تقسیم می‌شود، مخرجهای جدیدی پدید می‌آورد. از این‌رو غالباً دیده می‌شود که اموال غیرمنقول مانند خانه به‌صورت مشاع سهم‌الارث واقع می‌شود و قابل تقسیم از نظر ظاهر نیست، بلکه پس از تعیین بها یا به هنگام فروش است که می‌توان ارزش آنها را قسمت کرد (نک: *قانون مدنی*، ماده‌های ۸۰۸-۸۲۴).

برای تعیین مخرج مشترک، علمای آشنا به فرایض به عملی متوسل می‌شدند که آن را تصحیح مسأله نامیده‌اند. تصحیح مسأله از مواردی است که در فرایض به دقت علم حساب بیشتر متکی است. بدین معنی که پس از مشخص شدن حکم فقهی در تعیین سهم هر یک از وارثان، چه بسا پیش می‌آید که در سهمی (یکی از فرضهای ششگانه) چند نفر با هم شریک باشند. از آنجا که در حالت مشارکت مشاع، سهم هر شریکی باید مشخص باشد، تعیین این «سهم مشخص مشاع» از اهمیت خاصی برخوردار است.

تصحیح مسأله بر دو نوع است: اصل و عول. ۱. اصل مسأله که تقریباً در فقه شیعه و اهل سنت یکسان است، چندان پیچیدگی ندارد. در اصطلاح فرایض مخرج مشترک کسرهایی را که صورتهای آنها، سهم مشاع هرکدام از وارثان را مشخص می‌کند، اصل مسأله می‌نامند. برای تعیین «اصل» هر مسأله‌ای ابتدا کسرهای مسأله را در نظر می‌گیرند. آنگاه با توجه به عدد مخرجها ۴ حالت پدید می‌آید: متماثل، متداخل، متوافق و متباین. در هر کدام از این حالات با توجه به قواعد ریاضی، مخرج مشترک (اصل مسأله) را معین می‌کنند. مثلاً اگر وارثان یک زوجه و دو برادر متوفیٰ باشند، اصل مسأله بدین ترتیب محاسبه می‌شود: سهم زوجه $\frac{۱}{۴}$ است. پس برای دو برادر $\frac{۳}{۴}$ باقی می‌ماند. از این‌رو اصل مسأله ۴ است. برای تقسیم $\frac{۳}{۴}$ میان دو نفر صورت و مخرج در ۲ ضرب می‌شود $\frac{۳}{۴} \times \frac{۲}{۲} = \frac{۶}{۸}$ و از آنجا عدد ۸ به عنوان تصحیح اصل مسأله به دست می‌آید و سهم زوجه نیز با کسر $\frac{۱}{۴} \times \frac{۲}{۲} = \frac{۲}{۸}$ مشخص خواهد شد. حال با توجه به ماهیت ترکه در این مسأله، اعم از منقول و غیرمنقول، منافع احتمالی و مخارج نگهداری آن، همواره با میزان ۸ سنجیده می‌شود. ۲. تصحیح مسأله در حالت «عول»: چنانکه اشاره شد، در حالت عول که مجموع صورتهای کسر (نمایانندهٔ سهمها) از مخرج (نمایانندهٔ کل ماترک) بیشتر است، از عدد مخرج چشم‌پوشی کرده، مجموع صورتها را به عنوان مخرج مشترک جدید و هر یک از صورتها را به عنوان صورت (برای کسرهای جدید) می‌پذیرند. در این هنگام «اصل» مسأله همان مخرج مشترک جدید خواهد بود. از این لحظه به بعد برای تصحیح مسأله به همان روش پیشین عمل می‌کنند. روشن است که این روش در عمل مشکلاتی پدید می‌آورد. مثلاً اگر وارثان شامل شوهر و ۵ خواهر تنی (یا پدری) باشند، سهم شوهر در نبودن فرزند $\frac{۱}{۲}$ و سهم خواهران $\frac{۲}{۳}$ است. پس $\frac{۱}{۲} + \frac{۲}{۳} = \frac{۳+۴}{۶}$ و پس از تصحیح، سهم شوهر و ۵ خواهر به صورت $\frac{۳}{۷}$ و $\frac{۴}{۷}$ معین می‌شود، اما چون $\frac{۴}{۷}$ کل ماترک که سهم خواهران است، باید میان ۵ نفر قسمت شود، صورت و مخرجها را در ۵ ضرب می‌کنند $\frac{۴}{۷} \times \frac{۵}{۵} = \frac{۲۰}{۳۵}$. با تقسیم این نسبت به ۵، سهم هر خواهر مشخص می‌شود، یعنی $\frac{۲۰}{۳۵} : ۵ = \frac{۴}{۳۵}$ و سهم شوهر $\frac{۳}{۷} \times \frac{۵}{۵} = \frac{۱۵}{۳۵}$ خواهد بود (نک: ابن جُزی، ۲۶۱-۲۶۲؛ شیخ‌الاسلام، ۲۸۲/۱-۲۸۵؛ زحیلی، ۳۶۶/۸-۳۷۶).

ب ـ مناسخات : مناسخه در اصطلاح علم فرایض به حالتی گفته می‌شود که یکی از وارثان پیش از تقسیم ارث درگذرد و بخواهند، دو میراث را همزمان و با هم میان بقیهٔ وارثان قسمت کنند. به هنگام فوت یکی از وارثان دو حالت متفاوت ممکن است پیش بیاید:

۱. وارثان متوفای دوم همان وارثان متوفای نخستین باشند. یکسان بودن وارثان جدید، مسألهٔ استحقاق را پیش می‌آورد. بدین‌معنی که وارثان متوفای دوم ممکن است همان استحقاق ارث از متوفای نخستین را داشته باشند و یا جز آن باشد: الف ـ در حالت نخستین مثل این است که متوفای دوم اصلاً وجود نداشته است، از این‌رو، همهٔ میراث میان وارثان به نسبت استحقاقشان تقسیم می‌شود. مثال: پدری فوت شده، ۳ پسر و یک دختر برجای مانده‌اند. اگر یکی از پسرها پیش از تقسیم ارث پدری درگذرد و بجز دو برادر و یک خواهر، وارثی نداشته باشد، مثل این است که از اول وارثان متوفای نخستین همان دو پسر و یک دختر بوده‌اند. ب ـ در حالت دوم وارثان متوفای دوم همان وارثان متوفای نخستین به‌شمار می‌آیند، اما میزان استحقاقشان از متوفای دوم با میزان استحقاق آنان از متوفای نخستین متفاوت باشد. مثال: مادری درگذشته و از او ۴ پسر ــ دو تن از یک پدر، و دو تن از پدر دیگر ــ برجای مانده‌اند. حال اگر یکی از پسرها فوت شود و بجز ۳ برادر وارث دیگری نداشته باشد، استحقاق آنان متفاوت خواهد بود. بدین‌معنی که متوفیٰ دو برادر مادری با استحقاق $\frac{۱}{۳}$ ماترک برای هر دو نفرشان، و یک برادر تنی با استحقاق مابقی میراث ($\frac{۲}{۳}$) خواهد داشت.

۲. متوفای دوم بجز وارثان متوفای نخستین، وارثان دیگری نیز داشته باشد. بدین‌سان که شخص یا اشخاصی باشند که با متوفای نخستین قرابت خاصه نداشته، اما با متوفای دوم رابطهٔ زناشویی یا خویشاوندی داشته باشند، یا در میان وارثان متوفای دوم شخص یا اشخاصی باشند که یک یا چند تن از وارثان متوفای نخستین را حجب کنند و مانع ارث بردنشان شوند. مثال: مردی فوت شده است، پدر، زن

و دختری از وی برجای مانده‌اند. حال اگر پیش از تقسیم ارث، زن نیز فوت شود و از وی یک پسر (از همسری دیگر) و یک دختر برجای بماند، این دو تن در $\frac{3}{24}=(\frac{2}{3}+\frac{1}{3})\times\frac{1}{8}$ سهم مادر از شوهر متوفای خود شریک خواهند بود.

روشن است که از $\frac{1}{24}$ از میراث متوفای نخستین (مرد)، بر سهم‌الارث دختر وی، از طریق فوت مادر افزوده می‌شود. در مثالی که گذشت، $\frac{3}{24}$ (سهم زن) برای تقسیم میان یک پسر و یک دختر نیاز به تصحیح نداشت، اما چه بسا حالتی پدید می‌آید که جز از راه تصحیح، سهم وراث را نمی‌توان تعیین کرد. مثال: زنی فوت شده و دو برادر مادری ($\frac{1}{3}$)، دو برادر پدری (بقیهٔ میراث) و شوهر ($\frac{1}{2}$) برجای مانده است: $\frac{5}{6}=\frac{1}{2}+\frac{1}{3}$. حال اگر شوهر پیش از تقسیم ارث بمیرد و از وی یک پسر و دو دختر (از همسری دیگر) برجای بماند، سهم او ($\frac{3}{6}$) را باید میان فرزندان وی ($\frac{4}{4}=\frac{2}{4}+\frac{1}{4}+\frac{1}{4}$) طوری قسمت کرد که سهم هر کدام از میراث نخستین (نامادری از طریق پدر) روشن باشد: $\frac{12}{24}=\frac{4}{4}\times\frac{3}{6}$، بدین ترتیب ۲۴ عددی است که مسأله را تصحیح می‌کند (نک: محقق حلی، ۶۰/۴-۶۲؛ ابن قدامه، ۴۱/۷ به بعد؛ شیخ‌الاسلام، ۲۸۵/۱-۲۸۹؛ زحیلی، ۴۳۳/۸-۴۳۹).

ج ـ دو مسألهٔ «غراوین»: از مهم‌ترین مسائلی هستند که نه تنها اختلاف روش میان فقهای شیعه و اهل سنت را نمایان می‌کنند، ناهماهنگی بسیاری نیز با قواعد تقسیم به نسبت در ریاضیات دارند (نک: ابن فرحون، ۳۳۰). البته این مشکل از آنجا پدید آمده است که خواسته‌اند دو قاعدهٔ شرعی را همزمان مراعات کنند. یکی از آن دو، قاعدهٔ تعیین سهم مادر است در حالی که متوفیٰ فرزند نداشته باشد، یعنی $\frac{1}{3}$ (نک: نساء/۴/۱۱). قاعدهٔ دوم که ارتباط مستقیمی با پدر و مادر ندارد، دو برابر بودن سهم وارثان ذکور نسبت به اناث است. این قاعده هم از آیهٔ ۱۱ سورهٔ نساء گرفته شده است (نیز نک: ابن فرحون، همانجا). در اینجا به دو نمونه از این ناهماهنگیها اشاره می‌شود: ۱. مردی فوت شده و از وی زن، پدر و مادر برجای مانده‌اند. سهم زن به سبب نبودن فرزند $\frac{1}{4}$ است که مطابق معمول در آغاز تقسیم ارث کنار گذارده می‌شود. اکنون که $\frac{3}{4}$ ماترک برجای مانده، سهم مادر را که $\frac{1}{3}$ است، اگر از کل ماترک بردارند ($\frac{7}{12}=\frac{1}{3}+\frac{1}{4}$)، برای پدر $\frac{5}{12}$ می‌ماند که دو برابر سهم مادر ($\frac{4}{12}$) نیست. پس باید قاعدهٔ تقسیم به نسبت را نادیده گرفت و در قواعد فقه اهل سنت، آن سهم را از باقی مانده برداشت ($\frac{1}{4}=\frac{1}{3}\times\frac{3}{4}$). در این صورت به پدر $\frac{1}{2}$ که دو برابر سهم مادر است، می‌رسد؛ ۲. زنی فوت شده و از وی شوهر، پدر و مادر برجای مانده‌اند. سهم شوهر به سبب نبودن فرزند $\frac{1}{2}$ است. باز مطابق معمول سهم وی کنار گذارده می‌شود. اکنون که $\frac{1}{2}$ ماترک برجای مانده، سهم مادر را که $\frac{1}{3}$ است، اگر از کل ماترک بردارند ($\frac{5}{6}=\frac{1}{3}+\frac{1}{2}$)، برای پدر $\frac{1}{6}$ می‌ماند که نه تنها دو برابر سهم مادر ($\frac{2}{6}$) نیست، بلکه نصف آن است. باز قاعدهٔ تقسیم به نسبت را باید نادیده گرفت و مطابق قواعد اهل سنت آن سهم را از باقی مانده برداشت ($\frac{1}{6}=\frac{1}{3}\times\frac{1}{2}$). در این صورت به پدر $\frac{2}{6}$ می‌رسد که دو برابر سهم مادر است (نک: ابن ابی زید، ۳۴۶/۲-۳۴۷؛ ابن هبیره، ۳۰۷/۲؛ زحیلی، ۳۴۱/۸-۳۴۲؛ نیز نک: طوسی، *الخلاف*، ۴۴/۲-۴۵).

د ـ حبوه: اگر متوفیٰ دو فرزند به جای بگذارد و یکی بزرگ‌تر از آن دیگری باشد، جامه و انگشتری و شمشیر و مصحف متوفیٰ از آن فرزند بزرگ‌تر است و بر اوست که روزه و نماز فوت شده از پدر را قضا کند (طوسی، *النهایة*، ۶۵۰/۲-۶۵۱). این حکم مختص فقه امامیه است و مستند آن روایات فراوانی است که بر این حکم دلالت دارد (نک: محقق حلی، ۲۵/۴). *قانون مدنی* در مادهٔ ۹۱۵، بدون اینکه به «پدر» اشاره کند، لفظ «میت» را به کار برده است. در صورتی که حبوه مربوط به مالی است که از «پدر» به فرزند ذکور صلبی که از وی بزرگ‌تر نباشد، به عنوان ارث می‌رسد و «از حصهٔ او از این حیث چیزی کسر نمی‌شود» (نک: جعفری، *ارث*، ۱۶۳/۱-۱۷۰؛ قس: شیخ‌الاسلام، ۳۰۴/۱).

هـ ـ طعمه: چنانکه گذشت، با زنده بودن پدرومادر متوفیٰ، به اجداد (جد و جده) او که در طبقهٔ پایین‌تری هستند، ارث نمی‌رسد، اما اگر سهم پدر یا مادر بیشتر از $\frac{1}{6}$ باشد (متوفیٰ فرزند نداشته باشد)، مستحب است که به اندازهٔ $\frac{1}{6}$ همهٔ ترکه از سهم پدر و مادر به جد یا جده و یا هر دو «اطعام» شود (محقق حلی، ۲۵/۴-۲۶؛ جعفری، همان، ۱۷۰/۱؛ قس: شیخ‌الاسلام، ۲۳۰/۱). روشن است که «طعمه»، ارث به‌شمار نمی‌آید (مثلاً نک: طوسی، همان، ۶۴۸/۲).

در فقه اهل سنت، در حالتی خاص که وارثان شامل دو دختر و «جد وارث» بوده‌اند، پس از اختصاص $\frac{2}{3}$ ماترک به دو دختر و $\frac{1}{6}$ آن به جد، به عنوان فرض آنان، باقی مانده ($\frac{1}{6}$) را، نیز که از طریق تعصیب به جد می‌رسد، طعمه نامیده‌اند (شیخ‌الاسلام، همانجا).

و ـ تخارج یا مخارجه: هنگامی که یکی از وارثان به چیزی معین از ماترک به عنوان سهم‌الارث چشم بدارد و دیگران نیز با آن موافق باشند، آن شخص با قبول آن شیء از جرگهٔ وارثان خارج می‌شود و این عمل را تخارج می‌نامند. روشن است که بقیهٔ ماترک میان دیگر وارثان به نسبت سهم آنان تقسیم خواهد شد. این عمل را به عنوان مصالحه میان وارثان نیز می‌توان پذیرفت (نک: *قانون مدنی*، مادهٔ ۷۵۲). مثلاً پس از درگذشت زنی، اگر شوهر، پدر و دختری برجای بمانند و شوهر پیشنهاد مصالحه در قبال مهریهٔ همسرش بدهد، درصورت پذیرفته شدن، ماترک میان دختر و پدر متوفیٰ به نسبت $\frac{1}{2}$ و $\frac{1}{6}$ تقسیم می‌شود و شوهر نه مهریه می‌پردازد و نه ارث می‌برد (نک: ابن جزی، ۲۶۵-۲۶۶؛ زحیلی، ۴۴۰/۸-۴۴۲؛ موسوعة، ۳۴۶/۴-۳۴۷).

ز ـ میراث حمل و تعطیل تقسیم ترکه: بجز مواردی که در مبحث «موانع ارث» گفته شد، گاهی لازم می‌آید که موقتاً از تقسیم ترکه خودداری شود. *قانون مدنی* در مادهٔ ۸۷۸ چنین آورده است: «هرگاه در حین موت مورث، حملی باشد که اگر قابل وراثت متولد شود، مانع از ارث تمام یا بعضی از وراث دیگر می‌گردد، تقسیم ارث به عمل نمی‌آید تا حال او معلوم شود و اگر حمل مانع از ارث هیچ‌یک از سایر وراث نباشد و آنها بخواهند ترکه را تقسیم کنند، باید برای حمل حصه‌ای که

مساوی حصهٔ دو پسر از همان طبقه باشد، کنار گذارند و حصهٔ هریک از وراث مراعاست تا حال حمل معلوم شود» (نیز نک: محقق حلی، ۴/۴۸؛ شیخ‌الاسلام، ۱/۲۷۱-۲۷۶؛ موسوعة، ۴/۲۳۸؛ زحیلی، ۸/۴۰۹-۴۱۵).

ح ـ نامعین بودن زمان فوت مورث و میراث غرق شدگان و زیر آوارماندگان: یکی از شرایط توارث، چنانکه گفته شد، دانستن تقدم مرگ مورث بر وارث است. از این‌رو همزمان بودن مرگ هر دو یا شک در تقدم و تأخر آن مانع توارث می‌شود، مگر دربارهٔ غرق شدگان در آب و زیرآوارماندگان که اینان با رعایت ضوابطی از هم ارث می‌برند. در *قانون مدنی*، مادهٔ ۸۷۳ چنین آمده است: «اگر تاریخ فوت اشخاصی که از یکدیگر ارث می‌برند، مجهول، و تقدم و تأخر هیچ‌یک معلوم نباشد، اشخاص مزبور از یکدیگر ارث نمی‌برند، مگر آنکه موت به سبب غرق یا هدم واقع شود...» (نیز نک: طوسی، *النهایة*، ۲/۶۹۴).

برخی از محققان موارد مشابه از جمله در آتش سوختن و حالات دیگری از کشته شدن را نیز مشمول این مقررات دانسته‌اند، اما چنانکه دیدیم در *قانون مدنی* نیامده است (نک: صاحب جواهر، ۳۹/۳۰۸-۳۰۹؛ زحیلی، ۸/۴۲۹-۴۳۰؛ موسوعة، ۴/۳۴۲).

مآخذ: ابن ابی زید، عبدالله، «الرسالة»، همراه حاشیهٔ علی صعیدی عدوی، بیروت، دارالمعرفه؛ ابن جُزی، محمد، *القوانین الفقهیة*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن رشد، محمد، *بدایة المجتهد و نهایة المقتصد*، استانبول، ۱۹۸۵م؛ ابن فرحون، ابراهیم، *درة الغواص*، به‌کوشش محمد ابوالاجفان، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ ابن قدامهٔ مقدسی، عبدالله، *المغنی*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به‌کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ ابن هبیره، یحیی، *الافصاح علی معانی الصحاح*، به‌کوشش محمدراغب‌طباخ، حلب، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابوداوودسجستانی، سلیمان، سنن، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ ابوالصلاح حلبی، تقی، *الکافی*، اصفهان، ۱۴۰۳ق؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ امامی، حسن، حقوق مدنی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ ترمذی، محمد، سنن، به‌کوشش احمد محمدشاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق به بعد؛ جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *ارث*، تهران، ج ۲، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ۱۳۷۱ش؛ همو، وصیت ـ *ارث*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ حر عاملی، محمدحسن، *وسائل الشیعة*، بیروت، ۱۳۹۱ق؛ زحیلی، وهبه، *الفقه الاسلامی و ادلته*، دمشق، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ سیوری، مقداد، *التنقیح الرائع لمختصر الشرائع*، به کوشش عبداللطیف کوه‌کمری و محمود مرعشی، قم، ۱۴۰۴ق؛ همو، *نضد القواعد الفقهیة*، به‌کوشش عبداللطیف کوه کمری، قم، ۱۴۰۳ق؛ سیوطی، *الجامع الصغیر*، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ شهید اول، محمد، *اللمعة الدمشقیة*، قم، ۱۴۰۶ق؛ شهید ثانی، زین‌الدین، *الروضة البهیة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شیخ الاسلام، محمد *راهنمای مذهب شافعی*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صاحب جواهر، محمدحسن، *جواهر الکلام*، به‌کوشش محمود قوچانی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ طوسی، محمد، *الخلاف*، تهران، ۱۳۸۲ق؛ همو، *المبسوط*، به‌کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، المکتبة المرتضویه؛ همو، *النهایة*، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۳ش؛ عبدالله بن احمد، *مسائل احمد*، به‌کوشش زهیر شاویش، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ عهد عتیق؛ قانون مدنی ایران؛ قدوری، احمد، *المختصر*، دهلی، امین کمپنی؛ *قرآن مجید*؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ محقق حلی، جعفر، *شرائع الاسلام*، به‌کوشش عبدالحسین محمدعلی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ *موسوعة جمال عبدالناصر فی الفقه الاسلامی*، قاهره، ۱۳۸۹ق؛ نووی، یحیی، *شرح صحیح مسلم*، به‌کوشش محمد عبداللطیف، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ نیز:

Abrahams, I., «Inheritance-Jewish», ERE, vol. VII; Monier, R., *Manuel élémentaire de droit romain*, Paris, 1947; Nasr, T., *Essai sur l'histoire du droit persan...*, Paris, 1933; Shilo, Sh., «Succession», *Judaica*, vol. XV; Woodhouse, W.J., «Inheritance-Roman», ERE, vol. VII.

قاسم مهرعلی‌زاده

اِرْجاء، نک: مرجئه.

اَرَّجان، شهری در دورهٔ ساسانی و یکی از تقسیمات کشوری نخستین سده‌های اسلامی در جنوب غربی ایران که در مرز میان فارس و خوزستان قرار داشته است.

نام و سبب نام‌گذاری: نام شهر ارجان بر روی مهرهای ساسانی (فرای، 60, 63) به صورت «ا.ر.گ.ا.ن» (گائوبه، «سکه‌ها...[1]»، 85)، و بر روی سکه‌های عرب ـ ساسانی و اسلامی به‌صورت «ارْجن» آمده است (واکر، 85؛ گائوبه، همانجا). این نام در منابع دورهٔ اسلامی به صورتهای الرجان و آرگان (ابن بطریق، ۱۹۱؛ طبری، ۲/۹۲، ۹۴؛ مقدسی، ۴۲۱؛ گردیزی، ۸۲؛ برای صورتهای دیگر آن، نک: *حدود العالم*، ۴۰۴؛ ناصرخسرو، ۱۶۴) نیز آمده، و صورت اصلی و درست آن ارگان است که به ارّجان معرب شده است.

قباد اول پادشاه ساسانی (۴۸۸-۵۳۱م) پس از پیروزی بر رومیان در ۵۰۲م و فتح آمد و میافارقین و به اسارت در آوردن بسیاری از رومیان، بنای شهری جدید بین فارس و اهواز را فرمان داد و آن را به‌صورت «کوره» درآورد و چند ناحیه را تابع آن ساخت (ابن‌فقیه، ۱۹۹؛ دینوری، ۶۶؛ طبری، ۲/۹۴؛ اصمعی، گ ۱۷۱ ب؛ حمزه، ۳۹؛ ابوعلی مسکویه، ۱/۸۹، ۹۱؛ *مجمل التواریخ...*، ۷۴). او این ناحیهٔ جدید را «قباد خره» نامید که همان ارجان است (ابن بطریق، همانجا؛ ابن بلخی، ۱۴۸؛ حمدالله، ۱۲۹؛ زرکوب، ۳۱).

برخی از منابع برقباد را که برکنارهٔ شرقی رود دجله قرار داشته (ابن خردادبه، ۷؛ یاقوت، ۱/۱۹۴؛ گائوبه، «ایالت...[2]»، 28؛ مایلز، 368؛ نیز نک: هـ د، ابرقباد)، با قبادخره (ارجان) خلط کرده‌اند (ابن‌فقیه، دینوری، همانجاها). طبری از نام کهن‌تر رامقباد که همان بومقباد (برمقباد) باشد، یاد کرده (۲/۹۴ و حاشیهٔ ۵)، اصمعی به‌صورت آمد قباد (همانجا)، و حمزهٔ اصفهانی نیز آن را به صورت «به از آمدکواد» به معنی «قباد بهتر از آمد» آورده است (همانجا). اشارهٔ طبری بدین نام سبب شده که برخی از محققان این دو نام را مربوط به یک موضع و یا مربوط به ناحیهٔ وسیع‌تری بدانند. مارکوارت «وه از آمدکواد» را به عنوان نام رسمی ارجان پذیرفته (ص 42-41)، و شوارتس نیز آن را کهن‌ترین نام ارجان دانسته است (ص 112). برخی دیگر نیز در تحقیقات خود از دو نامی که طبری یاد کرده، آگاهی به دست نیاورده، و ظاهراً با تردید به نامی که حمزهٔ اصفهانی آورده است، نگریسته‌اند (نولدکه، ۲۴۸). واکر با مقایسهٔ این دو نام با نامهای زرنج و سیستان که

1. *Arabosasanidische...* 2. *Die süd persische...*

به نظر می‌رسد نامهایی برای یک ناحیه بوده‌اند و نام آنها به عنوان ضرابخانه بر روی سکه‌ها آمده است. برمقباد و ارجان را مربوط به یک ناحیه می‌داند. او بر این باور است که ارجان نام حاکم‌نشین و برمقباد نام منطقهٔ بزرگی از آن مرکز بوده است (مقدمه، 108).

برخی دیگر بر این گمانند چون در منابع اسلامی در بخش مربوط به فتوحات مسلمانان، و شهرهایی که به تصرف آنان در می‌آمد، از برمقباد نامی برده نشده، و تنها از ارجان یاد شده است، این فرض را مطرح کرده‌اند که پیش از قباد اول شهر یا حداقل ناحیه‌ای با نام ارجان وجود داشته است. به این ترتیب که پس از پیروزی قباد در شمال بین‌النهرین و کوچ دادن مردمان آن ناحیه به استان ارجان، ناحیهٔ جدیدی پدید آمد که مرکز شهر به نام خود آن خوانده می‌شد. از این‌رو در کنار این نام رسمی، نام قدیمی در واقع احیا شد، یعنی نام قدیمی ارگان جای نام وه از آمد قباد را گرفته است (گائوبه، همان، 30-29؛ نیز نک: EI², I/659). اما آنچه احتمال اطلاق این دو نام را بر یک شهر، یا حتیٰ یک محل و ناحیه تضعیف می‌سازد، یافته شدن سکه‌هایی با ضرب ارجان و برمقباد است که همزمان (در ۵۴ق) و به نام یک حاکم (عبدالرحمان بن زیاد) ضرب شده‌اند (دربارهٔ تاریخ و محل این سکه‌ها، نک: واکر 85، نیز مقدمه، 51). چه احتمال اینکه یک حاکم در طول یک سال از یک محل و یک ضرابخانه با دو نام برای خود سکه زده باشد، بسیار بعید به‌نظر می‌رسد؛ همچنین ادامهٔ ضرب این نوع سکه‌ها در ارجان در ۵۶ق و برمقباد در ۵۸ق با نام حاکم محلی دیگری به نام حکم بن ابی العاص (همو، 86, 87، نیز مقدمه ،52) تأیید دیگری بر نظریهٔ یاد شده است.

تاکنون سکه‌ای که پیش از اسلام در ارجان ضرب شده باشد، به‌دست نیامده است ــ اگرچه ضرب سکه‌های عرب ـ ساسانی در این شهر احتمال ضرب آن را در دورهٔ پیش از اسلام کاهش نمی‌دهد (نک: گائوبه، همان، 29) ــ و نام برمقباد نیز بر روی مهرهای ساسانی به‌صورت وه از آمدقباد (یاماتوچی، 58) و بر سکه‌های این دوره با نشانهٔ اختصاری ضرابخانهٔ آن «ب. ر.م» آمده است (واکر، مقدمه، 15؛ گائوبه، «سکه‌ها»، 92). از این‌رو این نظریه نیز که ارگان نام کهن‌تری برای برمقباد بوده، با توجه به اینکه سکه‌ای یافت نشده، در حال حاضر قابل پذیرش نیست.

موقعیت جغرافیایی: ویرانه‌های شهر ارجان در جلگهٔ بهبهان و در ۱۰ کیلومتری شمال شرقی آن شهرستان قرار دارد (فرهنگ...، ۵۲). این استان (کوره) در غربی‌ترین ناحیهٔ فارس واقع بوده، و نخستین استان فارس پس از استان اهواز به شمار می‌رفته است (ابن رسته، ۱۸۹؛ ابن فقیه، ۱۹۸؛ قدامه، ۲۴۲). رودی که شهر را مشروب می‌ساخت، در دوره‌های نخستین اسلامی طاب نامیده می‌شد (ابن حوقل، ۲۷۴/۲؛ جیهانی، ۱۱۳؛ ابن بلخی، ۱۴۸؛ اصطخری، ۹۹) که امروزه بخش علیا و وسطای آن را رودخانهٔ مارون و قسمت سفلای آن را جراحی می‌نامند (فرهنگ، ۵۱؛ مینورسکی، ۴۹؛ قس: فرصت، ۴۱۱). این رود در مسیر طولانی خود به سوی ارجان، مرز بین خوزستان و فارس را تشکیل می‌داده است (ابن حوقل، همانجا).

براساس منابع، به‌نظر می‌رسد که محدودهٔ جغرافیایی استان ارجان در اواخر دورهٔ ساسانی به این ترتیب بوده باشد: از شمال و شمال شرقی به اصفهان، از جنوب به خلیج فارس، از جنوب غربی به ناحیهٔ دورق (سُرّق)، از غرب و شمال غربی به استان رامهرمز، از شرق به سوی استان شاپور و از جنوب شرقی به ولایت اردشیرخره می‌پیوسته است (ابن‌فقیه، ۱۹۹؛ ابن خردادبه، ۴۲، ۴۷؛ طبری، ۹۴/۲؛ ابن حوقل، ۲۶۹/۲؛ مقدسی، ۴۲۱-۴۲۲). همچنین با توجه به نواحی و مناطق منسوب به استان ارجان، می‌توان احتمال داد که محدودهٔ جغرافیایی آن در نخستین سده‌های اسلامی، براساس تقسیمات کشوری عهد ساسانی بوده باشد. افزون بر این، در سده‌های ۲ و ۳ق بخشهای ثروتمند و بندری گناوه (جنابه) و سینیز به استان ارجان ملحق شدند که سبب تقویت اقتصادی آن گردیدند (ابن حوقل، ۴۹/۱؛ مقدسی، ۴۲۲؛ اصطخری، ۱۱۳).

در منابع جغرافیایی دربارهٔ مسیرها و فاصلهٔ اماکن نسبت به یکدیگر اشارات فراوانی وجود دارد (نک: ابن رسته، ۱۸۸-۱۸۹؛ ابن فقیه، ۲۰۰؛ ابن خردادبه، ۴۲-۴۳؛ قدامه، ۱۹۵؛ ابن حوقل، ۲۵۸/۲، ۲۸۶؛ مقدسی، ۴۵۳؛ جیهانی، ۱۱۹؛ اصطخری، ۱۳۳-۱۳۴). یگانه راهی که جلگهٔ بهبهان را به جلگهٔ دهدشت مربوط می‌ساخته، از مدخل تنگ تکاب در ۱۰ کیلومتری شمال شرقی ارجان می‌گذشته است (گائوبه، «ایالت»، 136؛ استاین، نقشهٔ 2). همچنین ارجان در ابتدای دو مسیر مهم ارتباطی با بغداد قرار داشته است. استانهای فارس و خوزستان از طریق شهر ارجان و با راه بصره به بغداد یا واسط بغداد با مرکز خلافت اسلامی مربوط می‌شدند (ابن‌حوقل، ۲۵۸/۲؛ جیهانی، ۱۰۷؛ اصطخری، ۹۵). در واقع از همین مسیرها بود که ارجان با شهرهای ساحلی ارتباط می‌یافت. مسیر مهروبان به ارجان برای همهٔ کسانی که از طریق دریا به خوزستان سفر می‌کردند و از بصره به خوزستان، فارس و اصفهان می‌آمدند (حمدالله، ۱۳۱؛ ناصرخسرو، ۱۶۳-۱۶۴)، اهمیت بسیاری داشت. همچنین راهی میان ارجان و شهر بندری سینیز وجود داشت (مقدسی، همانجا) و چنانکه در منابع جغرافیایی نیز به آن اشاره شده، میان ۳ بندر مهم ارجان یعنی مهروبان، سینیز و گناوه مسیر ارتباطی وجود داشته که به شیراز منتهی می‌شده است (همانجا؛ ابن بلخی، ۱۶۲-۱۶۳). نیز مسیرهای ارتباطی دیگری در شبکهٔ داخلی جاده‌های میان شهرها وجود داشته که بازسازی آنها از روی بقایای آثار باستانی آن مسیرها امکان‌پذیر است (گائوبه، همان، 146). مقدسی (ص ۴۲۵)، بعد از ابن حوقل (۲۶۹/۲) با ژرف‌نگری ویژهٔ خود و به دقت تمام به وصف شهر پرداخته است. به گفتهٔ او ارجان دارای ۶ دروازه به نامهای اهواز، ریشهر، شیراز، رُصافه، میدان و کیالان بوده است. دروازهٔ اهواز در شمال غربی، ریشهر در جنوب غربی، شیراز در جنوب شرقی، رصافه در شرق یا شمال شرقی و دروازهٔ میدان نیز در ناحیهٔ علیای شهر قرار داشت، و برای بازیهای ورزشی مانند چوگان از آن استفاده می‌شده

است. دروازهٔ کیالان شهر نیز در کنار بازار گندم فروشان قرار داشته است (شوارتس، 115). به گفتهٔ مقدسی نهری پر آب از میان شهر می‌گذشته (همانجا)، و چنانکه ابن حوقل بیان کرده، در ارجان با استفاده از قناتها، آب جاری به خانه‌ها و سردابها می‌رسیده است (۴۱۵/۲). بنا به مشاهدهٔ ناصر خسرو که تأییدی است بر گفته‌های ابن حوقل، بر جانب شرقی شهر رودی بود که به جانب شمال جاری می‌شد و برای هدایت آن به درون شهر ۴ جوی بزرگ حفر کرده، از آن برای آبیاری باغ و بوستانهای خارج شهر بهره می‌گرفتند (ص ۱۶۴؛ نیز نک: استاین، 81). به‌نظر می‌رسد که با توجه به سخن دیگر ابن حوقل مبنی بر اینکه آب ارجان خوش و گوارا نیست (۲۶۹/۲)، می‌بایست آب آشامیدنی ارجان جدای از آب مصرفی آن بوده باشد (نک: شوارتس، 113-114).

شهر ارجان مسجد جامع زیبایی داشته که توسط حجاج بن یوسف ثقفی ساخته شده بود (بلاذری، ۳۹۲/۲؛ مقدسی، همانجا). این مسجد دارای مناره‌ای بلند و شکیل بوده، و در کنار بازار قرار داشته است (همانجا). طاقهای این مسجد از سنگِ تراش و گچ ساخته شده بود و دور محراب آن با خط کوفی به آیات قرآنی مزین بود و تاریخ بنای مسجد را نیز به‌خط کوفی نوشته‌بودند (فسایی، ۱۴۷۰/۲؛ اعتمادالسلطنه، ۱۲۴). اعتمادالسلطنه که کوششهایش برای دست‌یابی به متن کوفی این بنا بی ثمر مانده بود، احتمال داده است که این مسجد از بناهای دورهٔ آل بویه بوده باشد (ص ۱۲۵).

وضع اقتصادی: ارجان به سبب واقع بودن بر سر راه سرزمین عراق و پارس و نیز برخورداری از بنادر مشهوری چون مهرویان، گناوه و سینیز از مراکز مهم بازرگانی به شمار می‌رفت و این ناحیه و شهر آن، انبار فارس و عراق، و بارانداز خوزستان و اصفهان بود (مقدسی، ۴۲۱، ۴۲۵).

شهر در ناحیهٔ گرمسیری قرار داشت، اما دارای آب فراوان و هوای دلپذیر بود (ابن حوقل، ۲۶۹/۲، ۲۸۷، ۲۸۹؛ حدود *العالم*، ۴۰۴؛ جیهانی، ۱۱۷، ۱۲۰؛ مقدسی، همانجا؛ اصطخری، ۱۲۸).

آب بسیار و روش آب‌رسانی درست به کشتزارها و باغها و هوای گرمسیری، وضع اقتصادی برتری را برای ارجان نسبت به شهرهای دیگر فراهم آورده بود و کشاورزی در کنار رودطاب (مارون کنونی) رونق بسیاری داشته است. ارجان دارای باغهای بزرگ و نخلستانهای فراوان بود و افزون بر خرما و میوه‌های گرمسیری، میوه‌های سردسیری نیز در آن امکان پرورش داشت. تولیدات کشاورزی آن شامل میوه‌هایی چون انجیر، زیتون، گردو، ترنج، لیمو و انار بود (مسعودی، ۵۴/۳؛ ابن حوقل، ۲۶۹/۲؛ مقدسی، ۴۲۱، ۴۲۵؛ جیهانی، ناصرخسرو، ابن بلخی، اصطخری، همانجاها). افزون بر تولیدات کشاورزی صنعت پارچه بافی، تولید صابون و صید ماهی نیز در آنجا رواج داشت و شیرهٔ خرما و انگور نیز به دست می‌آمد (مقدسی، ۴۴۲؛ اصطخری، ۱۵۴).

فعالیت ضرابخانهٔ ارجان در دورهٔ صفاریان (نک: مایلز، 372)، نشان از اهمیت سیاسی و اقتصادی آن دارد و چنانکه مقدسی یادآور شده، ارجان درآمد سرشاری داشته، چندانکه عضدالدولهٔ دیلمی (۳۳۸-۳۷۲ق) به گردآوری مالیات آن اهمیت بسیاری می‌داده است (ص ۴۲۱). خراج آنجا در ۳۵۰ق ۵۱۰ هزار دینار بوده است (ابن حوقل، ۳۰۴/۲).

پیشینهٔ تاریخی: برپایهٔ یافته‌های باستان‌شناسی از سفالهای متعلق به هزاره‌های ۳ و ۴ق م که در «تپه سبز» در جنوب شرقی ارجان به دست آمده، می‌توان چنین نتیجه گرفت که این منطقه از دیرباز برای زیست انسان موردتوجه بوده است (نک: توحیدی، ۲۴۲). همچنین برپایهٔ آثاری که در ۱۳۶۱ش در حاشیهٔ رود مارون و شمال شهر قدیم ارجان یافت شده، پیشینهٔ استقرار در ارجان به دورهٔ عیلام جدید (عیلام سوم) می‌رسد (نک: دنبالهٔ مقاله). تاریخ بنای شهر را پس از ۵۰۲م دانسته‌اند (ابن‌فقیه، ۱۹۹؛ دینوری، ۶۶؛ نیز نک: طبری، ۹۴/۲؛ گائوبه، «ایالت»، 28)، اما از روایات دیگر چنین برمی‌آید که پیش از ۵۰۲م منطقه‌ای به‌نام ارجان وجود داشته است. به روایت طبری، اردشیر اول (حک ۲۴۱-۲۷۲م) در یکی از لشکرکشیهای خود که رهسپار اهواز بود، از مسیر ارجان گذشته است (۴۰/۲؛ نیز نک: شوارتس، 113). ثعالبی نیز از ساختن پل ارجان به دستور شاپور اول (حک ۲۴۱-۲۷۲م) یاد کرده است (ص ۵۲۷).

آگاهی ما از شهر و ناحیهٔ ارجان در دورهٔ ساسانی بسیار اندک است، اما به سبب آنکه شهر در مسیر تلاقی راههای مختلف قرار داشته، به نظر می‌رسد که تنها توسط قباد گسترش یافته باشد (نک: شوارتس، همانجا). در اواخر خلافت خلیفهٔ دوم، ابوموسیٰ اشعری به همراه عثمان بن ابی‌العاص به ارجان تاخت و اهالی آن دیار را به پرداخت جزیه و خراج ملزم، و شهر را به صلح فتح کرد (بلاذری، ۳۸۸/۲). عثمان ابن ابی‌العاص پس از گشودن ارجان، برادر خود حکم ابن ابی العاص را برآن ناحیه گمارد (دینوری، ۱۳۳)، اما به‌گفتهٔ ابن قتیبه (ص ۱۸۳) در ۲۲ق مغیرة بن شعبه حاکم آنجا بوده است. از سکه‌های ضرب ارجان در سالهای ۵۴ و ۵۶ق چنین برمی‌آید که این ناحیه در زمان امویان نیز دارای اهمیت سیاسی بوده است. به اشارهٔ منابع، خوارج در شهر ارجان حضور فعال داشتند (مبرّد، ۱۲۶۱/۳-۱۲۶۲؛ معمر، ۱۹۹/۲) و چنانکه ناصرخسرو در *سفرنامهٔ* خود بیان داشته: «در آنجا از اغلب مذاهب مردم بودند» (ص ۱۶۴) و ظاهراً بیشتر مردم از معتزلیان بودند (همانجا).

همانطور که پیش‌تر یاد شد، ارجان در عهد آل‌بویه رونق و چلالی داشته، و گویا اقامتگاه رکن‌الدوله بوده است (بوسه، 289-283). وزیر او ابن عمید نیز بارها از سوی وی به این شهر رفت و ارجان محل دیدار این وزیر با متنبی شاعر بود (همانجا). شهر در مرکز فرمانروایی آل بویه قرار داشت و افزون بر توجهی که به رونق و شکوفایی اقتصادی آن می‌شد، همواره مرکز پیکارهای حاکمان آل‌بویه نیز بود (ابن‌اثیر، ۶۲/۹-۶۳؛ نک: اشپولر، ۱۸۶/۱). به روایت حمزهٔ اصفهانی، در ۳۴۴ق

بیماری مهلکی در ارجان شایع، و موجب کاهش جمعیت آن شد (ص ۱۲۶). زمین لرزه‌های متعددی در آن شهر به‌وقوع پیوست، چنانکه زمین لرزهٔ ۴۴۴ق و ۴۷۸ق سبب ویرانی دهکده‌های بسیار شد (ابن‌اثیر، ۵۹۱/۹، ۱۴۵/۱۰).

ظاهراً در ۴۴۷ق ارجان به تصرف سلجوقیان درآمد (همو، ۶۰۵/۹) و به‌نظر می‌رسد که پس از آخرین حکمران آل‌بویه، ابوکالیجار، ارجان از نظر اداری به خوزستان تعلق یافت، ولی در اصل بخشی از استان فارس محسوب می‌شد (نک: ابن بلخی، ۱۲۱؛ ابوالفدا، ۳۱۸، ۳۱۹). در اواخر حکومت آل‌بویه و به سبب نبردهای زیادی که میان سلجوقیان و فرمانروایان آل‌بویه به‌وقوع پیوست (ابن‌اثیر، همانجا)، استان ارجان به‌ویژه پس از ویرانی بنادر مهم آن سینیز و گناوه رو به زوال نهاد (گائوبه، همان، 25).

ارجان همچنین موردتوجه اسماعیلیان بوده است و آنان در نواحی مختلف این استان قلعه‌هایی داشته‌اند (نک: بخش آثار تاریخی در همین مقاله). هجوم آنان به ارجان و غارت آن موجب ویرانی کامل شهر در سدهٔ ۸ق/۱۴م گردید.

آثار تاریخی: تاکنون حفاری علمی در محوطهٔ شهر باستانی ارجان صورت نگرفته، و تنها طی یک کاوش اتفاقی در ۱۳۶۱ش آثار اندکی از این ناحیه به دست آمده است (توحیدی، ۲۳۳). در شمال ارجان تنها یک آرامگاه انفرادی با پلان مستطیل شکل به ابعاد ۹۰-۲۵۰×۸۸ و ارتفاع ۱۳۶ سانتی‌متر به‌دست آمده است (همو، ۲۴۹). دیوارهای جانبی این آرامگاه با استفاده از سنگهای تقریباً منظم و ملاط گچ بالا آمده است (همانجا). احتمالاً اشارهٔ ابودلف به تابوتهای سنگی که در ارجان وجود داشته، مربوط به این نوع مقابر است (ص ۹۱). در این آرامگاه تابوتی برنزی به شکل U یا وان حمام قرار داشته (علی‌زاده، ۲۶۶) که از نظر شکل با تابوتهای سفالی دورهٔ عیلام قابل مقایسه و از نظر تکنیک و سبک تزیینات در نوع خود بی‌نظیر است (توحیدی، ۲۵۴؛ دربارهٔ دیگر آثار یافت شده، نک: همو، ۲۸۵). از جملهٔ آثار به‌دست آمده از این آرامگاه، حلقه‌ای طلایی است که بر دستهٔ آن نوشته‌ای به زبان عیلامی حک شده است. همین نوشته برخی از محققان را بر آن داشته که آن را متعلق به دورهٔ عیلام جدید بدانند (والا، ۱۸۹). اما برخی دیگر تنها براساس شباهتهای سبکی آثار ارجان با دیگر آثار، این آرامگاه را مربوط به نیمهٔ نخست سدهٔ ۸ق‌م دانسته، و شخص مدفون را به احتمال یکی از پادشاهان ناشناختهٔ مناطق کوهستانی معرفی کرده‌اند (علی‌زاده، ۲۸۶).

از آثار دورهٔ ساسانی در این منطقه، بقایای سنگ و آجرِ برجای مانده از دو پل است که توسط دوبُد نخستین کاشف آثار باستانی ارجان در ۱۸۴۰م گزارش شده است (ص ۱۸۹). به گفتهٔ ابن فقیه (ص ۱۹۹)، پلی بر روی نهری که از میان شهر می‌گذشته، قرار داشته است (نیز نک: ابن رسته، ۱۸۹). ابن خردادبه آن را پل خسروی (کسروی) نامیده که بر روی رودخانهٔ ارجان زده شده بود (ص ۴۳). نام این پل در برخی از منابع، ثکان (ابن حوقل، ۲۷۴/۲؛ ابن بلخی، ۱۴۸) و در برخی دیگر، نکار (جیهانی، ۱۱۳) آمده است. به گفتهٔ ابن حوقل پل در دروازهٔ ارجان در طرفی که سوی خوزستان بوده، قرار داشته است (۲۹۸/۲؛ نیز نک: جیهانی، ۱۲۴-۱۲۵؛ اصطخری، ۱۳۴). به گفتهٔ ابن حوقل (۲۸۶/۲، ۲۹۸) و اصطخری (ص ۱۵۲) این پل به اندازهٔ یک پرتاب تیر از ارجان فاصله داشته، و سازندهٔ آن دیلمی، پزشک حجاج بن یوسف بوده است (نیز نک: ادریسی، ۴۱۲/۱). این پل از سنگ ساخته شده، و دارای یک طاق بود و پهنای میان دو ستون آن از زمین ۸۰ قدم، و ارتفاع آن به اندازه‌ای بود که مردی شترسوار و پرچم به‌دست می‌توانست به آسانی از زیر آن بگذرد (ابن حوقل، همانجا؛ جیهانی، ۱۲۴-۱۲۵). استاین اگرچه این پلها را مربوط به دورهٔ ساسانی می‌داند، اما دربارهٔ اندازه‌های آن که توسط جغرافی‌دانان ارائه شده، تردید می‌کند (ص 86). چنانکه دوبد اشاره کرده، دو پل شهر ارجان را پل بیگم و پل دختر می‌نامیدند (همانجا) و به درستی روشن نیست که جغرافی‌دانان کدام یک از این‌دو را ثکان و کدام را پل دیلمی دانسته‌اند (شوارتس، 117).

ارجان دارای آتشکده‌ای بوده است که مورخان، زمان بنای آن را به دوران کیانیان رسانده‌اند (مسعودی، ۲۵۳/۲؛ شهرستانی، ۴۳۷). قلعهٔ معروفی نیز در ارجان وجود داشته است (گردیزی، ۳۵۰) که زرتشتیان در آنجا به آموزش کتابهای خود مشغول بوده‌اند (جیهانی، ۱۱۲؛ اصطخری، ۱۱۸).

مآخذ: ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن بطریق، سعید، *التاریخ المجموع علی التحقیق و التصدیق*، بیروت، ۱۹۰۵م؛ ابن بلخی، عبدالله، *فارس نامه*، به کوشش گ. لسترنج و ر. ا. نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۸-۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ق/۱۸۸۴م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به‌کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ابودلف، مسعر، *سفرنامهٔ ابودلف در ایران*، ترجمهٔ ابوالفضل طباطبایی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، ترجمهٔ ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اشپولر، برتولد، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمهٔ جواد فلاطوری، تهران، ۱۳۶۹ش؛ اصطخری، ابراهیم، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ اصمعی، عبدالملک، *نهایة الارب*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، تعلیقات بر *سفرنامهٔ جنوب ایران* بابن و فردریک هوسه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ توحیدی، فائق و علی محمد خلیلیان، «گزارش بررسی اشیاء آرامگاه ارجان ـ بهبهان»، *اثر*، تهران، ۱۳۶۱ش، شم ۷، ۸، ۹؛ ثعالبی مرغنی، حسین، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، به کوشش زوتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ جیهانی، محمد، *اشکال العالم*، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *حدود العالم*، ترجمهٔ میرحسین شاه، به کوشش مینورسکی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، برلین، ۱۳۰۴ق؛ دو بُد، *سفرنامهٔ لرستان و خوزستان*، ترجمهٔ محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۷۱ش؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به‌کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ زرکوب شیرازی، احمد، *شیراز نامه*، به‌کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ شهرستانی، محمد، *توضیح الملل* (*الملل و النحل*)، ترجمهٔ مصطفی خالقداد

هاشمی، به‌کوشش محمدرضا جلالی نایینی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ طبری، *تاریخ*؛ علی‌زاده، عباس، «آرامگاهی مربوط به دورهٔ عیلام نو در ارجان نزدیک بهبهان»، ترجمهٔ رسول وطن دوست، *اثر*، تهران، ۱۳۶۹ش، شم ۱۷؛ فرصت، محمدنصیر، *آثار العجم*، به‌کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور*، بهبهان، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۹۱؛ فسایی، حسن، *فارسنامهٔ ناصری*، به‌کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به‌کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به‌کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۶۴-۱۹۶۷م؛ معمر، علی یحیی، *الاباضیة فی موکب التاریخ*، قاهره، ۱۹۶۴م؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مینورسکی، و.، حواشی و تعلیقات بر *حدود العالم* (نک: هم)؛ ناصر خسرو، *سفرنامه*، به‌کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ والا، فرانسوا، «تذکری درمورد نوشتهٔ میخی شئ طلایی مکشوفه از ارجان»، ترجمهٔ افسانه خلعت‌بری، *اثر*، تهران، ۱۳۶۴ش، شم ۱۰، ۱۱؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Busse, H.,«Iran under the Būyids», *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975, vol. IV; EI[2]; Frye, R. N., *Sasanian Remains from Qasr-i Abu Nasr*, Cambridge, 1973; Gaube, H. , *Arabosasanidische Numismatik*, Braunschweig , 1973 ; id , *Die südpersische Provinz Arraǧān/Kūh-Gīlūyeh* ..., Wien, 1973, vol. II; Marquart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Miles, G.C., «Numismatics», *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975, vol. IV; Schwarz, Paul, *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, New York, 1969; Stein, A., *Old Routes of Western Iran*, New York, 1969; Walker. J., *A Catalogue of the Arab-Sassanian Coins*, Oxford, 1967; Yamauchi, K., *The Vocabulary of Sasanian Seals*, Iranian Studies 5, Tokyo, 1993 .

جواد نیستانی

اَرَّجانی، ابوبکر ناصح‌الدین احمد بن محمد بن حسین (۴۶۰-۵۴۴ق/۱۰۶۸-۱۱۴۹م)، شاعر، فقیه و قاضی شوشتر و عسکر مُکْرَم. وی در ارجان فارس زاده شد، ولی خانوادهٔ او در شوشتر و عسکر مکرم در خوزستان اقامت داشتند. نسب او از جانب مادر به زاهد مشهور ابوعبدالله محمد بن احمد ارجانی (د ۴۰۰ق) (سمعانی، ۱۵۴/۱) و از جانب پدر به انصار می‌رسد (عمادالدین، قسم شعرای ایران، ۱۱۴؛ ابن خلکان، ۱۵۲/۱؛ یونینی، ۲۴۰/۱).

وی در جوانی در مدرسهٔ نظامیهٔ اصفهان به فراگیری فقه شافعی پرداخت (اسنوی، ۱۱۰/۱). نخست از پدر اجازهٔ نقل حدیث گرفت و سپس در طلب حدیث به عراق و شام و مصر سفر کرد (ابن دمیاطی، ۷۳؛ ابن شاکر، ۴۲۲/۱۲). در اصفهان از ابوبکر محمد بن احمد بن ماجهٔ ابهری (سمعانی، همانجا؛ ابن جوزی، ۱۳۹/۱۰؛ ذهبی، *العبر*، ۴۶۶/۲) و در کرمان از ابویعلیٰ ابن هباریه حدیث شنید. منابع نام تنی چند از شاگردان و راویان او را نیز نقل کرده‌اند (همو، *سیر*...، ۲۱۱/۲۰؛ ابن دمیاطی، همانجا؛ سبکی، ۵۳/۶). از آن میان به ویژه از سمعانی می‌توان نام برد که ارجانی اجازهٔ نقل همهٔ احادیث و مسموعاتش را به او داده بوده است (سمعانی، همانجا).

ارجانی مدتی طولانی به نیابت قضا در شهرهای خوزستان از جمله شوشتر و عسکرمکرم اشتغال‌داشت (سمعانی، عمادالدین، ابن‌جوزی، همانجاها) و شاید به سبب اقامت طولانی وی در شوشتر باشد که در برخی منابع، وی را با نسبت شوشتری نیز یاد کرده‌اند (حاجی خلیفه، ۷۷۵/۱؛ قمی، ۱۹/۲). ارجانی در طی این سالها از دسیسه‌های دشمنان و رقیبان خود در امان نبود. از این‌رو می‌کوشید با مدح بزرگان و درباریان از گزند دسیسه‌چینان رهایی یابد و مقام و منصب خود را حفظ کند (طاهر، ۱۹۶/۱، ۱۹۷)؛ اما به رغم همهٔ این مدایح، به مقامی بالاتر از نیابت قضا دست نیافت و حتیٰ، چنانکه از برخی اشعارش بر می‌آید، چندان ثروت نیندوخت که بتواند زندگی مرفهی فراهم آورد، یا دیون خود را بپردازد (همانجا). ظاهراً زندگی ارجانی در فقر و تنگدستی می‌گذشته، و برای تهیهٔ پاره‌ای از مایحتاج زندگی نیاز به کمک و عنایت دیگران داشته است (ابن شاکر، ۳۴۱/۱۲).

وی چندین بار به بغداد سفر کرد و به مدح المستظهر بالله و المسترشد بالله پرداخت (عماد الدین، قسم شعرای عراق، ۱۸۷/۱، ۱۸۸؛ ابن جوزی، همانجا؛ ابن شاکر، ۴۲۲/۱۲؛ صفدی، ۳۷۴/۷). اشعار موجود ارجانی حاکی از آن است که وی با برخی از معاصران نامدار خویش چون ابواسحاق ابراهیم بن عثمان غزّی و عزیزالدین مستوفی، عموی عمادالدین کاتب مصاحبت داشته، و گاهی با آنان اشعاری رد و بدل می‌کرده، و آنان را مدح نیز می‌گفته است (عمادالدین، قسم شعرای شام، ۲۷/۱، ۲۸، قسم شعرای ایران، ۱۱۳؛ ابن خلکان، ۱۸۹/۱؛ صفدی، همانجا؛ دربارهٔ دیگر ممدوحان شاعر، نک: عمادالدین، قسم شعرای عراق، ۱۴۱/۱؛ ابن شاکر، ۲۰۰/۱۲-۲۰۱؛ عباسی، ۳۶/۳).

ارجانی در شوشتر (سمعانی، همانجا؛ ابن جوزی، ۱۴۰/۱۰)، یا به روایتی در عسکر مکرم وفات یافت (ابن خلکان، ۱۵۴/۱).

تنها اثر برجای مانده از ارجانی *دیوان* شعر اوست که ظاهراً بخشی از سروده‌های او را در بر می‌گیرد و برای آگاهی از سیر کلی زندگی و احوال شاعر بسیار سودمند است. شاعر اصل و نسب، سفرها، بسیاری از تجربه‌های شخصی و شرایط مادی زندگی خود را در اشعار خویش بیان کرده است. *دیوان* وی ظاهراً در زمانی بسیار نزدیک به عصر او توسط فرزندش محمد گردآوری و تدوین شد (عمادالدین، قسم شعرای ایران، همانجا؛ ابن خلکان، ۱۵۲/۱).

ارجانی شاعری پرگوی بود. گویند شعر را از اواخر دورهٔ نظام‌الملک وزیر ملکشاه سلجوقی، یعنی از حدود سال ۴۸۰ق/۱۰۸۷م، آغاز کرد و تا پایان عمر، روزانه به طور مستمر ۸ بیت شعر می‌سرود (همانجا؛ صفدی، ۳۷۸/۷). شعر ارجانی را در مقام ارزیابی باید از نوع شعر علما دانست. با آنکه شاعر ادعاهای فراوانی در ارزشمندی شعر خویش دارد، بیشتر سروده‌هایش از هرگونه تازگی و نوآوری خالی است. وصفهای طولانی، استفادهٔ فراوان از صنایع لفظی، به ویژه صنعت عکس، از خصوصیات بارز سبک اوست. غالب اشعار موجود وی را مدح و فخر تشکیل می‌دهد، اما سایر موضوعات شعری همچون، غزل، وصف، حکمت و عتاب نیز در سروده‌های وی به چشم می‌خورد. به رغم تحسین مبالغه‌آمیز منابع کهن که به روال معمول، در ستایش از

شعر او داد سخن داده‌اند (نک‍: سمعانی، ۱/۱۵۴؛ عمادالدین، قسم شعرای شام، همانجا؛ ابن خلکان، ۱/۱۵۱؛ ذهبی، *العبر*، ۲/۴۶۶؛ طاهر، ۱/۱۹۸ـ۱۹۹)، می‌توان با علی جواد طاهر هم آواز شد که شعر ارجانی را، چه از لحاظ ساختمان و چه از لحاظ موضوع، بی‌اهمیت و فاقد روح ابتکار دانسته، و ستایندگان او را نیز گزافه‌گویانی خوانده است که با ستایش از شعر ارجانی در واقع رکود ادبی عصر خود را تأیید کرده‌اند (۱/۱۹۹). تنها ستایشی که طاهر دربارهٔ ارجانی می‌پذیرد، بیتی است که شاعر در آن خود را «شاعرترین فقها» یا «فقیه‌ترین شعرا»ی عصر خوانده است. زیرا، به گفتهٔ او، هر دانش آموزی می‌تواند دیوانی مانند *دیوان* ارجانی به نظم درآورد (۱/۱۹۹ـ۲۰۰). با اینهمه، اشعار ارجانی، از دیرباز مورد توجه ادب دوستان بوده است و جلال‌الدین قزوینی (د ۷۳۹ق/۱۳۳۸م)، در اثری موسوم به *الشذر المرجانی فی شعر الارجانی*، گزیده‌هایی از آن را گردآوری کرده بوده است (فروخ، ۳/۷۵۲). با آنکه شاعر در ایران پرورش یافته بود و فارسی را نیز نیک می‌دانست (عمادالدین، قسم شعرای ایران، ۱۱۴؛ ابن خلکان، همانجا)، اشعاری به زبان فارسی از وی بر جای نمانده است.

دیوان ارجانی نخستین بار به کوشش احمد عباس ازهری در ۱۳۰۷ق/۱۸۸۹م در بیروت به چاپ رسید و سپس بار دیگر در ۱۳۱۷ق/۱۸۹۹م توسط عبدالباسط انسی در همان شهر منتشر شد. همچنین محمد قاسم مصطفیٰ آن را در دو جزء در بغداد (۱۴۰۰ق/۱۹۷۹م) به چاپ رسانیده است.

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن دمیاطی، احمد، *المستفاد من ذیل تاریخ بغداد*، به کوشش قیصر ابوفرح، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۸م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل سامر و عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعیة*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبریٰ*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۸م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان بن یحییٰ معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طاهر، علی جواد، *الشعر العربی فی العراق و بلاد العجم فی العصر السلجوقی*، بغداد، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ عباسی، عبدالرحیم، *معاهد التنصیص*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۷م؛ عمادالدین کاتب، محمد، *خریدة القصر*، قسم شعرای ایران، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز، قسم شعرای شام، به کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۳۷۵ق/ ۱۹۵۵م، قسم شعرای عراق، به کوشش محمد بهجت اثری و جمیل سعید، بغداد، ۱۳۷۵ق/ ۱۹۵۵م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۷۹م؛ قمی، عباس، *الکنیٰ و الالقاب*، تهران، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۶م؛ یونینی، موسیٰ، *ذیل مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/ ۱۹۵۴م.

عزت ملاابراهیمی

اِرْجانی، ابویحییٰ زکریا (حک‍ ح ۲۹۵ـ۳۱۰ق/۹۰۸ـ۹۲۲م)، رئیس و شیخ قبیلهٔ بربر نفوسه و آخرین امام اباضیان وهبی در افریقای شمالی. وی را که اهل ارجان، ناحیه‌ای در شرق جبل نفوسه، بود، با کنیهٔ ابوبطّه نیز خوانده‌اند (ابن عذاری، ۱/۱۸۷؛ شماخی، ۱/۲۰۷). در فهرست زامباور (ص ۱۰۱) از امرای نفوسه، ابویحییٰ پس از خلع افلح ابن عباس در ۲۸۳ق/۸۹۶م، به امامت برگزیده شد، اما برپایهٔ گزارش و تحلیل لویتسکی از کتاب *تسمیة شیوخ جبل نفوسة و قراهم*، مربوط به سدهٔ ۶ق، انتخاب ارجانی به امامت، پس از ابوحاتم یوسف بن ابی یقظان، اندکی پس از ۲۹۴ق صورت گرفته است (EI^2).

ارجانی درست در زمانی به امامت رسید که قدرت اباضیان مغرب رو به ضعف بود و حکومت رستمیان در تاهرت، پس از حدود ۱۳۰ سال پشتیبانی اباضیان شمال افریقا، در ۲۹۶ق/۹۰۹م به دست دولت فاطمیان سرکوب شد. با سقوط این دولت اقتدار سیاسی اباضیان افریقا رو به کاهش نهاد. پس از افول حکومت رستمیان، تا مدتها نفوسه به‌سان پایگاهی برای اباضیان لیبی بر جای ماند، ولی هرگز در آنجا دولت و امامتی برقرار نشد (بارونی، ۵۰ ـ۵۱؛ معمر، ۲(۱)/۱۴۵؛ زامباور، همانجا). در چنین شرایطی که برپایهٔ اعتقادات اباضیان، حیات اجتماعی جامعه به شیوهٔ دفاع (مسلک الدفاع) ادامه پیدا می‌کند، ارجانی به امامت برگزیده شد (معمر، ۱/۹۳ـ۹۴، ۲(۱)/۱۵۱ـ۱۵۲؛ اسمیت، 284؛ ریشتوک، 313). به همین سبب شماخی (همانجا) به نقل از *کتاب السیر* مقرین بن محمد بُغطوری، وی را «امام مدافع» نامیده است. ارجانی گویا قصد داشت با شیوهٔ دفاع، گذار از مرحلهٔ «ظهور» به مرحلهٔ «کتمان» را از جهت زمانی، به تأخیر افکند، ولی این شیوهٔ وی هرگز از مرزهای منطقه‌ای فراتر نرفت. امامت ارجانی در جبل نفوسه محدود ماند و حتیٰ پس از او تسلط دینی و قضایی اباضیان، به حاکمان و قاضیان محلی که تنها در حوزهٔ خود دارای قدرت بودند، منحصر شد (نک‍: ریشتوک، 313، 297؛ دربارهٔ دو اصطلاح «ظهور» و «کتمان»، نک‍: معمر، ۱/۹۳، ۹۵، ۹۶؛ اسمیت، همانجا).

ارجانی افزون بر آنکه امام مدافع بود، به عنوان رئیس و شیخ اکبر در حلقهٔ عزّابه نیز شناخته می‌شد (نک‍: معمر، ۱/۱۰۳). ظاهراً در زمان وی، هیأت کبرای عزابه در شهر جادو که مرکز سیاسی و اداری آن ناحیه و تمامی جبل نفوسه بود (نک‍: همو، ۱/۱۰۲ـ۱۰۳)، قرار داشت. برپایهٔ گزارش شماخی (همانجا) از *کتاب السیر*، ارجانی برای رسیدگی به امور جامعهٔ اباضی به ویژه امر قضا، همه روزه از ارجان به جادو می‌رفته، و دوباره به شهر خویش باز می‌گشته است که البته این امر نزد شیوخ عزابه امری طبیعی محسوب می‌شده است (نیز نک‍: معمر، ۱/۱۰۳). با توجه به عناوین ستایش آمیز شماخی (همانجا) دربارهٔ ابویحییٰ ارجانی، همچون عالم کامل و جامع بین علم و عمل و نیز با آگاهی از مسئولیتهای «شیخ اکبر» در حلقهٔ عزابه (مثلاً نک‍: درجینی، ۱/۱۷۱ـ۱۷۴)، چنین می‌نماید که ارجانی نه تنها به سان عالمی کامل در امور علمیه و مشاورتهای دینی دست داشته، بلکه به عنوان «مستنابه» نیز شناخته می‌شده است (دربارهٔ شیخ اکبر و مستنابه، نک‍: همانجا).

افزون بر اینها، باید یادآور شد که در زمان ارجانی، جامعهٔ اباضی از داخل و خارج با مشکلاتی مواجه بود. در آن روزگار دو بخش از

اباضیهای وهبی با نامهای بنی زمّور و بنی طرمیسه با یکدیگر مناقشه داشتند. بنی زمّور که همیشه به رستمیان وفادار بودند، در زمان ابویحییٰ وی را تنها به منزلهٔ رئیس حکومت محلی می‌پذیرفتند و هرگونه برخورد با اباضیان همسایهٔ خود، طرمیسیان، را به ارجانی وامی‌گذاردند (نک: ریشتوک، 225). در آن زمان این دو خاندان مجاز نبودند در یک روز، به بازار شهر جادو وارد شوند؛ به همین سبب برای هر کدام روزی خاص معین شده بود. اما بنی زمور از ارجانی خواستند تا در روز عاشورا که از آنِ مردم طرمیسه بود، برای ورود به بازار جادو اجازه داشته باشند؛ اگرچه ابویحییٰ برای وساطت بین ایشان تلاش کرد، اما سرانجام در جنگی که میان دو گروه درگرفت، بسیاری به ویژه از اهل طرمیسه کشته شدند (شماخی، همانجا، که نام ارجانی را به اشتباه ابوزکریا آورده است؛ نیز نک: اشتروتمان، 279-278). از سوی دیگر، در ۳۱۰ق به فرمان عبیدالله فاطمی، برای سرکوب مخالفان در نفوسه لشکری به سرکردگی علی بن سلیمان داعی ترتیب داده شد. سپاه فاطمیان در دو نوبت با اباضیان جبل نفوسه به نبرد پرداختند. حملهٔ نخست فاطمیان به جزیره صورت گرفت که با شکست روبه‌رو شد، اما چون خبر شکست به عبیدالله رسید، وی سپاهی تازه‌نفس برای کمک به شکست خوردگان گسیل داشت. علی بن سلیمان داعی بار دیگر با اباضیان در نزدیکی تَرکُت درگیر شد. در این نبرد، یکی از سربازان اباضی در لشکر ابویحییٰ، گویا به سبب ظلمی که بر او رفته بود، ارجانی را بکشت (شماخی، همانجا؛ ابن عذاری، ۱۸۷/۱؛ EI2؛ اشتروتمان، همانجا، که این سرباز اباضی را از بنوطرمیسه دانسته است). با مرگ ارجانی و در پی آن شکست اباضیان، علی بن سلیمان بر جبل نفوسه چیره شد و سلسلهٔ امرای نفوسی (زامباور، ۱۰۱) از میان رفت.

مآخذ: ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش ژ. س. کولن و لوی‌پرووانسال، لیدن، ۱۹۴۸-۱۹۵۱م؛ بارونی، سلیمان، *مختصر تاریخ الاباضیة*، تونس، ۱۳۵۷ق/ ۱۹۳۸م؛ درجینی، احمد، *طبقات المشایخ بالمغرب*، به کوشش ابراهیم طلّای، قسنطینه (الجزایر)، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ زامباور، *نسب نامهٔ خلفا و شهریاران*، ترجمهٔ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ش؛ شماخی، احمد، *السیر*، به کوشش احمد بن سعود سیابی، عمان، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ معمر، علی یحییٰ، *الاباضیة فی موکب التاریخ*، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ نیز:

EI2 ; Rebstock , U., *Die Ibāḍiten im Maġrib* , Berlin , 1983 ; Smith , P., «The Ibadhites», *The Moslem World*, Cairo, 1922. vol. XII; Strothmann, R., «Berber und Ibāḍiten», *Der Islam*, Berlin/Leipzig, 1928, vol. XVII.

بخش تاریخ

اُرْجُذونه، یا ارشذونه[1]، نام شهری است از ایالت مالاگا (مالقه) در جنوب شرقی اسپانیا. نام این شهر به صورتهای گوناگون، اما نه چندان متفاوت، ضبط شده است (نک: ابن حوقل، ۱۱۰/۱؛ ابن قوطیه، ۴۹؛ اصطخری، ۴۳؛ ادریسی، ۵۳۷/۲). یاقوت، ارجذونه و ارشذونه را دو شهر مختلف پنداشته است (۱۹۵/۱، ۲۰۷-۲۰۸؛ بستانی، ۵۱/۱۰). گرچه ظاهراً از نام قدیم آن اطلاعی در دست نیست (EI1)، با اینهمه شیخه و طرابلسی (ص ۴۹۷) ارشذونه را برگرفته از نام قدیم اتلدونا[2] به معنی «محل روغن‌گیری» دانسته‌اند.

این شهر از شمال شرقی به لوخا[3] (لوشه)، از جنوب به کولمنار[4] و از غرب به شهر آنته‌کرا[5] محدود است (*اطلس تاریخ*...، ۱۲۲؛ *اطلس معاصر*، ۷۹؛ EI1؛ «اطلس بزرگ...[6]»، 50؛ EUE, V/1322).

ارجذونه در ۱۶۰ کیلومتری جنوب ایالت کوردوبا (قرطبه) (بستانی، همانجا) و ۸۹ کیلومتری جنوب غربی ایالت گرانادا (غرناطه) واقع است (سامی، ۱۲۵/۱؛ بستانی، همانجا). رود خنیل[7] (شنیل) از نزدیکی آن می‌گذرد و سرچشمهٔ وادی‌الحور[8] در ۶ کیلومتری آن قرار دارد (بستانی، *اطلس معاصر*، همانجاها؛ EUE ,XXVI/1505؛ EI1؛ «اطلس بزرگ»، همانجا). جمعیت آن ۳۰٬۳۸۰ نفر، و مساحت آن ۵۰۰ کم۲ است که شامل ۶ قصبه و ۱۳ دهکده می‌باشد (EUE, V/1322). اغلب مردم ارجذونه کشاورزند و زیتون و روغن از محصولات عمدهٔ آن است. برخی از منسوجات نیز در این شهر تولید می‌شود (بستانی، همانجا).

ارجذونه شهری است کوهستانی که در قدیم به داشتن باروها و استحکامات قوی شهرت داشته است (ادریسی، ۵۷۰/۲؛ بستانی، همانجا، نیز ۴۵۱/۲). امروزه باروی دور شهر از میان رفته، اما دژی در ارتفاعات شهر هنوز به چشم می‌خورد. از آثار کهن بازماندهٔ این شهر میدانی ۸ ضلعی است که ایوانهای پل مانند پیرامون آن را فرا گرفته است. همچنین این شهر دارای بازارهای پر پیچ و خم با معماری سنتی ودو کلیسای تاریخی است. خط آهنی به طول ۱٬۰۰۰ کم به وسیلهٔ یک تونل از زیر این شهر می‌گذرد که از کوردوبا تا گرانادا امتداد می‌یابد (سامی، همانجا؛ بستانی، ۵۱/۱۰؛ نک: حمیری، ۲۵).

ارجذونه پس از فتح اندلس مدتها مرکز ناحیهٔ وسیعی به نام ریّه بود (اصطخری، ۴۲-۴۳؛ ابن حوقل، همانجا؛ ابن قوطیه، ۵۰) که به تقریب همان ایالت مالاگای کنونی است («اطلس بزرگ»، همانجا؛ EI1). به نوشتهٔ یاقوت (۸۹۲/۲) ریه خود شامل ۳۰ منطقه بوده است.

در نخستین سالهای فتح اندلس حکمرانان این سرزمین توسط خلفای اموی برگزیده می‌شدند (نک: ابن قوطیه، ۳۸-۴۰، ۴۳-۴۴؛ ابن عذاری، ۳۵/۲-۳۶).

در زمان یوسف بن عبدالرحمان فِهری (حک ۱۳۰-۱۳۸ق) ــ آخرین تن از این حکمرانان ــ ارجذونه مرکز ریه، اهمیت و اعتباری خاص داشت. نخست مدتی یحیی بن حُرَیث رقیب پیشین یوسف فهری در منصب حکمرانی اندلس، حاکم ارجذونه گردید. اما دیری نپایید که برکنار شد (نک: ابن عذاری، همانجا؛ لوی پرووانسال، «تاریخ...[9]»، I/51). سپس جدار بن عمرو قیسی حاکم ریه و ارجذونه گردید (ابن قوطیه، ۴۹؛ ابن عذاری، ۴۶/۲). سرانجام عبدالرحمان بن معاویهٔ اموی که از شام به اندلس گریخته بود، در غیاب یوسف فهری وارد ارجذونه

1. Archidona 2. Eteleduna 3. Loja 4. Colmenar 5. Antequera 6. *Great*... 7. Genil
8. Guadalhorce 9. *Histoire*...

شد و در روز عید فطر ۱۳۸ق/۷۵۶م به اشارهٔ جدار و با پشتیبانی گروهی از موالی بنی‌امیه، به جای یوسف فهری خطبه به نام عبدالرحمان خوانده شد و بدین سان حکومت امویان اندلس در ارجذونه پایه‌ریزی شد (ابن قوطیه، ۴۵ـ۵۱؛ ابن عذاری، ۴۰/۲ـ ۴۸؛ نویری، ۳۳۶/۲۳ـ ۳۳۷؛ لوی پرووانسال، همان، I/51, 103؛ قس: ابن اثیر، ۴۸۹/۵ به بعد).

ارجذونه تا زمان حکومت محمد بن عبدالرحمان (حک ۲۳۸ـ۲۷۳ق) و فرمانروایی ابن ابی عامر بر منطقهٔ ریه، همچنان واجد اهمیت بود (ابن عذاری، ۹۴/۲، ۱۰۴؛ نک: ادریسی، ۵۷۰/۲). از ۲۶۷ق در پی قیام ابن حفصون و تسلط او بر بیشتر سرزمینهای ریه، الخضراء و دیگر نواحی ــ که بیش از ۵۰ سال به طول انجامید ــ این شهر و نیز کوه و دژ مستحکم بوباسترو[1] (بُبَشتر) که در غرب آن قرار داشت، چندی پایگاه تجمع و محل استقرار نیروهای او شد و اهمیتی سوق‌الجیشی یافت (اصطخری، ۴۳؛ ابن‌حوقل، ۱۱۰/۱؛ ابن خطیب، *اعمال...*، ۳۱ به بعد، *الاحاطة*، ۳۹/۴؛ یاقوت، ۴۸۶/۱؛ *اطلس تاریخ*، ۱۲۲؛ نیز نک: ه د، ابن حفصون).

در پی جنگ و گریزها و شورشهای پیاپی در این ناحیه از زمان فرمانروایی ابن ابی عامر، ارجذونه تقریباً خالی از سکنه شد (ادریسی، ۵۷۰/۲؛ نک: ابن عذاری، ۱۱۶/۲) و از آن پس مورد بی‌مهری حکام اندلس قرار گرفت، به طوری که منذر بن محمد (حک ۲۷۳ـ ۲۷۵ق) از مردم این شهر که پشتیبان شورشیان بودند، با خشم یاد می‌کند و در ۲۷۴ق هنگام تسلط بر ارجذونه، عیشون حاکم وقت آنجا را به همراه بیست و چند تن دیگر به دار می‌آویزد (ابن عذاری، ۱۱۳/۲ـ۱۱۷؛ نیز نک: لوی پرووانسال، «تاریخ»، I/307-308). در دورهٔ ملوک الطوایف کتاب بن تمیت حاکم ارجذونه از فرمان عبدالله زیری، آخرین حاکم صنهاجی (حک ۴۶۶ـ۴۸۳ق) سرپیچید، اما عبدالله پس از دست یافتن بر مالقه او را از حکومت آنجا بر کنار کرد. عبدالله خود در خاطراتش این رویداد را به تفصیل آورده است (نک: ص ۳۳۱ـ۳۳۴؛ لوی پرووانسال، مقدمه، 233, 236-237). قیسی شاعر اندلسی که در سدهٔ ۹ق شاهد تصرف ارجذونه به دست مسیحیان بوده، از این واقعه با تأسف فراوان یاد می‌کند (ص ۳۶۳ـ۳۶۴).

از شخصیتهای شناخته شدهٔ این ناحیه، سعدان بن ابراهیم (د ۳۱۶ق) مفتی ارجذونه (ابن فرضی، ۲۱۴/۱) و ابن ابی المجد (د ۷۳۹ق)، ادیب، صوفی، فقیه و قاضی این شهر را می‌توان نام برد (ابن خطیب، *الاحاطة*، ۴۵۹/۳؛ مقری، ۴۵۷/۵).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خطیب، محمد، *الاحاطة*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ همو، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به‌کوشش کولن ولوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۵۱م؛ ابن‌فرضی، عبدالله، *تاریخ العلماء*، به‌کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن قوطیه، محمد، *تاریخ افتتاح الاندلس*، به کوشش عبدالله انیس الطباع، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، لیدن، ۱۹۲۷م؛ *اطلس تاریخ الاسلام*، به کوشش حسین مونس و دیگران، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ *اطلس معاصر گیتاشناسی*، به کوشش سعید بختیاری، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بستانی؛ حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۴م؛ سامی، شمس الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ شیخه، جمعه و محمد هادی طرابلسی، تعلیقات بر *دیوان قیسی* (هم)؛ عبدالله زیری، «خاطرات» (نک: ما، عبدالله)؛ قیسی، عبدالکریم، *دیوان*، به کوشش جمعه شیخه و محمد هادی طرابلسی، تونس، ۱۹۸۸م؛ مقری، احمد، *نفح الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به کوشش احمد کمال زکی، قاهره، ۱۹۸۰م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

'Abd Allāh, «Mémoires» , ed. E. Lévi-Provençal , *Al-Andalus*, 1935, vol.III;EI[1]; EUE; *Great World Atlas*,London,1981;Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, 1950, id, introd. «Mémoires» (vide: 'Abd Allāh).

ناهده فوزی

اُرْجوزه، نک: رجز.

اَرْجیش، شهری باستانی، در امتداد شمال شرقی دریاچهٔ وان، مرکز بخش، تابع استان وان، به عرض شمالی °۳۹ و طول شرقی °۴۳ و '۲۰. جمعیت مرکز بخش ۴۰٬۴۸۱ نفر («آمار...[2]»، 35)، فاصلهٔ شهر تا مرکز استان ۹۵ کم (YA, X/7482)، دارای ۳۵ روستا (همان، X/7591)، و مساحت بخش ۲٬۱۱۵ کم۲ (همان، X/7542) بوده است.

محتملاً نام این شهر را از نام آرگیستیس[3] (آرگیشتی) دوم که در اوایل سدهٔ ۷ق م در منطقهٔ وان حکومت می‌کرده است، گرفته‌اند (IA). ارجیش در دورهٔ اورارتو وجود داشته است و جغرافی‌نویسان یونانی و رومی به آن اشاره کرده‌اند (EI[2]) و همان است که در تواریخ یونان، آرسیسا (*پاولی*، II/1290)، و در کتیبه‌هایی که به خط میخی است، به‌شکل آرزاشکو[4] آمده است (EI[1])، ولی برخی عقیده دارند که محل آرسیسای قدیم ساحل دریاچهٔ وان نبوده است و شاید بتوان آن را با موقعیت فعلی ارجیش تطبیق داد (IA, IV/285). نام آن در *حدود العالم* (ص ۱۶۰) ارجیج قید شده است. مورخان قدیم آن را جزو اقلیم چهارم ارمنستان بزرگ و از توابع اخلاط نوشته‌اند (ابن خردادبه، ۱۲۲؛ یاقوت، ۱۹۶/۱، ۴۵۵) که فاصله‌اش از برکری، ۲ روز و از اخلاط، ۳ روز راه بوده است (اصطخری، ۱۶۱).

شهر قدیم ارجیش بر اثر توسعهٔ شهر وان و پیشروی آب دریاچه، رو به ویرانی نهاد. شهر جدید در شمال غربی شهر قدیم واقع شده است (EI[2]).

این شهر را از شمال، آلاداغ و از جنوب، میدان داغی در بر گرفته است. کوه سیپان با قلهٔ همواره پوشیده از برف، در این منطقه است (نک: حمدالله، چ ۱۹۱۵م، ۱۹۷). کوه ارجیش نیز که یکی از رشته‌های آنتی توروس است، در نزدیکی این شهر قرار گرفته است (رفعت، ۱۸۱/۱). رودخانه‌ای از وسط شهر می‌گذرد که پلی با ۵ طاق بر آن بسته شده است (*سفرنامه*، ۹۵). رودهای ارشات و زیلان در غرب، و رود دلی چای نیز در شرق آن جاری است (YA, X/7534). دریاچهٔ وان، در جنوب غربی

1. Bobastro 2. *Census...* 3. Argistis (Argishti) 4. Arzashku

شهر واقع شده است. مقدسی (ص ۳۸۰) آن را بحیرهٔ ارجیج و حمدالله مستوفی (چ ۱۹۱۵م، ۲۴۱) بحیرهٔ ارجیش آورده است.

ارجیش دارای آب و هوای قاره‌ای است. هوای آن در تابستان، تحت تأثیر بادهای جنوبی گرم است، ولی زمستانهایی طولانی دارد (YA,X/7539). پوشش گیاهی آن نیز اندک است.

سابقهٔ تاریخی: در ۲۵ق/۶۴۶م حبیب بن مَسلمهٔ فِهری از سوی عثمان بن عفان به ارجیش لشکر کشید و آنجا را فتح کرد و بر مردمش جزیه نهاد (یاقوت، ۵۱۳/۱)، ولی مردم بومی تسلط عربها را نپذیرفتند (YA, X/7564). در ۳۷۳ق/۹۸۳م ابوعبدالله حسین بن دوستک، معروف به باذکردی [مروانی] که از کردهای حمیدیه و دایی بنی مروان بود، به منظور جنگ با کفار وارد خاک ارمنستان شد و اولین شهری را که‌به‌تصرف درآورد، ارجیش‌بود (ابن اثیر، ۳۵/۹ـ۳۶). در ۳۸۲ق/۹۹۲م پادشاه روم وارد ارمنستان شد و شهرهای اخلاط، ملازگرد و ارجیش را محاصره کرد؛ مردم دچار تنگی شدند، ناچار ابوعلی حسن ابن مروان به مدت ۱۰ سال قرارداد متارکهٔ جنگ بست و پادشاه روم به ملک خود بازگشت (همو، ۴۹/۹؛ ابن ازرق، ۶۱).

در ۴۱۶ق/۱۰۲۵م شهر ارجیش به تصرف امپراتوران بیزانس درآمد (EI^2) و در ۴۴۶ق/۱۰۵۴م طغرل اول آنجا را متصرف شد (*بستانی*، ۷۵/۹). در ۴۹۳ق/۱۱۰۰م منطقهٔ تحت سلطهٔ خاندان شکمن قطبی به تصرف ترکها و مغولها درآمد (YA، همانجا). در ۴۹۶ق سلطان محمد سلجوقی به ارجیش که از اقطاعات امیر سکمن قطبی بود، وارد شد (ابن اثیر، ۳۶۱/۱۰). در زمان این پادشاه و نیز چندین بار بعد از آن، شهر غارت شد (رفعت، ۱۱۷/۱ـ۱۱۸). در تقسیماتی که در زمان طغرل اول و اواخر سدهٔ ۵ق/۱۱م به عمل آمد، ارجیش جزو ایالات پادشاهان ارمنستان شد (EI^2).

در ۶۰۱ق/۱۰۲۵م گرجیان به شهرهای آذربایجان تاختند و به غارت و فساد پرداختند و زنان و کودکان را اسیر کردند. آنگاه روی به اخلاط نهادند تا به شهر ارجیش و حومهٔ آن رسیدند. فرمانروای اخلاط با یاری گرفتن از طغرل، فرزند قلج ارسلان، فرمانروای ارزروم موفق شد گرجیان را شکست دهد (ابن اثیر، ۲۰۴/۱۲). در ۶۰۴ق نجم الدین ایوب پسر ملک عادل به قصد تصرف اخلاط بدان شهر روی آورد، ولی فرمانروایان اطراف او را قبول نداشتند. لذا عده‌ای از لشکریان اطراف با کمک جمعی از گرجیان، قلعهٔ وان را متصرف شدند و با یاری عده‌ای دیگر شهر ارجیش را گرفتند. نجم‌الدین به اتفاق برادرش ملک اشرف قلعهٔ وان را بازپس گرفت و در فرمانروایی منطقه پایدار شد (همو، ۲۷۲/۱۲ـ۲۷۳) وبدین ترتیب ارجیش به دست جانشینان ایوبی افتاد.

در ۶۰۵ق عده‌ای از گرجیان ارجیش را به تصرف خود درآوردند و شهر را آتش زدند و ویرانیها بار آوردند که در نتیجه برای مدتی مردم مجبور به ترک شهر شدند (همو، ۲۷۹/۱۲؛ دفرمری، 518-517؛ سامی، ۹۸/۱).

ارجیش نیز همانند شهرهای دیگر، از تاخت و تاز و کشت و کشتار مغولان در امان نماند. وقتی که در ۶۲۷ق/۱۲۳۰م جلال‌الدین خوارزمشاه از دست آنان گریخت، مغولان در تعقیب او شهرها را یکی پس از دیگری به تصرف خود درآوردند و در ذیحجهٔ همین سال به ارجیش که شهر بزرگ و با عظمتی بود، رسیدند و دست به چپاول و کشتار مردم آنجا گشودند (ابن اثیر، ۴۹۹/۱۲ـ۵۰۰).

در سدهٔ ۸ق/۱۴م بایرام خواجه، اولین پیشوای قره قویونلوها، شهر را متصرف شد (هینتس، ۱۶۳). در ۷۹۶ق/۱۳۹۴م امیر تیمور آهنگ قلعهٔ ارجیش کرد (ابن عربشاه، ۷۳) و سعی در ویران ساختن آن نمود، اما موفق نشد (اولیاچلبی، ۱۴۷/۴)؛ سرانجام وی در ۸۰۳ق/۱۴۰۱م آنجا را به تصرف خود درآورد (YA,X/7564).

در اواسط سدهٔ ۱۰ق/۱۶م سام میرزا به همراهی چند تن از امیران به دستور شاه طهماسب بر قلعهٔ ارجیش تاخت (*عالم آرا...*، ۱۰۳). در ۹۴۱ق/۱۵۳۴م بهرام میرزا برادر شاه طهماسب همراه امیرانی روانهٔ ارجیش شد. سنان پاشا، سردار عثمانی، در اثنای جنگ به دست قوای بهرام میرزا کشته شد، وان و ارجیش به تصرف بهرام میرزا درآمد و ایالت آن دیار و کوتوالی آن حصار به احمد سلطان صوفی اوغلی واگذار شد (روملو، ۳۳۹).

در ۹۵۹ق/۱۵۵۲م شاه طهماسب پس از فتح اخلاط به ارجیش روی آورد، آنجا را محاصره کرد و تا ۳ ماه موفق به گشودن قلعه نشد، ولی ساکنان قلعه، پس از بازگشت اسماعیل میرزا از ارزروم و آگاه شدن از پیروزی او و مشاهدهٔ سرهای بریدهٔ مخالفان که در برابر قلعه آویخته بودند، مقاومت را بی‌حاصل دیدند و حاکم قلعه را کشتند و نیروی قزلباش را به قلعه راه دادند. قزلباشها به دستور شاه دست به کشتار زدند و قلعه را ویران ساختند (همو، ۴۷۲ـ۴۷۶). در ۹۶۱ق ارجیش و شهرهای اطراف آن به دست شاهزاده اسماعیل میرزا غارت شد (همو، ۴۸۴). در ۱۰۱۴ق/۱۶۰۵م احمد پاشا، حاکم وان، شهر را به قصد تسخیر محاصره کرد، ولی شاه عباس، الله وردی خان حاکم فارس را مأمور گوشمال او کرد. احمد پاشا ناگزیر دست از محاصره برداشت و به وان بازگشت (اسکندربیک، ۶۶۴/۲؛ هدایت، ۳۵۸/۸ـ۳۵۹).

در جنگ جهانی اول، در ۱۰ مهٔ ۱۹۱۵، ارجیش بار اول از طرف قوای روس اشغال شد. در ۲ اوت همان سال از تصرف روسها خارج شد، ولی ۱۰ روز بعد دوباره به تصرف آنان درآمد و روسها تا پایان سال ۱۹۱۷م در آنجا ماندند. سپس ارجیش به دست ارامنه‌ای که از سوی روسها پشتیبانی می‌شدند، تخریب گردید و سرانجام در ۱۶ آوریل ۱۹۱۸ (بعد از عهدنامهٔ آماسیه) به طور قطعی به دولت عثمانی بازگردانده شد (IA,IV/286).

مردم ارجیش ترک و ساکنان نواحی آن کرد (شیروانی، *حدائق...*، ۵۴) و پیرو دین اسلام هستند (همو، *بستان...*، ۶۹).

آثار تاریخی: از آثار این شهر می‌توان قلعهٔ ارجیش را نام برد. این قلعه در ساحل دریاچهٔ وان بر زمین همواری به شکل مربع بنا شده، و سنگهای بسیار بزرگ در ساخت آن به کار رفته است. دیوارهایش

چندان بلند نیست، ولی عرض آنها زیاد است. نشانی از خندق در اطراف آن دیده نمی‌شود. گاهی در فصل بهار که سطح آب دریاچه بالا می‌آید، آب وارد قلعه می‌شود و فقط راه باریکی در سوی عادلجواز باقی مـی‌ماند. در داخل قلعه، مسجدی است به نام «سلیمان خان جامعـی» ــ مسجد قدیم یوسف شاه ــ که تعمیر اساسی شده است (اولیا چلبی، ۱۴۸/۴). این محل پیش تر شهر بوده است. تاج الدین علیشاه، وزیر ایلخانی، آن را حصاری کشید و به صورت قلعه‌ای استوار درآورد (حمدالله، ج ۱۳۳۶ش، ۱۱۷ـ۱۱۸). هوای قلعه در تابستان بسیار گرم است و از این رو بیشتر مردم آن، ۶ ماه از سال را به باغهای آلاداغ می‌روند (اولیاچلبی، ۱۴۹/۴).

ساکنان قلعه در روزگار سلیمان قانونی از مردم بوسنی و آلبانی تبار بوده‌اند. به نوشتهٔ لینچ، این قلعه تا ۱۸۳۸م مسکون بود و در ۱۸۴۱م به سبب بالا آمـدن آب دریاچه، سکنـهٔ قلعه آنجـا را ترک گفتنـد و در روستاهای اطراف جای گرفتند. در اواخر سدهٔ ۱۹م، هنگام بازدید لینچ، فقط دیوارهای فرو ریختهٔ قلعه، یک معبد مسیحی و یک مناره از آن باقی بوده است (IA، همانجا؛ برای آگاهی از جزئیات و خصوصیات قلعه، نک: اولیا چلبی، ۱۴۷/۴ـ ۱۵۰). مقبرهٔ مادر جهانشاه در ارجیش واقع شده است (*سفرنامه*، ۹۵).

جسد قرایوسف را نیز از تبریز به ارجیش آوردند و در جوار مرقد نیاکانش به خاک سپردند (میرخواند، ۶۵۴/۶).

محصولات ارجیـش شامل غلات، پنبه، لـوبیا، کلم، هویج، گـوجه فرنگـی و انگور است کـه امروزه به وان فـرستاده می‌شود. گذران مـردم بیشتر از کشاورزی و باغداری است. سابقاً راه بازرگانی تبریز ـ ارزروم از این شهر می‌گذشت و ارجیش نقطه‌ای مهم در پیوند راههای ارتباطی به‌شمار می‌آمد (IA، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن ازرق، احمد، *تاریخ الفارقی*، به کوشش بدوی عبداللطیف عوض، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن عربشاه، احمد، زندگانی شگفت‌آور تیمور (ترجمهٔ *عجایب المقدور*)، ترجمهٔ محمدعلی نجاتی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ اولیاچلبی، محمد، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بستانی؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۹۱۵م؛ همو، همان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ رفعت افندی، احمد، *لغات تاریخیه و جغرافیه*، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ شیروانی، زین العابدین، *بستان السیاحة*، کتابخانهٔ سنایی؛ همو، *حدائق السیاحة*، تهران، ۱۳۴۸ش/۱۳۸۹ق؛ *عالم آرای شاه طهماسب*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، لیدن، ۱۹۰۶م؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، قم، ۱۳۳۹ش؛ هدایت، رضاقلی، *روضة الصفای ناصری*، قم، ۱۳۳۹ش؛ هینتس، والتر، *تشکیل دولت ملی در ایران*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Census of Population 1990, Ankara, 1991; Defrémery, Charles, «Récit de la guerre entre les Musulmans et les Géorgiens», JA, 1849, vol. XIII; EI[1]; EI[2]; IA; *Pauly*; YA.

ابوالحسن دیانت

آرْجیش داغ، نک: ارجیش.

آرْدَبیل، استان، شهرستان و شهری کهن در شمال غربی ایران.

نام و نام‌گذاری: این نام در مآخذ گوناگون به صورتهای آردویل (انصاری، ۱۸۷؛ *حدود العالم*، ۱۵۸؛ اصطخری، *مسالک...*، ۱۵۹؛ لوبرن، I/172؛ شوارتس، 1026)، آردُبیل (ابوالفدا، ۳۹۸؛ سمعانی، ۱۰۷/۱؛ شـوارتس، همانجا)، آردُبیـل (لاکهارت، 54، بـه نقل از جنکینسون) و بیشتر آردَبیل (ابن خردادبه، ۱۱۹ـ۱۲۰؛ قزوینی، ۲۹۱؛ ابن رسته، ۱۰۶/۷؛ اصطخری، *المسالک...*، ۱۰۸؛ مقدسی، ۳۷۷؛ یاقوت، ۱۹۷/۱؛ بلاذری، ۴۵۵، ۴۵۶؛ ابن فقیه، ۲۰۹، ۲۱۰؛ نیز نک: بارتولد، 215؛ لاکهارت، 51؛ مُرتن، 31) آمده است. اردبیل در منابع ارمنـی به صورت آرتاوت[1] و سپـس آرتاول[2] (مارکوارت، 108) آمـده است. مینورسکی معتقد است آرْته ویت به مرور به اردبیل تغییر شکل یافته است (ص 65).

اگرچه «دائرةالمعارف اسلام» می‌نویسد: اشتقاق و معنای اردبیل به درستی معلوم نیست (EI[2])، اما مینورسکی معتقد است این نام ترکیبی است از اَرته یا آرْته به معنای مقدس و قانون مقدس و ویت[3] (پارسی میانه) که صورت اوستایی آن وَئتی[4] است و به معنای بید یا تنهٔ بید به کار می‌رود. به این ترتیب او معنای اردبیل را تنهٔ بید یا بید قانون مقدس دانسته است (ص 68-67). همو در جای دیگر بِل یا بیل [یا ویل] را پسوند بسیاری از مکانها از جمله انزبیل و خرزویل دانسته است (ص 64-63؛ نیز نک: کسروی، *کاروند*، ۲۹۲).

لاکهارت در مورد بنای شهر و علت نام‌گذاری آن از قول مردمان محلی، افسانه‌ای را نقل می‌کند که بنابر آن در محل کنونی شهر در گذشته دریاچه‌ای وجود داشته است؛ به فرمان سلیمان نبی دو دیو به نامهای آرْد و بیل آبهای این دریاچه را با حفر دو معبر در شمال شرقی شهر کنونی خارج ساختند و شهر را در محل دریاچهٔ خشک شده برپا داشتند و به همین سبب نیز نام این شهر به نام این دو دیو آرْدُبیل خوانده شد (همانجا). حمیری نام اردبیل را مأخوذ از اردبیل بن ارمین می‌داند (ص ۲۶) که یاقوت آن را از قول سمعانـی به صورت اردبیل بن ارمینی ابن لنطی بن یونان ذکر کرده است (۱۹۸/۱؛ نیز نک: *برهان قاطع*، ۹۹/۱؛ شیروانی، ۳۴).

ظاهراً نام اردبیل ترکیبی است از دو جزء (کسروی، همان، ۲۷۸) آرْد به معنای درستی، راستی و پاکی (*لغت نامه...*، ذیل ارد؛ نیز نک: هـ.د، اردستان) و بیل یا ویل (پسوند مکان) به معنای جایگاه (کسروی، همان، ۳۰۰، ۳۰۷). این ترکیب را به صورتهای آرتاویل (دیبا ج، ۱۴۷؛ صفری، ۲۳/۱) و آرتاویلا به معنای شهر مقدس (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها...*، ۲۲/۸) نیز نوشته‌اند. نام قدیم اردبیل را باذان فیروز (یاقوت، همانجا)، باذان پیروز (فردوسی، ۴۸/۶)، آباذان فیروز (لاکهارت،

1. Artavēt 2. Artavel 3. vēt 4. vaētay

همانجا)، بادفیروز (دینوری، ۸۷)، فیروزگرد (*برهان قاطع*، همانجا) و آذربهمن (حکیم، ۵۰؛ اعتماد السلطنه، ۴۳/۱) نیز نوشته‌اند. الثاریوس ظاهراً به خطا نام قدیم اردبیل را ساتراپنه[1] می‌داند (ص ۱۱۹).

استان اردبیل: این استان با ۱۸'۰۵۰/۳ کمـ۲ مساحت میان ۳۷° و ۴۵' تا ۳۹° و ۴۲' عرض شمالی و ۴۷° و ۳' تا ۴۸° و ۵۵' طول شرقی از نصف‌النهار گرینیچ قرار گرفته، و محدود است از شمال و شمال شرقی به جمهوری آذربایجان، از جنوب به استان زنجان، از شرق به رشته کوههای تالش و بغرو و استان گیلان، و از غرب به استان آذربایجان شرقی (*آمارنامه*...، ۱، ۱۱، نقشه). محدودهٔ استان اردبیل از لحاظ اداری- سیاسی شامل ۶ شهرستان، ۱۶ بخش و ۶۲ دهستان است که جمعاً ۱'۱۴۱'۶۲۵ نفر را در خود جای داده‌است (*آمارنامه*، ۴۷،۳۹،۹؛ نک: جدول). این واحد سیاسی، مطابق تقسیمات کشوری در مهرماه ۱۳۷۲ به عنوان بیست و پنجمین استان کشور تعیین شد (*تقسیمات*...، ۷-۸).

ویژگیهای استان اردبیل به تفکیک شهرستان

شهرستان	شماربخش	شماردهستان	مساحت کمـ۲	شمار سکونتگاهها		جمعیت ۱۳۷۰ش		میزان رشد سالانهٔ جمعیت (۱۳۶۵ ـ ۱۳۷۰ ش)
				شهری	روستایی	شهری	روستایی	
اردبیل	۴	۲۲	۵'۱۷۳/۱	۴	۴۵۳	۳۲۵'۸۰۵	۲۲۱'۸۹۶	٪۲/۲
بیله‌سوار	۲	۴	۱'۹۴۵	۱	۳۸۱	۱۳'۰۴۹	۴۲'۱۹۳	٪۱/۷
پارس‌آباد	۲	۵	۱'۵۵۴/۲	۲	۳۳۹	۴۷'۱۳۰	۷۳'۵۱۹	٪۴/۶
خلخال	۴	۱۱	۴'۰۳۷/۷	۴	۲۹۳	۳۶'۱۰۶	۱۰۷'۶۱۳	٪۰/۸
مشگین‌شهر	۲	۱۲	۳'۶۱۵/۸	۱	۲۹۷	۴۱'۱۱۴	۱۳۶'۰۳۶	٪۳/۱
مغان(گرمی)	۲	۸	۱'۷۲۴/۵	۱	۳۳۰	۲۵'۰۷۸	۷۲'۰۸۶	٪۰/۳
کل استان	۱۶	۶۲	۱۸'۰۵۰/۳	۱۳	۲'۱۹۳	۴۸۸'۲۸۲	۶۵۳'۳۴۳	٪۲

استان اردبیل دارای ۲۸۲/۵ کمـ مرز مشترک با جمهوری آذربایجان است که ارتباط کشور با آن جمهوری از طریق این استان در دو نقطهٔ شهری اصلاندوز و بیله‌سوار برقرار می‌شود (*آمارنامه*، ۱). این استان به ویژه قسمتهای شرقی آن، ارتباط اجتماعی ـ اقتصادی قابل توجهی با استان گیلان دارد و از طریق گردنهٔ حیران در محور اردبیل ـ آستارا و با واسطهٔ شهرهای رشت و قزوین با تهران مربوط می‌شود. موانع طبیعی موجود در مرز جنوبی استان باعث سختی ارتباط آن با استان زنجان که ۶۲/۵ کمـ مرز مشترک دارند، شده است (همان، ۲). بلندترین نقطهٔ استان اردبیل، قلهٔ سبلان (۴'۸۴۴ متر) و پست‌ترین قسمت آن دشت مغان (حدود ۱۰۰ متر بالاتر از سطح دریا) است (*جغرافیای کامل*، ۱۶۶/۱).

ویژگیهای طبیعی: تشکیلات زمین شناختی استان اردبیل، جوان و عمدتاً متعلق به دورانهای سوم و چهارم است (*مطالعات*...، ۱۹). در این منطقه از لحاظ سنگ شناختی انواع توف، شیل و کنگلومراهای دوران سوم و همچنین آبرفتها و واریزه‌های گوناگون دوران چهارم و نیز تشکیلات آتش‌فشانی کوه سبلان شامل آندزیت، بازالت و توف مشاهده می‌شوند (همانجا). مرتفعات استان اردبیل، قسمتهای شمالی و کم ارتفاع ساحل ارس را از قسمتهای جنوبی و جلگهٔ اردبیل جدا می‌سازد و در اصل ادامهٔ چین‌خوردگیهای رشته کوههای البرز به شمار می‌آید (ختمی مآب، ۷، ۲۷). استان اردبیل از لحاظ ناهمواری، به استثنای چند جلگه و دشت مغان، بیشتر کوهستانی است و ارتفاع متوسط آن به بیش از ۱'۲۰۰ متر بالای سطح دریا می‌رسد (همو، ۱۳).

دشتها و جلگه‌های استان ساختمانی نسبتاً جوان دارد که غالباً از مواد رسوبی تشکیل شده‌اند (*جغرافیای کامل*، همانجا). این جلگه‌ها پوششی از خاک کم عمق و سنگریزه دارند، حال آنکه دشتها و اراضی مسطح، قابل آبیاری است و زیر کشت محصولات آبی سالانه و یا باغهای میوه قرار دارد (*مطالعات*، ۴). جلگه‌ها و دشتهای رسوبی و آبرفتی استان با کوهها احاطه شده‌اند. مهم‌ترین آنها دشت مغان است که با شیبی ملایم به کناره‌های دریای خزر می‌رسد. در این میان، جلگهٔ اردبیل مهم‌ترین جلگه استان به شمار می‌آید (*جغرافیای کامل*، ۱۷۰/۱).

مرتفعات استان اردبیل عمدتاً منشأ آتش‌فشانی دارند و ۳ رشتهٔ کوهستانی را دربر می‌گیرند: الف ـ رشته کوه ارسباران (قره داغ) که دنبالهٔ کوههای آرارات است و تا کوههای تالش در شرق استان امتداد می‌یابد (همان، ۱۶۶/۱؛ نیز نک: ه‍ د، ارسباران). ارتفاع متوسط این رشته کوه را ۲'۴۴۰ متر برآورد کرده‌اند (ختمی مآب، ۸). ب ـ مرتفعات شرقی که مهم‌ترین آنها کوههای تالش است، با جهتی شمالی ـ جنوبی کشیده شده است و حد فاصل بین استان اردبیل با دریای خزر را تشکیل می‌دهد (*جغرافیای کامل*، ۱۶۸/۱؛ *آمارنامه*، ۶). این رشته کوه در قسمتهای مختلف به نامهای پشتاسارا، بغرو و پلنگا نیز نامیده می‌شود. از قله‌های این رشتهٔ کوه می‌توان از آغ داغ (۳'۳۲۲ متر)، حصار بلاغی، عجم و شاه معلم نام برد (همانجا). رشته کوه تالش مانع نفوذ جریانهای باران زای خزری به این استان است. دنبالهٔ کوههای تالش که در قسمت شمالی این رشته کوه با کاهش ارتفاع همراه است (حداکثر ارتفاع ۲'۲۲۸ متر)، صلوات داغ نامیده می‌شود. بلندی مرتفعات جنوبی دشت مغان که به کوههای خروسلو معروف است، حداکثر به ۷۰۰ متر می‌رسد (*جغرافیای کامل*، همانجا). ج ـ مرتفعات مرکزی و جنوبی که مهم‌ترین آنها رشته کوه سبلان است، با جهتی شرقی ـ غربی از شمال غرب شهر اردبیل آغاز می‌شود و به واسطهٔ کوه قوشه داغ در جنوب اهر به رشتهٔ ارسباران متصل می‌گردد (همانجا). رشتهٔ سبلان از ۳ قلهٔ اصلی به نامهای سبلان (۴'۸۱۱ متر)،

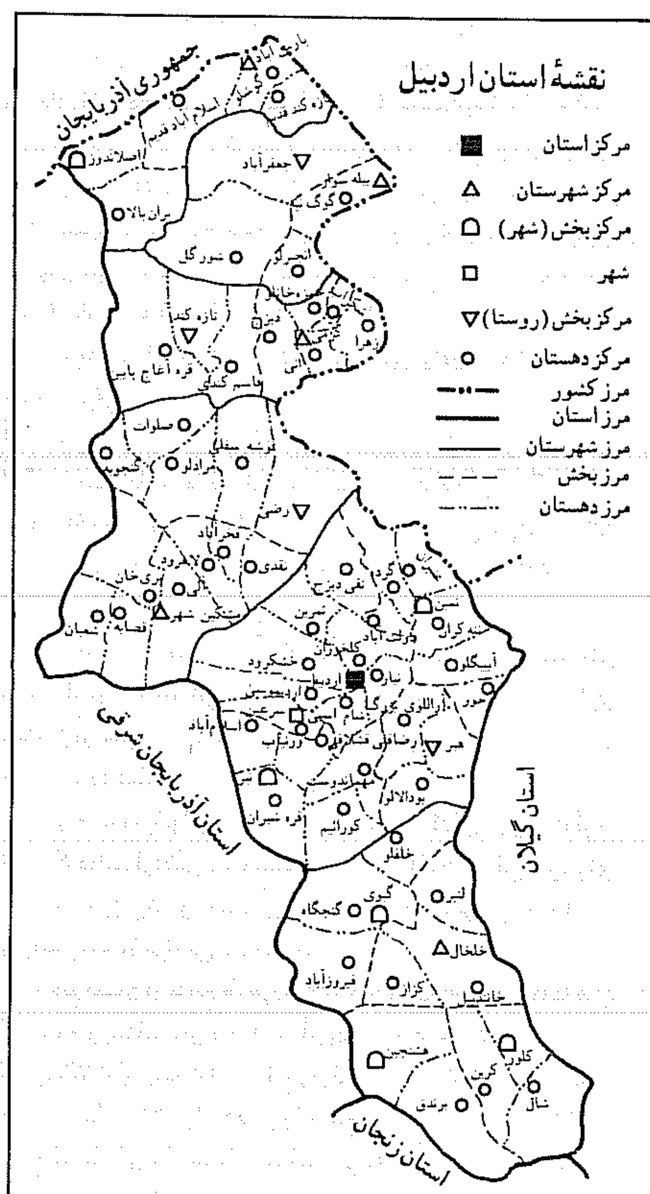
1. Satrapene

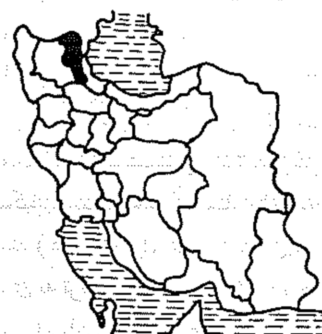
هرم داغ (۴٬۶۵۰ متر) و کسره داغ (۴٬۶۰۰ متر) تشکیل شده است که سرچشمهٔ رودهای فراوان محلی به شمار می‌رود (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۰/۸). دهانهٔ تودهٔ مخروطی شکل سبلان به صورت دریاچهٔ آتش‌فشانی بسیار زیبایی است که در تمام سال پوشیده از برف و یخ است (*جغرافیای کامل*، ۱۶۸/۱ـ ۱۶۹)؛ افزون بر این، در دامنه‌های این رشته کوه، آبهای معدنی فراوانی وجود دارد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا). رشته کوه بزغوش در جنوب کوههای سبلان با جهتی شرقی ـ غربی قسمتی از جنوب استان اردبیل را تشکیل می‌دهد و تا دامنه‌های شرقی سهند در استان آذربایجان شرقی، جمعاً به طول ۱۲۰ کم امتداد می‌یابد (*جغرافیای کامل*، همانجا) و قوچ داغی (۲٬۵۰۸ متر) از جمله قله‌های آن به شمار می‌رود (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا).

عرض جغرافیایی نسبتاً بالا، غلبهٔ رشته کوهها و نزدیکی به منابع بزرگ آبی و همچنین برخورداری از تأثیر توده‌های مدیترانه‌ای و نیز توده‌های سرد سیبری، از مهم‌ترین عوامل مؤثر در آب و هوای استان اردبیل به شمار می‌رود. آب و هوای این استان را در ۳ بخش می‌توان بررسی کرد: حوزه‌های سرد شامل مرتفعات سبلان، دامنه‌های کوهستانی و جلگهٔ اردبیل و سرانجام نواحی گرم شامل دشتهای پست و کم ارتفاع مانند دشت مغان (*جغرافیای کامل*، ۱۷۰/۱ـ ۱۷۱).

به سبب تنوع شرایط محیطی، به ویژه تأثیر مرتفعات، میزان دما در سطح استان با نوسان همراه است. متوسط حداقل دما در سطح استان در ماه دی ۷/۸- و متوسط حداکثر آن در ماه تیر ۲۵/۸ درجهٔ سانتی‌گراد است. حداقل مطلق دما در برخی سالها تا ۳۰- درجهٔ سانتی‌گراد نیز می‌رسد و دورهٔ یخبندان حدود ۱۲۰ روز از سال را شامل می‌شود (ختمی مآب، ۲۶).

میزان بارندگی نیز در سطح استان با نوسان همراه است. حداکثر آن در کوههای تالش و حداقل آن در قسمتهای شمالی استان دیده می‌شود (*جغرافیای کامل*، ۱۷۱/۱). متوسط میزان بارندگی سالیانه مطابق داده‌های ایستگاههای چهارگانهٔ منطقه (نیر، سرعین، نمین و اردبیل) ۴۱۲/۲ میلی‌متر است که قسمت بیشتر آن در اواخر زمستان و فصل بهار فرو می‌ریزد و از آن میان سهم ماه فروردین (۶۰/۴ میلی‌متر) قابل ملاحظه است (*مطالعات*، ۱۴).





بادهای گوناگونی در این استان می‌وزند که از جملهٔ آنهاست: الف ـ باد شرقی که تقریباً در تمام طول سال می‌وزد. این باد غالباً حاوی رطوبت است و تأثیر تعدیل کننده بر درجهٔ حرارت دارد و در فصول گرم غالباً موجب ریزش باران و در فصل سرد باعث باریدن برف می‌شود. ب ـ بادهای غربی که حاوی رطوبت دریای مدیترانه است و باران زا به شمار می‌روند. ج ـ بادهای محلی که مشخصات ویژه‌ای دارند و در سطح محلی تأثیر می‌گذارند، مانند مغان‌یلی (باد مغان) (*جغرافیای کامل*، ۱۷۱/۱).

استان اردبیل از نظر منابع آب از استانهای غنی کشور است. وجود کوهها، مجاورت با دریای خزر و دریافت توده‌های مرطوب شرقی و غربی و در نتیجه ریزش کافی برف و باران به این غنا می‌افزاید (همانجا). با اینهمه، منابع سطحی آب نیازهای گوناگون استان را برآورده نمی‌سازد (*مطالعات*، ۲۰). آبهای سطحی استان شامل رودخانه‌های نسبتاً بزرگ و کوچکی است که بیشتر به حوضهٔ دریای خزر تعلق دارند (*جغرافیای کامل*، ۱۷۲/۱). مهم‌ترین این رودخانه‌ها، رود ارس است که مساحت حوضهٔ آبگیر آن ۱۰۰٬۲۲۰ کم۲ است

(ختمی مآب، ۳) و اراضی دشت مغان را آبیاری می‌کند؛ نیز قره‌سو که در محل اصلاندوز، با نام دره‌رود به رودخانهٔ ارس می‌ریزد. از دیگر رودهای قابل ذکر اهرچای است که پس از پیوستن به قره‌سو به ارس وارد می‌شود. دیگر رودخانه‌های استان اینهاست: آغ‌چای، آواری، مشگین شهرچای، خیاوچای، انارچای و برخی رودخانه‌های محلی دیگر (همو، ۳-۴). رودخانه‌های کوچک و بزرگی که از دامنه‌های غربی کوههای سبلان و بزغوش سرچشمه می‌گیرند، از لحاظ آبریز به حوضهٔ ارومیه تعلق دارند (*جغرافیای کامل*، ۱۷۳/۱).

دریاچه‌های استان اینهاست: دریاچه نئور واقع در ۴۸ کیلومتری جنوب شرقی و دریاچهٔ شورابیل در جنوب شهر اردبیل (همانجا). آبهای زیرزمینی و به ویژه آبهای معدنی استان اردبیل بسیار غنی است. اینگونه چشمه‌ها در نقاط مختلف به صورت چشمه‌های آب گرم و آب سرد پراکنده شده‌اند و غالباً از آنها استفادهٔ درمانی می‌شود. مانند سرعین، سردابه، قتورسویی، شابیل و جز آنها (همان، ۱۷۶/۱). در این استان بجز سد انحرافی میل مغان، تأسیسات آبرسانی قابل توجهی برای مهار و بهره‌گیری از آبهای سطحی وجود ندارد و شیوه‌های بهره‌برداری از منابع آبی عمدتاً سنتی است که مسلماً با بهره‌برداری بهینه از آن منابع، دهها هزار هکتار از اراضی استان را به زیر کشت می‌توان برد (همانجا).

با توجه به ویژگیهای محیط طبیعی استان، خاکهای آن را به ۵ گروه تقسیم کرده‌اند: اراضی بریده شدهٔ متشکل از خاکهای آهکی، آبرفتهای واریزه‌ای‌بادبزنی‌شکل، دشت‌آبرفتی‌دامنه‌ای، دشت‌آبرفتی رودخانه‌ای و اراضی پست (*گزارش*،...، ۲-۵).

مراتع استان از منابع طبیعی ارزشمندی است که بیشتر، طایفه‌های کوچنده و روستانشینان دامدار از آن بهره‌برداری می‌کنند (*جغرافیای کامل*، ۱۷۷/۱). وسعت این مراتع را یک میلیون هکتار برآورد کرده‌اند که از آن میان ۲۵۰ هزار هکتار را مراتع دشتی و مابقی (۷۵٪) آن را مراتع کوهپایه‌ای و کوهستانی تشکیل می‌دهد (*آمارنامه*، ۲۴۰). ۴۰٪ از این مراتع، قشلاقی و ۶۰٪ بقیه مراتع ییلاقی است. همچنین ۲۰٪ از مراتع استان غنی و نیمی از آنها دارای تراکمی متوسط و مابقی از مراتع فقیر به شمار می‌روند (ختمی مآب، ۵۴). انواع گیاهان استپی خاص نواحی کوهستانی، پوشش گیاهی مراتع استان را تشکیل می‌دهد که بیشتر از گونهٔ بادام کوهی، گون و درمنه است. پوشش طبیعی اراضی کم ارتفاع و پست، بومادران، درمنه، کنگر صحرایی، فرفیون، گاوزبان، شیرین بیان و خارشتر است (*مطالعات*، ۲۲) که بسیاری از آنها کاربرد دارویی و صنعتی دارند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۱/۸-۲۲). پوشش گیاهی مرتعی استان اردبیل بیشتر در بلندیهای شرقی (تالش)، سبلان، ارسباران و بزغوش دیده می‌شود (*جغرافیای کامل*، همانجا). مساحت جنگلهای استان ۳۵٬۹۵۰ هکتار است که ۸۷/۶٪ آن در منطقهٔ خلخال (با گونه‌های غالب ارس، بنه، بادام کوهی) و ۸/۳٪ آن در منطقهٔ اردبیل قرار دارد و مابقی در سطح استان پراکنده است (*آمارنامه*، همانجا). جنگل فندق در ۲۵ کیلومتری شمال شرقی شهر اردبیل قابل توجه است. هرچند گونهٔ غالب آن فندق است، اما گونه‌های زبان گنجشک، گردو، اقاقیا، گلابی وحشی، بلوط، ممرز و راش نیز در آنجا دیده می‌شود (ختمی مآب، ۵۶).

جانوران استان اردبیل نیز متنوعند: در قسمتهای جنگلی خرس، گرگ، خوک، روباه، خرگوش و از پرندگان کبک، اردک، غاز وحشی، قرقاول، فاخته و مرغ وحشی یافت می‌شود. پرندگان مهاجر مانند پلیکان، فلامینگو و انواع مرغان آبی بیشتر در کنار دریاچه‌ها و برکه‌های استان به صورت فصلی اجتماع می‌کنند. در کوههای استان نیز قوچ و میش، کل، بز، کبک دری، خرس، پلنگ، آهو و عقاب دیده می‌شود. خزندگانی مانند انواع مارهای سمی و سوسمار در جنگلها و نیز نواحی کوهستانی استان یافت می‌شوند (*جغرافیای کامل*، همانجا).

ویژگیهای اجتماعی ـ اقتصادی: در ۱۳۵۵ش جمعیت محدودهٔ استان اردبیل ۷۷۷٬۱۲۳ نفر بود که ۷۳/۴٪ (۵۷۰٬۳۱۳ نفر) آن در نقاط روستایی زندگی می‌کردند. در ۱۳۶۵ش جمعیت استان به ۱٬۰۳۳٬۵۶۸ نفر افزایش یافت، اما نسبت جمعیت روستایی به ۶۱٪ کاهش پیدا کرد (*آمارنامه*، ۳۹). طبق سرشماری ۱۳۷۰ش، جمعیت استان اردبیل ۱٬۱۴۱٬۶۲۵ نفر بود که ۴۲/۸٪ آن در نقاط شهری و ۵۶/۲٪ آن در نقاط روستایی استان زندگی می‌کردند و مابقی (حدود ۱٪) به عنوان جمعیت غیر ساکن برآورد شده است. در این میان شهرستان اردبیل با ۵۴۷٬۷۰۱ نفر بیشترین، و شهرستان بیله‌سوار با ۵۵٬۲۴۲ نفر کمترین شمار جمعیت را داشته‌اند (همان، ۳۹، ۴۴). میزان رشد سالانهٔ جمعیت استان در سالهای ۱۳۵۵-۱۳۶۵ش و ۱۳۶۵-۱۳۷۰ش به ترتیب ۲/۸۹٪ و ۲/۰۱٪ بوده است، اما در سالهای ۱۳۶۵-۱۳۷۰ش، شهرستان پارس آباد با ۴/۶۵٪ و مغان با ۰/۳۳٪ به ترتیب بیشترین و کمترین میزان رشد سالانه را داشته‌اند (همان، ۳۹، ۴۷).

متوسط جمعیت روستاهای استان ۲۹۸ نفر بوده است که در این میان روستاهای شهرستان اردبیل با متوسط جمعیت ۴۹۰ نفر بیشترین سهم و روستاهای شهرستان خلخال با متوسط جمعیت ۶۰ نفر کمترین سهم را در توزیع جمعیت روستایی داشته‌اند (نک: جدول). قسمتهای مختلف استان اردبیل محل ییلاق و قشلاق طایفه‌های مختلف شاهسون به شمار می‌رود که از آن میان، می‌توان از طایفه‌های اجیرلو، بیگ دیلو، تکله، حاجی‌خواجه‌لو، حسینکلو، تالش‌میکائیلو، قوت‌لار و قوجابیگلو نام‌برد (*سرشماری اجتماعی*، ایل ایلسون، ۱، ۱۳-۱۶).

بیش از ۴۷٪ از جمعیت استان اردبیل کمتر از ۱۵ سال داشته‌اند که این نسبت در میان جمعیت شهرنشین و غیر شهرنشین استان به ترتیب ۴۵/۶٪ و ۴۸/۱٪ بوده است (*آمارنامه*، ۴۳، ۴۴). همچنین ۲۵/۲٪ از کل جمعیت استان را جمعیت فعال تشکیل می‌داد که از آن میان ۸۹/۱٪ شاغل و مابقی (۱۰/۹٪) غیر شاغلند (همان، ۶۰). نسبت اشتغال نیز در میان جمعیت شهری و غیر شهری به ترتیب ۸۸/۴٪ و ۸۹/۵٪ بوده است (همان، ۶۳، ۶۴). توزیع شاغلان استان در گروههای عمدهٔ شغلی

در ۱۳۶۵ش چنین بوده است: کشاورزی و شاخه‌های وابسته ۴۰/۱٪، صنعت ۶٪، ساختمان ۱۶/۴٪ و خدمات عمومی و اجتماعی ۲۰/۲٪ (همان، ۷۰).

مطابق آمار ۱۳۷۲ش در این استان ۱'۴۶۶ دبستان، ۴۱۵ مدرسهٔ راهنمایی، ۱۰۰ دبیرستان و ۱۲ هنرستان و دبیرستان خدمات وجود داشت (همان، ۸۹). علاوه بر این، در سال تحصیلی ۱۳۷۲-۱۳۷۳ش در سطح استان ۹ مرکز تربیت معلم، یک مجتمع آموزش عالی با ۱'۱۸۹ دانشجو و یک دانشگاه علوم پزشکی با ۱۲۳ دانشجو وجود داشته است (همان، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۷). استان اردبیل در ۱۳۷۲ش دارای ۱۰ بیمارستان، ۱۱ زایشگاه، ۸۹ مرکز بهداشتی- درمانی و ۳۰۸ خانهٔ بهداشت بوده است (همان، ۱۶۸).

شهرستان اردبیل: این شهرستان با ۵'۱۷۳/۱ کم-۲ مساحت، محدود است از شمال و شمال شرقی و غربی به جمهوری آذربایجان و شهرستان مشگین شهر، از شرق به استان گیلان، از غرب به آذربایجان شرقی و از جنوب به شهرستان خلخال و آذربایجان شرقی. شهرستان اردبیل دارای ۴ بخش (مرکزی، هیر، نیر و نمین) و ۲۲ دهستان است که مجموعاً ۴ شهر و ۴۵۳ آبادی روستایی را دربر دارد. در ۱۳۷۰ش، ۹۴'۶۴۷ خانوار در این شهرستان زندگی می‌کردند. مرکز این شهرستان، شهر اردبیل است (همان، ۹، ۱۱، ۱۴، ۳۸).

ویژگیهای طبیعی: شهرستان اردبیل در منطقه‌ای کوهستانی قرار گرفته، و از غرب به واسطهٔ کوههای آتش‌فشانی سبلان و از شرق توسط کوههای تالش (بغروداغ) احاطه شده است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۰/۸؛ *جغرافیای کامل*، ۱۹۱/۱). جلگهٔ اردبیل با حدود ۹۰۰ کم-۲ وسعت (تصویر وضعیت...، ۵) عمدتاً از مواد دامنه‌ای و رسوبی (*مطالعات*، ۱۱) با ضخامتی بین ۱۰۰ تا ۱۲۰ متر، تشکیل شده است (تصویر وضعیت، همانجا) و به واسطهٔ تغذیهٔ طبیعی مناسب، دارای ذخایر غنی آبهای زیرزمینی است (ختمی مآب، ۳۵).

آب و هوای شهرستان اردبیل را سرد و نیمه مرطوب شمرده‌اند که در ارتفاعات سبلان بر میزان رطوبت و سرما ـ نسبت به جلگه ـ افزوده می‌شود. حداقل و حداکثر مطلق درجهٔ حرارت در این شهرستان به ترتیب ۲۶- و ۳۸ درجهٔ سانتی‌گراد و متوسط بارندگی سالانهٔ آن ۳۶۴/۵ میلی‌متر است (*مطالعات*، ۱۲-۱۳)؛ بیشترین و کمترین مقدار باران سالانه به طور متوسط به ترتیب در ماه فروردین (۶۰/۴ میلی‌متر) و ماه تیر (۶/۵ میلی‌متر) فرو می‌ریزد (همان، ۱۴).

مهم‌ترین رودخانهٔ جاری در این شهرستان قره‌سوست که از چشمه‌های متعدد و برفاب حاصل از دامنه‌های جنوبی کوههای سبلان و دامنهٔ شمال غربی کوههای بزغوش تشکیل می‌شود (ختمی مآب، ۳؛ تصویر وضعیت، ۴). این رودخانه با جهت شرقی- غربی بخشهای شمالی شهرستان اردبیل را آبیاری می‌کند و در کوجیق به اهرچای می‌پیوندد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۹/۸) و به نام دره‌رود به رودخانهٔ ارس فرو می‌ریزد (تصویر وضعیت، همانجا). ایلخی‌چای، حاجی محمدچای و رود خلیفه از شاخه‌های اصلی قره‌سو به شمار می‌روند (*مطالعات*، ۲۰). بالخلو (بالخلی، یا بالیق‌لی، بالیغلی) چای پس از قره‌سو، مهم‌ترین رودخانهٔ این شهرستان است که از دامنه‌های جنوبی کوههای سبلان و دامنه‌های شمال غربی رشته کوه بزغوش سرچشمه می‌گیرد و پس از عبور از شهر اردبیل، در محل انزاب به قره‌سو می‌پیوندد (ختمی مآب، ۳۱؛ تصویر وضعیت، همانجا). دیگر رودخانه‌های این شهر که عمدتاً محلی هستند، اینهاست: نمین، سولا، قوری چای، هیرچای، نیر و همچنین نشنه رود، هفت بلوک، بیله‌درق، کمال آباد، علی درویش، اردیموسی، سرعین و ساری دره (همان، ۴-۵؛ ختمی مآب، ۴، ۳۲).

آبهای معدنی شهرستان اردبیل نیز نه تنها در سطح منطقه، بلکه در سرتاسر کشور شهرت دارد. عمده‌ترین اینگونه آبها در شهرستان اردبیل اینهاست: بیله درق (بیله‌دره)، سرعین، سردابه و قتورسویی در دامنهٔ کوههای سبلان؛ بوشلو و سقزچی در دامنهٔ کوههای بزغوش؛ و خلخال سویی و مشه سویی در دامنهٔ کوههای تالش (باغرو، بغرو) که به ویژه برای معالجهٔ بیماریهای پوستی از این آبها سود می‌برند (*جغرافیای کامل*، همانجا). از میان اینگونه آبهای معدنی، سرعین واقع در ۱۰ کیلومتری اردبیل، متشکل از ۱۰ چشمهٔ معدنی که مهم‌ترین آنها گاومیش گلی است، اهمیت فراوانی دارد (تصویر وضعیت، ۶).

افزون بر رودخانه‌ها و چشمه‌ها، شهرستان اردبیل دارای دریاچه‌هایی است که نئور معروف‌ترین آنهاست. این دریاچه در ۴۸ کیلومتری جنوب شرقی شهر اردبیل (به سمت خلخال) در ناحیه‌ای کوهستانی واقع شده است که در فصل کم آبی به دو قسمت تقسیم می‌شود. مساحت این دریاچه به ۳/۶۲ میلیون م-۲ می‌رسد و متوسط عمق آن ۳ متر است. آب این دریاچه برای پرورش قزل آلا بسیار مناسب است (همان، ۵). دریاچهٔ شورابیل با ۶۴۰ هزار م-۲ مساحت دریاچهٔ دیگری است که در جنوب و در محدودهٔ طرح جامع شهر اردبیل قرار دارد. گل ولای کف شورابیل برای معالجهٔ بیماریهای پوستی و روماتیسمی مورد استفاده قرار می‌گیرد (خاماچی، ۱۷۲). بجز اینها، دهانهٔ تودهٔ مخروطی شکل کوه سبلان به صورت دریاچهٔ بسیار زیبایی است که اطراف آن در تمام طول سال پوشیده از برف و یخ است (*جغرافیای کامل*، ۱۶۸/۱-۱۶۹).

پوشش گیاهی شهرستان اردبیل را گل بنفشه، شیرین بیان، گون، بومادران، گل بابونه، گاوزبان و پونه که بیشتر مصرف دارویی دارند، تشکیل می‌دهد. همچنین درختانی مانند ازگیل، زبان گنجشک، زالزالک، فندق، افرا، بلوط، راش و ممرز در آنجا دیده می‌شود. بجز اینها، پوشش مرتعی غنی در این شهرستان وجود دارد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۰/۸). کل، روباه، گراز، خرس، شغال و گرگ و همچنین کبک، تیهو، بلدرچین و عقاب از جانوران و پرندگان وحشی این شهرستان به شمار می‌آیند (همانجا).

ویژگیهای اجتماعی- اقتصادی: در ۱۳۵۵ش جمعیت شهرستان اردبیل ۳۷۸'۴۱۳ نفر بود که ۴۱/۲٪ آن در شهرها و ۵۸/۸٪ در روستاها

زندگی می‌کردند. در ۱۳۶۵ش جمعیت این شهرستان به ۵۰۲٬۴۰۵ نفر رسید و نسبت جمعیت شهرنشین به ۵۸/۷٪ افزایش یافت. این روند رشد ادامه یافت و جمعیت این شهرستان در ۱۳۷۰ش به ۵۴۷٬۷۰۱ نفر بالغ شد که ۵۹/۵٪ آن در شهرها زندگی می‌کردند (*آمارنامه*، ۳۹). در مقابل، متوسط جمعیت روستاهای اردبیل ۵۵۶ نفر (حدود ۸۷ خانوار) بود که نشانگر بعد نسبتاً بالای خانوار (حدود ۶ نفر) در آبادیهای این شهرستان است (همان، ۵۴). همچنین نرخ رشد سالانهٔ جمعیت شهرستان در طی سالهای ۱۳۵۵ـ۱۳۶۵ش و ۱۳۶۵ـ۱۳۷۰ش به ترتیب ۲/۸٪ و ۲/۲٪ بوده است (همان، ۴۷). در ۱۳۷۰ش از کل جمعیت این شهرستان ۳۳/۸٪ شاغل بوده‌اند که این نسبت در نقاط شهری و روستایی به ترتیب ۳۳٪ و ۳۵٪ بوده است. نیز ۴/۹٪ کل جمعیت فعال بیکار بوده‌اند (همان، ۷۹).

اردبیل پیوسته و به ویژه از آغاز شکل‌گیری دولت صفوی محل زندگی طایفه‌های کوچنده بوده است. یکی از طایفه‌های مهم در دورهٔ صفوی، طایفهٔ شیخاوند بود. اهمیت این طایفه تا بدانجا بود که حاکم اردبیل غالباً از میان سران آنها انتخاب می‌شد (فلسفی، ۱۰۲/۳). شاه عباس اول آخرین بازماندهٔ سران این طایفه، ذوالفقار خان، را که حاکم شهر بود، کشت و قصر او را نیز متصرف شده، کاخ شاهی نامید (همانجا). از جمله ایلهای اطراف اردبیل از یورتچی (هزار خانوار)، فولادلو (هزار خانوار)، خامس‌لو (۳۰۰ خانوار)، تکله (۵۰۰ خانوار)، رضا بک‌لو (۵۰۰ خانوار)، تالش میکائیلو (۶۰۰خانوار)، اینانلو (۳۰۰ خانوار) و طوایف دیگر نام برده‌اند (کیهان، ۱۰۶/۲؛ نیز نک: کریمی، ۱۴۴). امروزه ایل شاهسون و طایفهٔ مستقل فولادلو که به ترتیب ۱٬۱۰۴ و ۷۳ خانوار ییلاق نشین و ۸۴ و ۷۳ خانوار قشلاق نشین هستند، مهم‌ترین عشایر کوچ‌رو شهرستان اردبیل به‌شمار می‌روند (*سرشماری اجتماعی*، آذربایجان شرقی، ۱۷).

شهرستان اردبیل از لحاظ توانمندیهای طبیعی، از مهم‌ترین مراکز کشاورزی کشور به شمار می‌رود (*جغرافیای کامل*، ۱۹۱/۱). خاک مناسب و منابع آب نسبتاً کافی از موجبات رونق کشاورزی و باغداری در منطقه است و اساس اقتصاد اردبیل بیشتر بر فعالیت کشاورزی و دامداری استوار است. آب مورد نیاز آبیاری در این شهرستان، علاوه بر رودخانه، از چاههای عمیق و چشمه سارها تأمین می‌شود (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۰/۸ـ۲۱). در فاصلهٔ سالهای ۱۳۵۵ـ۱۳۶۴ش، ۵۶۴ حلقه چاه عمیق و نیمه عمیق در دشت اردبیل حفر شده است که بیش از ۹۰٪ آن (۵۱۲ حلقه) مربوط به سالهای ۱۳۶۲ـ۱۳۶۴ش بوده است. امروزه ۱٬۷۶۴ حلقه چاه در این شهرستان آمار برداری شده که ۶۸۲ حلقهٔ آن عمیق بوده است. عمق اینگونه چاهها از ۲۳/۵ تا ۱۸۵ متر است (ختمی مآب، ۳۵) و میزان آبدهی آنها از ۵/۹ تا ۳۱۰ متر مکعب در ساعت در نوسان است. ۲۴ حلقه از کل چاههای منطقه برای تأمین آب آشامیدنی آبادیهای روستایی و ۱۴ حلقه برای تأمین آب شهر اردبیل اختصاص دارد و از بقیه در کشاورزی بهره‌برداری می‌شود (همو، ۳۶).

وجود ۴۱۲٬۱۸۹ رأس گوسفند و بز و ۱۲۲٬۶۸۴ رأس گاو و گاومیش نشانگر اهمیت دامداری در این شهرستان است (*فرهنگ روستایی*، ۱۶۰). سطح کل اراضی آبادیهای روستایی این شهرستان ۱۷۲٬۲۸۴ هکتار است که ۳۷/۴٪ از آن به صورت آبی و مابقی به شکل دیمی بهره‌برداری می‌شود (*فرهنگ اقتصادی*، «ح»). غلات از محصولات عمدهٔ این شهرستان است تا جایی که به ترتیب ۵۰٬۵۳۸ هکتار و ۲۱٬۷۷۸ هکتار از اراضی، زیر کشت گندم (۳۰/۸٪ آبی) و جو (۲۶/۱٪ آبی) قرار دارد. دیگر محصولات کشاورزی شهرستان اردبیل اینهاست: چغندرقند (۲۸۴ هکتار)، حبوبات (۱۰٬۱۳۶هکتار)، نباتات علوفه‌ای (۲۵٬۵۲۶ هکتار) و سیب‌زمینی (۱۲٬۴۸۸ هکتار). سیب درختی و محصولات جالیزی نیز از دیگر تولیدات کشاورزی این شهرستان به شمار می‌رود (همان، «و ـ ز»). علاوه بر فعالیتهای یاد شده، پرورش طیور و زنبور عسل در آبادیهای این شهرستان رواج دارد (*فرهنگ روستایی*، ۱۳۶).

صنایع شهرستان رونق چندانی ندارد. صنایع دستی رایج در آبادیهای روستایی شامل: قالی‌بافی، بافت گلیم و جاجیم، شال بافی و سفالگری است. قالیچهٔ نقش قوبای اردبیل معروف است. صنایع کارخانه‌ای در این شهرستان عمدتاً شامل صنایع مواد غذایی و شیمیایی است (خاماچی، ۱۷۶). محصولات دامی این شهرستان شامل: گوشت، پوست، پشم و لبنیات است و نیز تولید عسل در این شهرستان رونقی بسزا دارد و طایفه‌های شاهسون در تولید این نوع فرآورده‌ها سهمی ارزنده دارند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۱/۸).

در گذشته زبان رایج در این منطقه، مانند بیشتر شهرهای آذربایجان، گویش آذری (ه‍ م) بوده است که به مرور ــ به ویژه در دورهٔ صفوی ــ فراموش شده، و جای خود را به ترکی داده است (کسروی، *آذری*...، ۲۴، جم). دین ساکنان شهرستان، اسلام و مذهب ایشان بیشتر شیعه (اثنا عشری) و برخی نیز شافعی یا حنفی هستند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۰/۸).

در شهرستان اردبیل ۴۷۴ دبستان، ۱۵۶ مدرسهٔ راهنمایی و جمعاً ۴۰ دبیرستان و ۵ هنرستان وجود دارد (*آمارنامه*، ۸۹). بجز اینها، در این شهرستان ۴ بیمارستان عمومی (۴۵۷ تخت)، ۲ مرکز بهداشت، ۲۹ مرکز بهداشتی ـ درمانی و ۱۰۰ خانهٔ بهداشت دایر شده است (همان، ۱۶۸).

منطقهٔ اردبیل از نظر سیاحتی دارای توانمندیهایی است که نباید نادیده گرفت. گذشته از چشمه‌های معدنی، آثار قدیمی بسیاری در این شهرستان وجود دارد؛ از جمله: بقعهٔ شیخ صفی‌الدین اردبیلی (نک: دنبالهٔ مقاله)، مقبرهٔ شیخ امین الدین جبرائیل در کلخوران مربوط به نیمهٔ اول سدهٔ ۱۰ق، مسجد جامع کلخوران (دورهٔ قاجاریه)، گنبد (برج) شاطری در قریهٔ صومعه (مسیر اردبیل ـ مشگین شهر) مربوط به نیمهٔ اول سدهٔ ۸ق و مقبرهٔ چلبی‌اوغلو مربوط به سدهٔ ۸ق (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۱/۸؛ نیز نک: شهر اردبیل در همین مقاله).

شهر اردبیل: مرکز استان و شهرستان اردبیل و یکی از کهن‌ترین و در عین حال مهم‌ترین شهرهای ایران. اردبیل در ۴۸ و ۱۷ طول شرقی و ۳۸ و ۱۵ عرض شمالی قرار گرفته است (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۱۲/۴) و متوسط ارتفاع آن از سطح دریا ۱٬۱۰۰ متر است. کوه سبلان در غرب آن و رودخانهٔ بالخلو در جنوب و جنوب شرقی شهر قرار دارد (دیباج، ۱۴۷؛ لاکهارت، 51).

تاریخچه و جغرافیای تاریخی: بر پایهٔ آثار بازمانده از گذشته، اردبیل را از شهرهای باستانی ایران دانسته‌اند. آثار و اشیاء متعلق به سدهٔ ۱۵ تا ۱۲ق‌م در نمین (مشکور، *نظری به...*، ۶۷) و دو سنگ نبشتهٔ اورارتویی یافت شده در دامنه‌های جنوبی کوه سبلان به خط میخی (همو، «دو سنگ نبشته...»، ۵۸۴)، بر قدمت این شهر و ناحیهٔ پیرامونی آن تأکید دارد. علاوه بر این گفته‌اند که زرتشت، *اوستا* را در بالای کوه سبلان نوشته است (به آذین، ۲۴۰؛ لاکهارت، 52). همچنین گفته شده است که زرتشت کتاب خود را در کوهی از کوههای اردبیل فراهم آورد (میرخواند، ۱۳۲/۱؛ نیز نک: شهرستانی، ۴۲/۱) و نیز خبر داده‌اند که زرتشت در آغاز کار در اردبیل دعوت بـه دین خود کرد (هفت‌کشور، ۸۹؛ نیز نک: میرخواند، ۱۳۱/۱). با اینهمه، فقدان اطلاعات و شواهد کافی، چگونگی شکل گیری اولیهٔ این شهر را باابهاماتی همراه ساخته است. وجود اخبار گوناگون در مورد بانی این شهر به این ابهامات دامن می‌زند.

اردبیل در زمان اشکانیان و در میان شهرهای آذربایجان، جایگاه ویژه‌ای داشت. نوشته‌اند قهرمان آذربایجان به نام رهام که از پهلوانان و از نژاد کیان بوده، در این دوره از اردبیل برخاسته بود (به آذین، ۲۴۱، نیز نک: ۲۳۱- ۲۳۸). به این ترتیب، بنای شهر اردبیل را بسیار کهن‌تر از زمان ساسانی باید دانست (لاکهارت، 51)؛ اما مورخان و جغرافی نویسان اسلامی غالباً بنای این شهر را به فیروز ساسانی نسبت داده‌اند (یاقوت، ۱۹۸/۱؛ قزوینی، ۲۹۱). دینوری خبر می‌دهد که فیروز پسر یزدگرد در آذربایجان شهری ساخت و آن را باد فیروز خواند که همان اردبیل است (ص ۸۷). صاحب *مجمل التواریخ* نیز می‌نویسد که پیروز در آذربایجان شهرها کرد که اشتقاق هم از نام خود دارد (ص ۷۱). فردوسی نیز (۴۸/۶) بنای شهر اردبیل را به این پادشاه نسبت می‌دهد و می‌گوید:

دگر کرد بادان پیروز نام — همه جای شادی و آرام و کام
که اکنونش خوانی همی اردبیل — که قیصر بدو دارد از دادمیل

برخی مآخذ بنای شهر اردبیل را به سایر پادشاهان نسبت داده‌اند، از جمله حمدالله مستوفی آن را به کیخسرو پسر سیاوش منسوب می‌داند (ص ۹۲). بر اساس روایتی، به هنگام کشاکش کیخسرو با فریبرز پسر کیکاووس بر سر پادشاهی، کیخسرو همراه با گودرز (یا گیو)، بهمن دژ را که قلعه‌ای در کوه سبلان بوده است، فتح کرد و در همان زمان شهر اردبیل را بنیاد نهاد (شیروانی، ۳۴؛ نیز نک: فردوسی، ۲۷۲/۲-۲۷۶؛ میرخواند، ۱۲۶/۱-۱۲۷). براساس این داستان گویا بهمن دژ که نقطهٔ مرکزی ناحیه بوده، جای خود را به شهر اردبیل داده است. هر چند فردوسی خبر می‌دهد که کیخسرو پس از فتح دژ بهمن، آتشکدهٔ آذرگشسب را در آنجا برپا ساخت (۲۷۷/۲). ظاهراً بر همین مبنا نام قبلی اردبیل را آذربهمن نیز دانسته‌اند (حکیم، ۱۵؛ اعتمادالسلطنه، ۴۳/۱).

اردبیل در سده‌های ۴ تا ۶م از سوی هونها که هر چند گاه یک بار به ایران می‌تاختند، آسیبها دید. از آنجا که پیروز ساسانی خرابیهای اردبیل را که بر اثر خشکسالی و حملات هونها ایجاد شده بود، ترمیم کرد و ظاهراً دیواری به دور شهر کشید، بنای آن را به او نسبت داده‌اند (به‌آذین، همانجا).

پیش از دورهٔ اسلامی، به نوشتهٔ استرابن، آذربایجان دارای دو مرکز اصلی بود: یکی از این دو مرکز گنجک (به ارمنی گنزک) بود که همان تخت سلیمان امروزی است؛ اما نام مرکز دیگر در جغرافیای استرابن از قلم افتاده است. در دورهٔ اسلامی این دو مرکز را شیز و اردبیل خوانده‌اند (مارکوارت، 108).

مارکوارت خبر می‌دهد که اردبیل بدون شک مرکز تابستانی آذربایجان بوده است. همو می‌نویسد: اگرچه اردبیل مرکز اقامت مرزبان بوده، اما در منابع کهن ارمنی از آن نامی برده نشده است (همانجا) و به هر حال از اواسط تا اواخر دورهٔ ساسانی، اردبیل به تنهایی مرکز (کرسی) آذربایجان به شمار می‌رفت (به آذین، همانجا) و سکه‌های دورهٔ پارتی و ساسانی در این منطقه با علامت «ار» یا «ارت» ضرب می‌شده است (ترابی، ۹/۲-۱۰).

اردبیل به هنگام فتح آذربایجان به دست مسلمانان، همچنان پایتخت این منطقه و مقر مرزبان آن بود (بلاذری، ۴۵۵؛ شوارتس، 1027). بلاذری دربارهٔ فتح آذربایجان و اردبیل اخبار گوناگونی نقل می‌کند، از جمله اینکه حذیفة بن یمان با فرمان ولایت آذربایجان از سوی عمر بن خطاب از نهاوند به اردبیل آمد. مرزبان آذربایجان [در اردبیل] در مقابل او سپاهی از شهرهای منطقه گرد آورد و چندی به مقاومت پرداخت، اما سرانجام موافقت کرد با شرایطی از جمله پرداخت ۸۰۰ هزار درهم و پیشگیری از خونریزی، تسلیم شود. بدین‌سان اردبیل به دست حذیفه به صلح گشوده شد. در این هنگام، اگرچه شهر اردبیل آرام و مطیع ماند، اما مردم پیرامون، سر به شورش گذاردند (ص ۴۵۵-۴۵۶). همو گزارش می‌دهد که عمر پس از عزل حذیفه، عتبة بن فرقد سلمی را به جای وی والی آذربایجان کرد و او شورش مردم در اطراف اردبیل را فرونشاند (ص ۴۵۶).

سال فتح اردبیل را به تفاوت در ۲۰ و ۲۲ق نوشته‌اند (همانجا). یعقوبی فتح آذربایجان را در ۲۲ق و به دست مغیرة بن شعبهٔ ثقفی و در زمان خلافت عثمان می‌داند (ص ۴۱؛ نیز نک: بلاذری، همانجا). همو خراج آنجا را سالانه کم و بیش ۴ میلیون درهم ذکر می‌کند (همانجا).

در زمان خلافت حضرت علی (ع) ولایت آذربایجان نخست با سعید بن ساریهٔ خزاعی و سپس با اشعث بود. به دستور اشعث بن قیس

کندی، مسجدی در اردبیل بنا شد که بعداً توسعه یافت (شوارتس، همانجا). همو علاوه بر اسکان گروهی از اعراب و سربازان در اردبیل (همانجا)، جماعتی از اهل عطا یعنی کسانی را که احکام دین می‌گفتند و از بیت المال مستمری دریافت می‌داشتند، در این شهر منزل داد (صفری، ۲۷/۱). به این ترتیب، عشیره‌های عرب در شهر اردبیل و پیرامون آن ساکن شده، اراضی حاصلخیزی را متصرف شدند و حتیٰ کشاورزان و زمین‌داران پیشین را رعایای خود ساختند (همو، ۲۹/۱).

در اوایل سدهٔ ۲ق کشمکشها و برخوردهایی میان تیره‌های مختلف مستقر در آذربایجان و به ویژه مرکز آن (اردبیل) درگرفت که به خساراتی در منطقه و شهر اردبیل منجر شد (همو، ۳۰/۱-۳۱). علاوه بر این در ۱۱۲ق خزرها از ناحیهٔ آلان هجوم آوردند و اردبیل را گشودند (طبری، ۷۰/۷؛ ابن اثیر، ۱۵۹/۵) و تاراج کردند و همهٔ مردان بالغ شهر را کشتند و زن و فرزندان آنان را به اسیری بردند (صفری، ۱۳۱/۱؛ به‌آذین، ۲۴۶).

در ۲۰۱ق بابک به پیشوایی خرم دینان رسید و در اردبیل و حوالی آن حدود ۲۲ سال به مبارزه با دولت عباسی پرداخت (همانجا). در ۲۲۰ق نبردی میان بابک و افشین در ارشق (ﻫ م) رخ داد که متعاقب آن بابک به مغان (موقان) گریخت و از آنجا به شهر خود (بذّ) رفت (طبری، ۱۳/۹-۱۴) و سرانجام در ۲۲۲ق شکست یافت (صفری، ۳۹/۱). پس از شکست بابک، به واسطهٔ اهمیت ارتباطی اردبیل (شوارتس، 1029)، خلیفه معتصم دستور داد که پایگاههای خراب شده میان زنجان و اردبیل دوباره برپا شوند تا انتقال کالاها و مواد غذایی به اردبیل از نو امکان پذیر شود (همو، 1028؛ میرخواند، ۴۶۷/۱).

حدود ۵۰ سال پس از شکست بابک خرم دین، محمد بن ابی الساج در آذربایجان حکومتی پدید آورد (صفری، ۴۲/۱؛ ترابی، ۱۲/۲). مرکز این حکومت نخست مراغه بود (به‌آذین، همانجا) و سپس در ۳۰۴ق به اردبیل انتقال یافت (شوارتس، 1030). در ۳۰۷ق، یوسف بن ابی‌الساج در اردبیل و به دست مونس خادم دستگیر شد (مسعودی، ۳۱۰/۳-۳۱۱؛ کسروی، *شهریاران*...، ۶۶) و از این پس اگرچه فرزندان ابی‌الساج تا ۳۲۵ق در اردبیل، بردع و مراغه حکمرانی می‌کردند (به‌آذین، ترابی، همانجاها)، اما خود را تابع بغداد می‌دانستند (صفری، همانجا).

یعقوبی (د ۲۸۴ق) اردبیل را یکی از کوره‌های ۱۲ گانهٔ آذربایجان می‌خواند و فاصلهٔ آن تا زنجان را ۴ منزل بر می‌شمارد (ص ۴۱). در مقابل، ابن رسته آذربایجان را دارای ۵ کوره دانسته، اردبیل را اولین کورهٔ آنجا می‌نامد (۱۰۶/۷).

در ۳۲۶ق لشکری، پسر مردی گیل به سوی آذربایجان که در آن زمان در دست دیسم بن شاذلویهٔ‌کرد بود، روی آورد. دیسم نیز با سپاهی از کردان و دیگران به مقابله با او برخاست. طی دو ماه، دوبار جنگ درگرفت که در هر دو جنگ دیسم شکست یافت و لشکری بر سراسر آذربایجان، بجز شهر اردبیل، دست یافت. اردبیلیان به وعده‌های صلح لشکری اعتماد نکردند و به دفاع از شهر پرداختند. دیسم نیز با گروههایی از کردان و سالوکان (صعلوکان = دزدان و راهزنان) به نزدیکی اردبیل آمد و به کمک اردبیلیان داخل شهر، لشکری را شکست داد و او ناچار به موغان (مغان) فرار کرد (کسروی، *شهریاران*، ۶۸-۶۹)، اما لشکری دیگر بار دیسم را شکست داد و در آذربایجان به حکمرانی پرداخت (همان، ۶۹-۷۰). کسروی از آنجا که ابوعلی مسکویه صریحاً از فتح اردبیل نام نمی‌برد، تردید دارد که در این بار اردبیل به چنگ لشکری افتاده باشد (همان، ۷۰، حاشیهٔ ۱).

در ۳۳۱ق مرزبان بن محمد بن مسافر سلّار به سبب اینکه مردم اردبیل از دیسم در برابر او حمایت کرده بودند، دستور داد تا حصار شهر را ویران ساختند، از این رو مردم به کوه و بیابان پناه بردند و شهر و نواحی اطراف دچار هرج و مرج شد (ابن حوقل، ۳۳۴/۲).

اصطخری، در ۳۴۶ق اردبیل را هنوز بزرگ‌ترین شهر آذربایجان و مرکز ولایت می‌خواند (مسالک، ۱۵۹). طول و عرض شهر در این زمان دو سوم فرسنگ در دو سوم فرسنگ بود (همانجا). هر چند ابن حوقل (۳۳۴/۲-۳۳۵) در همین دوره می‌نویسد: اردبیل امروزه فرسوده است و آبادی و رونق تجارت سابق را ندارد؛ با اینهمه، اصطخری آن را «جایی پر نعمت» می‌خواند که در آن زمان دارای بارویی با ۴ دروازه بوده است (همانجا؛ نیز نک: *حدود العالم*، ۱۵۸). ابن حوقل خود ضمن بیان چشمه‌های جاری و چاههای آب شیرین اردبیل، گزارش می‌دهد که در این شهر عسل، گردو، روغن، مویز و همهٔ خوردنیها در حد رایگان، ارزان است (۳۳۵/۲). ابودلف در ۳۴۱ق از آبهای معدنی اردبیل و پیرامون آن سخن می‌گوید که در درمان جرب مورد استفاده بوده است (ص ۴۶) و اصطخری می‌نویسد: «این حدود همه زبان تازی و پارسی دارند و مردمان اردبیل زبان ارمنی دانند» (همان، ۱۶۰).

در اواخر عهد سلجوقیان که همزمان با قدرت یافتن گرجیان بود، اردبیل از حملات آنان خسارت فراوان دید (به‌آذین، ۲۴۸؛ ترابی، ۱۸/۲-۱۹)؛ در این حملات اردبیل غارت شد و گفته‌اند که در این میان ۱۲ هزار نفر از ساکنان آن کشته شدند (لاکهارت، 52).

پس از مدت کوتاهی، در ۶۱۸ق مغولان به اردبیل هجوم آوردند (حمیری، ۲۶) و نه تنها مردم شهر، بلکه ساکنان روستاها و شهرکهای آن را نیز به قتل رساندند (لاکهارت، همانجا؛ کسروی، *کاروند*، ۱۳۹). یاقوت حموی که ظاهراً درست پیش از این رویداد، شهر اردبیل را ترک کرده بود، خبر می‌دهد که میان مغولان و مردم اردبیل ۳ بار جنگ درگرفت که در دو جنگ اول، به واسطهٔ مقاومت اهالی، مغولان کاری از پیش نبردند، اما در جنگ سوم مغولان بر شهر چیره شدند و «کسی از اهالی را زنده برجای نگذاشتند، مگر آنان را که پنهان شده بودند» (۱۹۸/۱). همو خبر می‌دهد که پس از این هجوم، شهر وضعی رقت بار پیدا کرد و تقریباً به صورت خالی از سکنه درآمد (همانجا). اگرچه یاقوت می‌نویسد اردبیل یک بار دیگر وضع پیشین خود را بازیافت، اما شواهد حاکی از آن است که این شهر که تا آغاز سدهٔ ۷ق/۱۳م در نهایت

آبادی بود، به واسطهٔ تاخت و تاز گرجیان و مغولان و همچنین زمین لرزه‌های مکرر، از رشد و توسعه بازماند و روی به ویرانی نهاد (دیباج، ۱۴۸)، تا جایی که در آغاز سدهٔ ۸ق به شهری کوچک و تا حدودی به دور از مسیر پر رونق بازرگانی، بدل شده بود (سیوری، ۲). حمدالله مستوفی در ۷۴۰ق توابع اردبیل را ۱۰۰ پاره دیه و حقوق دیوانی آن را ۸۵ هزار دینار ذکر کرده است (ص ۹۲-۹۳).

در دورهٔ ایلخانان اگرچه تبریز، به عنوان شهر مهم آذربایجان، رو به رشد بود و از لحاظ سیاسی جایگزین اردبیل به شمار می‌آمد، اما اردبیل نیز به عنوان دارالارشاد هنوز از جایگاهی خاص برخوردار بود. نوشته‌اند که تیمور مزارع و روستاهایی در اطراف اردبیل خرید و وقف مزار شیخ صفی کرد و ضمن بخشودن مالیات اردبیل به خاندان صفوی، مزار شیخ صفی را محل بست و تحصن شناخت (مینورسکی، ۲۴۲). نیز نوشته‌اند که خواجه علی نوادهٔ شیخ صفی جایگاهی روحانی نزد تیمور داشت. همو از تیمور آزادی اسرای ترک را درخواست کرد و با اجابت این درخواست، ترکان آزاد شده، از مریدان خواجه شدند (کمپفر، ۲۲-۲۳؛ لاکهارت، 53؛ سیوری، ۱۲). ظاهراً اینان همان کسانی هستند که اوبن از آنان به عنوان اسیران ترک اسکان یافته در جلگهٔ اردبیل یاد می‌کند (ص ۱۳۴)؛ لاکهارت ایشان را افرادی می‌داند که بعداً از شاه اسماعیل جانبداری نمودند (همانجا).

به این ترتیب، اردبیل در این زمان رونق گذشتهٔ خود را از سر گرفت. میرخواند از اواخر سدهٔ ۹ق خبر می‌دهد که اردبیل «ملجأ و مأمن اشراف طوایف انسان» بود و در مقبرهٔ شیخ صفی روزانه افراد بسیاری اطعام می‌شدند (۴۴۶/۷). این اقدام تا مدتی دراز در عهد صفویان ادامه داشت. تاورنیه گزارش می‌دهد که برای اطعام مساکین ۲۵ تا ۳۰ اجاق بزرگ در مطبخ خانهٔ مقبره تعبیه شده بود (ص ۷۵) و اعتماد السلطنه می‌نویسد، روزانه تا هزار نفر اطعام می‌شدند (۴۲/۱).

شاه اسماعیل صفوی قیام خود را از اردبیل آغاز کرد. او در محرم ۹۰۵ که هنوز بیش از ۱۳ سال نداشت، با عده‌ای از پیروان خود به اردبیل آمد (به‌آذین، ۲۵۴). پیروان او بیشتر از طایفه‌های ترک زبان از جمله استاجلو، شاملو، تکلو، ورساق، روملو، ذوالقدر، افشار و قاجار بودند که استقرار آنان در اردبیل و اطراف آن در گسترش زبان ترکی بی‌تأثیر نبوده است (کسروی، *آذری*، ۲۳). اسماعیل در ۹۰۶ق برای گرفتن انتقام پدر به شیروان حمله برد و به زودی شیروان تا بندر باکو را متصرف شد (به‌آذین، همانجا) و سپس تبریز را پایتخت خود ساخت و در آنجا تاج گذاری کرد (رُهربرن، ۷؛ دیباج، ۱۴۹). در همین زمان تشیع مذهب رسمی کشور شد (به‌آذین، همانجا)، حال آنکه پیش از آن مردم اردبیل شافعی مذهب بودند. صاحب *جهانگشای خاقان* می‌نویسد: «مردم اکثر بلاد آذربایجان از طوایف سنّی و نصرانی» بودند و «مذهب بحق ائمهٔ اثناعشر مخفی بود» (ص ۵).

در زمان شاه طهماسب اول، پایتخت از تبریز به قزوین انتقال یافت (رهربرن، ۸)، اما بازهم اردبیل اعتبار و اهمیت خود را محفوظ نگاه داشت (دیباج، همانجا). شیروانی (ص ۳۵) می‌نویسد: اردبیل حدود ۲۰۰ سال دارالارشاد بود (نیز نک: *جهانگشای خاقان*، همانجا) و همواره مرکز تجمع صوفیان به شمار می‌رفت. علاوه بر این، اردبیل در این دوره در شمار شهرهای مقدس شیعیان بود و نوشته‌اند که کمابیش همانند نجف، مشهد و کربلا مورد احترام بوده است (دلاواله، ۳۶۷؛ فلسفی، ۱۰۱/۳؛ به‌آذین، ۲۶۱).

شاه عباس اول در اواخر شعبان ۱۰۱۴ فرمانی صادر کرد و بر دارالامان بودن شهر اردبیل (و بقعهٔ شیخ صفی) تأکید کرد (فلسفی، ۱۰۲/۳). در این زمان بر در آرامگاه شیخ صفی زنجیرهای بزرگی از چپ به راست و از بالا به پایین آویخته بودند. هر فرد مورد تعقیبی که دستش به این زنجیرها می‌رسید، یا می‌توانست خود را به درون محوطهٔ بقعه بیندازد، از هرگونه آسیبی در امان بود (دلاواله، ۳۶۹؛ تاورنیه، ۷۴؛ فلسفی، ۱۰۱/۳).

در این زمان در شهر اردبیل دکانها و کاروانسراهای متعددی وجود داشت و شهر دارای چندین دروازه بود که دروازه‌های رئیس سعد، نوشهر، اسفریس و مقابر از آن جمله بودند (صفری، ۱۱۲/۱؛ به‌آذین، ۲۵۵). تاورنیه اگرچه شهر را در این زمان شهری متوسط می‌شمارد، اما به واسطهٔ موقعیت بازرگانی آن، از شهرهای مهم کشور به حساب می‌آورد (ص ۷۳، ۷۶؛ نیز نک: دلاواله، ۳۶۷). تاورنیه همچنین در کنار ذکر کاروانسراهای شهر، از کاروانسرایی زیبا در کنار میدان (عالی قاپو) خبر می‌دهد (ص ۷۴).

الئاریوس در اواسط سدهٔ ۱۱ق ضمن تأکید بر حاصلخیزی خاک و آبادانی دهکده‌های پیرامونی شهر، آن را کمی بزرگ‌تر از شماخی می‌داند و اضافه می‌کند که شهر حصار ندارد و خانه‌های ساخته شده از گل و خشت، هر کدام دارای باغ میوه است، چنانکه شهر اردبیل از دور همچون جنگلی به نظر می‌آید (ص ۱۲۱، ۱۲۲).

در ۱۱۴۰ق ترکهای عثمانی اردبیل را به اشغال خود درآوردند (به‌آذین، ۲۷۰)، اما در ۱۱۴۳ق به دست نادر آزاد شد (همانجا).

اردبیل که در زمان صفویه شهری نسبتاً آباد بود، از آن پس اهمیت خود را از دست داد (شیروانی، ۳۴؛ طاهری، ۱۰۵). دلاواله می‌نویسد: در اردبیل به جز مقبرهٔ شاه صفی چیز قابل توجه دیگری وجود ندارد (ص ۳۶۹). به دنبال جنگهای ایران و روسیه (۱۲۴۲-۱۲۴۴ق/۱۸۲۶-۱۸۲۸م)، اردبیل در آغاز سال ۱۲۴۴ق توسط پاسکویچ تصرف شد و قسمت اعظم کتابخانهٔ بقعهٔ شیخ صفی به عنوان غنیمت به سن پترزبورگ انتقال یافت (بارتولد، 217؛ لاکهارت، 56؛ کیهان، ۱۶۷/۲). در میان این کتابها، برخی نسخه‌های نادر و ارزشمند وجود داشته است (بارتولد، همانجا). لاکهارت خبر می‌دهد که پیشنهاد انتقال کتابها توسط سینکووسکی شرق شناس روسی صورت پذیرفت (همانجا) و ظاهراً این کار پیش از انعقاد عهدنامهٔ ترکمانچای به انجام رسید (به‌آذین، ۲۷۵).

عباس میرزا به سرپرستی یکی از همراهان ژنرال گاردان (سفیر

ناپلئون در ایران) (اعتماد السلطنه، ۴۰/۱) قلعهٔ اردبیل را تا نیمه خراب کرد و «قلعهٔ دیگری برگرد آن برآورد و خندق و خاکریز به طریق قلاع» برپا داشت (هدایت، ۶۴/۱۰). قلعهٔ اردبیل اگرچه از نظر وسعت به پای قلعهٔ عباس آباد (در کنار رود ارس در نخجوان) نمی‌رسید، اما از آن محکم‌تر بود (همانجا). این قلعه پاسدارخانه و برجهای دیده‌بانی، خندق و پلهای متحرکی به سبک قلعه‌های اروپایی داشت (طاهری، ۱۲۷).

شهر اردبیل در دورهٔ قاجاریه رونق و شکوه گذشته را باز نیافت (نفیسی، ۱۶۷/۲) و وسعت آن به حدود یک سوم وسعت شیراز می‌رسید. دیوار گلی پیرامون شهر ویران، و با ردیفی از آجر پوشیده، و برجها و استحکاماتش فروریخته بود (طاهری، همانجا). افزون بر این، شهر در ۱۲۵۲ق دچار طاعون شد و جمعیت آن بسیار کاهش یافت (همو، ۱۴۳).

اردبیل در این دوره دارای ۶ محله و ۸۴ مسجد بود که هر محله کلانتری خاص داشت (اوبن، ۱۳۷، ۱۳۹)؛ در این زمان همه چیز در اردبیل تحت الشعاع بقعهٔ شیخ صفی قرار داشت (همو، ۱۴۳). اوبن می‌نویسد: پیش از آنکه شهر به انبار کالاهای بازرگانی روسی بدل شود، هیچ علت وجودی یا منبع عایدی برای اردبیل متصور نبود (همانجا). همو رشد و توسعهٔ اردبیل را در این زمان مدیون دو عامل تجارت و مذهب می‌داند (ص ۱۳۵). جمعیت شهر در این زمان حدود ۶۰ هزار نفر بود و ۱۲ کاروانسرای شهر مرکز عمدهٔ تجاری و محل استقرار تاجران مسلمان شهر به شمار می‌رفت که در کنار ایشان گروهی از ارمنیان و یهودیان نیز به کسب مشغول بودند. ارمنیان اردبیل (۲۰ خانوار) ظاهراً به طور گروهی از تبریز به اردبیل آمده، و مطابق آیین خود در این شهر کلیسا و مدرسه‌ای دایر کرده بودند (همو، ۱۳۵-۱۳۶). یهودیان اردبیل را حدود ۳۰ نفر دانسته‌اند که کنیسه‌ای نیز برای خود برپا داشته بودند (اوبن، ۱۳۷). در همین زمان، بجز عامل تجارت و مذهب، رشد شهر اردبیل تا حدی نیز مدیون جذب جمعیت شهرها و روستاهای پیرامونی خود بوده است. چنانکه اوبن خبر می‌دهد، عده‌ای از اطراف و از شهرهایی مانند خلخال و مشگین و حتیٰ تبریز و همچنین چادرنشینان اسکان یافته، به شهر اردبیل وارد شده بودند (ص ۱۳۷).

اردبیل در جنبش مشروطیت سهم قابل توجهی داشت. با پیش آمدن استبداد صغیر، روسها که با خلع محمدعلی شاه مخالف بودند، رحیم خان (رئیس طایفه چلبیانلو) را در قراجه داغ با پول و سلاح مجهز کردند و او با کمک سران طوایف شاهسون و در دفاع از محمدعلی شاه، شهر اردبیل را محاصره کرد. در این زمان ستارخان برای کمک به آزادی خواهان به اردبیل آمده بود (به‌آذین، ۲۷۶) و باقرخان در دفاع از شهر و مقابله با ایشان، همراه عده‌ای از مجاهدان (۱۵۰۰ سوار) به یاری ستارخان از تبریز به قصد اردبیل، به سراب آمد. حاج صمدخان نیز از مراغه به آنجا شتافت و از تهران نیز یپرم خان و سردار بهادر با ۳۰۰ سوار بختیاری و ۱۵۰ نفر از مجاهدان برگزیده و ۱۰۰ نفر قزاق به سوی اردبیل روان شدند (کسروی، *تاریخ...*، ۹۵/۲). هنگام خروج این عده از تهران، اردبیل سقوط کرد و به دست شاهسونها افتاد (همانجا) که پیش از آن آبادیهای پیرامونی شهر را غارت کرده بودند (همان، ۹۷/۲، به نقل از گزارش رسمی روسیه). متعاقب آن روسیه شماری سرباز و قزاق به سوی اردبیل فرستاد. سواران شاهسون و قره‌باغ پس از تصرف شهر، دست به تاراج بازارها و تیمچه‌ها و کاروانسراها زدند و همه را بجز حجره‌های متعلق به روسها و بستگان ایشان، به یغما بردند (همان، ۹۸/۲). با افزایش شمار سپاهیان روسیه، اردبیل در این زمان به صورت یکی از کانونهای سپاهی نشین روسیه درآمد (همان، ۹۸/۲-۹۹). یکی از تلگرامهای انجمن ولایتی اردبیل در آن زمان حاکی از آن بود که «اشرار... بازار، دکاکین و کاروانسراها و بیوتات حتیٰ ملحقات بقعات متبرکه و مساجد [را] به یغما [بردند]... ویرانی اردبیل نه به حدی است که به شرح و بسط گنجد» («اوضاع اردبیل»). تلگراف انجمن ولایتی آستارا نیز از ظلم و ستم و غارتی که بر مردم اردبیل تحمیل شده است، خبر می‌دهد (همانجا). یپرم خان برای سرکوبی عشایر مهاجم به اردبیل آمد و اگرچه آنان را شکست داد و تنی‌چند از سران ایشان را به اسارت گرفت (صفری، ۳۰۰/۱-۳۰۲)، اما با وجود روسها که حامی عشایر بودند، رهایی کامل شهر ممکن نشد. روسها که در آغاز به بهانهٔ حفاظت از اتباع روسی به اردبیل آمده بودند، خود از هرگونه تعدی به مال و جان اهالی شهر کوتاهی نمی‌کردند (همو، ۳۰۷/۱، ۳۱۴، ۳۲۸).

اخبار جنگ بین الملل اول در ۱۳۳۲ق در اردبیل منتشر شد. در این زمان حدود ۳ هزار سرباز روس زیر نظر ژنرال فیدارف در اردبیل مستقر بودند (همو، ۳۳۸/۱)؛ در همین زمان بود که برخوردهایی میان فرقهٔ دموکرات که از نو سازمان یافته بود و اتحاد اسلام که در اردبیل نمایندگی داشت، رخ داد و موجب نابسامانیهای تازه‌ای در شهر شد (همو، ۳۴۲/۱، ۳۵۱-۳۵۲) و خشکسالی همراه با کمبود مواد غذایی به اینگونه نابسامانیها دامن زد (همو، ۳۵۸/۱-۳۵۹). به دنبال آن، سربازان عثمانی به اردبیل وارد شدند و مدتی را در این شهر گذراندند (همو، ۳۷۴/۱-۳۷۷). پس از انقلاب اکتبر، در ۱۳۳۹ق/۱۹۲۰م عده‌ای قفقازی به عنوان بلشویک به اردبیل وارد شدند، ولی تنها چند روزی در آنجا اقامت گزیدند و هنگام مراجعت مورد حملهٔ یکی از طوایف شاهسون قرار گرفتند و عده‌ای از ایشان کشته شدند و اسلحهٔ آنان به دست این طایفه افتاد (همو، ۳۸۷/۱). شاهسونها با حمله‌های گاه به گاه خود پیوسته موجب ناامنی شهر اردبیل می‌شدند، اما پس از این سالها و به دنبال تضعیف و دستگیری سران ایشان، شهر اردبیل از یورشهای آنان برای همیشه در امان ماند (همو، ۵/۲-۷).

در همین سالها (۱۳۰۷ش) نخستین خیابان در اردبیل به عنوان محور اصلی شهر احداث شد (همو، ۱۴/۲-۱۵) و اردبیل به عنوان شهری امروزی رو به رشد نهاد و به واسطهٔ استقرار بر سر راه بازرگانی تبریز - آستارا - لنکران، فعالیت تجاری قابل توجهی داشت. در ۱۳۰۵ش حجم واردات این شهر ۱۰هزار تن و صادرات آن که عمدتاً

خشکبار، قالی و پشم بود، به ۵'۷۰۰ تن می‌رسید (کیهان، ۱۶۷/۲).

ویژگیهای اجتماعی ـ اقتصادی: در آذرماه ۱۳۱۹ شهر اردبیل ۱۲'۷۳۸ خانوار (۶۳'۴۰۶ نفر) جمعیت داشت (*جغرافیا و اسامی...*، سیزده، سی و دو). میزان رشد جمعیت این شهر در دوره‌های پس از آن شدت گرفت، تا جایی که در سالهای ۱۳۴۵ و ۱۳۵۵ش جمعیت این شهر به‌ترتیب به ۱۴'۵۸۵ خانوار (۸۳'۵۹۶ نفر) و ۲۵'۳۲۲ خانوار (۱۴۷'۸۶۵ نفر) رسید (*آمارنامه*، ۵۰). شهر اردبیل در مهر ۱۳۶۵ دارای ۵۰'۹۸۷ خانوار معمولی ساکن (۲۸۱'۳۰۲ نفر) و ۷ خانوار دسته جمعی با ۶۷۱ نفر جمعیت بود (*سرشماری عمومی*، ۱۸) و نسبت جنسی در این شهر ۱۰۸ (نفر مرد در مقابل ۱۰۰ زن) بوده است. با توجه به اینکه ۴۶/۴٪ از این عده کمتر از ۱۵ سال سن داشته‌اند (همانجا)، می‌توان جمعیت این شهر را اصولاً جمعیتی جوان به شمار آورد. این واقعیت که حدود ۳۰٪ از جمعیت این شهر در سایر نقاط، به ویژه در نقاط روستایی، متولد شده‌اند (همانجا)، می‌توان رشد جمعیت این شهر را در کنار رشد طبیعی، معلول مهاجرتهای روستایی ـ شهری به حساب آورد. مطابق همین داده‌ها، از ۲۲۱'۳۴۲ نفر جمعیت ۶ ساله و بالاتر این شهر، ۵۹/۵٪ باسواد بودند که این نسبت در میان مردان ۷۱/۷٪ و در بین زنان ۴۶٪ بوده است. همچنین از ۱۸۶'۹۳۸ نفر ۱۰ ساله و بیشتر این شهر، ۳۲/۳٪ شاغل، ۶/۱٪ بیکار (جویای کار) و مابقی عمدتاً محصل و خانه‌دار بوده‌اند. علاوه بر این، ۹/۸٪، ۱۰/۳٪ و ۲۲/۱٪ از شاغلان این شهر به ترتیب در گروههای عمدهٔ کشاورزی، صنعت و ساختمان به کار مشغول بودند (همانجا). در همین سال، خانوارهای معمولی ساکن در شهر اردبیل در ۴۲'۵۷۵ واحد مسکونی معمولی، ۵ چادر و ۷۹ آلونک زندگی می‌کردند (همان، ۱۹).

در ۱۳۷۰ش جمعیت شهر اردبیل ۵۷'۱۱۱ خانوار (۳۱۱'۰۲۳ نفر) بود. جمعیت این شهر در دورهٔ زمانی ۱۳۴۵ تا ۱۳۶۵ش با نرخ رشد سالانهٔ قابل توجهی رو به افزایش نهاد. این رشد در سالهای ۱۳۴۵-۱۳۵۵ش و ۱۳۵۵-۱۳۶۵ش به ترتیب ۵/۹٪ و ۶/۵٪ درسال بود، حال آنکه در دورهٔ ۱۳۶۵-۱۳۷۰ش این رشد به حدود ۲٪ رسید (*آمارنامه*، همانجا) که به طور نسبی نشانگر کاهش شدید نرخ رشد سالانهٔ جمعیت این شهر است.

اردبیل آثار تاریخی ارزشمندی دارد که بیشتر مربوط به دورهٔ صفویه است. کهن‌ترین بنای تاریخی اردبیل، جمعه مسجد است که بنای اولیهٔ آن از دورهٔ سلجوقی است. این مسجد از ۳ قسمت تشکیل شده است: رواق که در حال حاضر به صورت مسجد تیرپوش درآمده؛ گنبد و مناره که قسمتی از آن به فاصلهٔ کمی از مسجد برجای مانده است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲۳/۸). محل اولیهٔ این مسجد را آتشکدهٔ قدیم شهر دانسته‌اند (صفری، ۱۷۶/۲). گفته‌اند که این مسجد در واقع به جای مسجدی که اشعث بن قیس کندی در ۳۵ یا ۳۶ق در این شهر ساخته بود، بنا گردیده است (نک: همو، ۱۸۱/۲؛ برای آگاهیهای بیشتر، نک: هـ د، مسجد جمعهٔ اردبیل).

مسجد جامع اردبیل از دیگر مساجد شهر است که در اصل بنای آن به دورهٔ صفویه باز می‌گردد و بعدها بازسازی شده است. این مسجد دارای طاق نماهای گچی مقرنس کاری شده و طلایی رنگ است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا).

بازار اردبیل در قالب مجموعه‌ای مرکب از عناصر مختلف (تیمچه، سرا، حمام، مسجد و...) در میان شهر و در طرفین خیابان اصلی قرار گرفته است. اگرچه این بازار در سده‌های ۷ و ۸ق رونق فراوانی داشت و بخش مهمی از آن در دوره‌های بعد، از موقوفات بقعهٔ شیخ صفی به شمار می‌آمد، اما بنای کنونی آن عمدتاً متعلق به دورهٔ صفوی است (مخلصی، ۵۱). قسمت عمدهٔ این بازار به سبب احداث خیابان در سالهای اخیر تخریب شده، و ارتباط قسمتهایی از آن با هستهٔ مرکزی از میان رفته است (همو، ۵۱-۵۲).

امامزاده صالح موسوم به اوغلان امامزاده‌سی در نزدیکی میدان شیخ صفی‌الدین و همچنین قیز امامزاده‌سی در کنار مسجد جامع میرصالح مجتهد از مکانهای مقدس این شهر است (صفری، ۱۹۰/۲-۱۹۱). بقعهٔ امامزاده صالح در اصل شامل مسجد و مقبره‌ای است. مجموع بنا شامل رواق، حرم، صحن و مسجد است و نمای جنوبی آن مرکب از ایوانی با طاقی نیم گنبد و تزیینات کاشیکاری است (مخلصی، ۵۶).

بقعهٔ شیخ صفی‌الدین اردبیلی از جالب‌ترین بناهای این شهر به شمار می‌رود، تا جایی که آن را در میان بناهای مذهبی منحصر به فرد دانسته‌اند (دیوری، 223). مجموعهٔ بنا که در واقع کار سلاطین مختلف دورهٔ صفویه است، به نحوی بارز در اطراف بقعه شکل گرفته‌اند (شراتو، 121). بنای اولیهٔ بقعه را به زمان حیات شیخ صفی منسوب، و آن را خانهٔ مسکونی او دانسته‌اند (خلخالی، ۳۹۷). بقعه دارای دو گنبد است: یکی بر فراز مقبرهٔ شیخ صفی و دیگری بر مزار شاه اسماعیل. صندوقهای چوبی مزار شیوخ و شاهزادگان مدفون در این محل، از نظر ظرافت در منبت کاری اهمیت خاصی دارد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا). شاه طهماسب این مجموعه بناها را که به صورت نامنظم و پراکنده در اطراف بقعه برپا شده بودند، سامان داد و به صورت مجموعه‌ای یکدست و هماهنگ درآورد (پوپ، 1178-1177/III). از جمله هدایای شاه عباس اول به بقعه، مجموعهٔ ظروف چینی و کتابهای فارسی ارزشمندی بوده است (مرتن، 35 و حاشیهٔ 32). کتابخانهٔ این بقعه در ۱۲۴۴ق/۱۸۲۸م توسط پاسکویچ روسی غارت شد (نک: فلسفی، ۱۰۹/۳).

مسجد و مدرسهٔ علوم دینی میرزا علی‌اکبر واقع در میدان ساعت اردبیل از دیگر بناهای قابل توجه شهر به شمار می‌رود. بنای مسجد به ابعاد ۲۴ × ۳۰ متر و دارای ۳۰ ستون در ۵ ردیف است. در ضلع شرقی صحن مسجد، حجره‌های مدرسهٔ علوم دینی در دو طبقه ساخته شده است (مخلصی، ۶۴).

کلیسای مریم مقدس در کوچه‌ای موسوم به ارمنستان واقع در محلهٔ

گازران یا اونچی‌میدان (همو، ۵۹) ظاهراً همان است که تاورنیه در اواسط سدهٔ ۱۷م از آن یاد کرده است (ص ۷۴). این بنا که اکنون متروکه است، شکل مستطیل دارد و قسمت داخلی آن مرکب از فضایی است مربع شکل با ۴ درگاه بلند و طاقی جناقی که بر روی آن گنبد آجری به صورت چتری قرار گرفته است (مخلصی، همانجا).

شهر اردبیل دارای چند پل قدیمی است که از آن میان می‌توان به پل هفت چشمه (داش کسن)، مربوط به پیش از صفویه، پل سه چشمه (پیر مادر یا پیر علمدار)، مربوط به اوایل دورهٔ صفوی، و پل پنج چشمه، احتمالاً متعلق به دورهٔ صفوی اشاره کرد (همو، ۴۶-۴۹).

اردبیل را شاید بتوان نخستین شهر ایران دانست که آب آن از طریق لوله‌کشی تأمین می‌شده است. این کار ظاهراً به دورهٔ صفویه باز می‌گردد. سرچشمهٔ آب در یکی از مرتفعات جنوب غربی شهر به نام قره‌بایر (۱۰ کیلومتری اردبیل) قرار داشت و آب از آنجا از طریق لوله‌های سفالی (تنبوشه) به قطر ۳۰ سانتی‌متر به شهر وارد می‌شد (صفری، ۵/۱). رشته قناتی نیز به شهر اردبیل وارد می‌شد که به دورهٔ صفویه متعلق بود و به نام قنات «اهل ایمان» شهرت داشت و آب آن به مصرف شرب کسانی می‌رسید که در بقعهٔ شیخ صفی اطعام می‌شدند (همو، ۶/۱). آب این قنات تا ۱۳۱۶ش جاری بود (همانجا).

شماری از علما و بزرگان به شهر اردبیل منسوبند (نک: یاقوت، ۱۹۸/۱). اعتماد السلطنه از میان علمای معروف این شهر از مقدس اردبیلی یاد می‌کند (۴۳/۱).

مآخذ: آمارنامهٔ استان اردبیل (۱۳۷۲ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان اردبیل، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، المسالک و الممالک، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النفیسة، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر البلدان، لیدن، ۱۳۰۲ق؛ ابودلف، مسعر، سفرنامه، به کوشش مینورسکی، ترجمهٔ ابوالفضل طباطبایی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، المسالک و الممالک، دمشق، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، مسالک و ممالک (ترجمهٔ فارسی)، تهران، ۱۳۴۷ش؛ اعتماد السلطنه، محمدحسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ الئاریوس، آدام، سفرنامه، ترجمهٔ احمد بهپور، تهران، ۱۳۶۳ش؛ انصاری دمشقی، محمد، نخبة الدهر، به کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ اوبن، اوژن، ایران امروز، ترجمهٔ علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ «اوضاع اردبیل»، ایران نو، تهران، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م، س ۱، شم ۷۲؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس الطباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ به‌آذین، داریوش، «اردبیل»، مجموعهٔ سخنرانیهای ششمین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی، تبریز، ۱۳۵۵ش؛ تاورنیه، سفرنامه، ترجمهٔ ابوتراب نوری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ ترابی طباطبایی، جمال، آثار باستانی آذربایجان، تهران، ۱۳۵۵ش؛ تصویر وضعیت اقتصادی، اجتماعی و اعتبارات شهرستان اردبیل، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۷۰ش؛ تقسیمات کشور جمهوری اسلامی ایران، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۲ش؛ جغرافیا و اسامی دهات کشور، وزارت کشور، تهران، ۱۳۲۹ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جهانگشای خاقان، به کوشش الله دتا مضطر، اسلام آباد، ۱۹۸۶م؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حکیم، محمدتقی، گنج دانش، به کوشش محمدعلی صوتی و جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ حمیری، محمد، الروض المعطار فی خبر الاقطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ خاماچی، بهروز، فرهنگ جغرافیایی آذربایجان شرقی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ختمی‌مآب، محمد و ناصر ایرانی‌راد، مقدمه‌ای بر شناخت امکانات توسعهٔ کشاورزی شهرستان اردبیل، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خلخالی، عبدالرحیم، «بقعهٔ شیخ صفی»، ارمغان، تهران، ۱۳۵۰ش، س ۷، شم ۱؛ دلاواله، پیترو، سفرنامه، ترجمهٔ شعاع الدین شفا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ دیباج، اسماعیل، «بناهای تاریخی باقی‌مانده در اردبیل»، بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۴۷ش، س ۳، شم ۱؛ دینوری، احمد، اخبار الطوال، ترجمهٔ مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ رُهر برن، نظام ایالات در دورهٔ صفویه، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، استان آذربایجان شرقی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، ایل ایلسون (شاهسون)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان اردبیل، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ سیوری، راجر، ایران عصر صفوی، ترجمهٔ احمد صبا، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ شیروانی، زین الدین، حدائق السیاحة، تهران، ۱۳۴۸ش/۱۳۸۹ق؛ صفری، بابا، اردبیل در گذرگاه تاریخ، تهران، ۱۳۵۰-۱۳۵۳ش؛ طاهری، ابوالقاسم، جغرافیای تاریخی گیلان، مازندران و آذربایجان، تهران، ۱۳۴۷ش؛ طبری، تاریخ؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش ژول مُل، تهران، ۱۳۵۳ش؛ فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع، استان آذربایجان شرقی (۱)، جهادسازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۱ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ فرهنگ روستایی (۱۳۶۵ش)، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فلسفی، نصرالله، زندگانی شاه عباس اول، تهران، ۱۳۴۵ش؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ کریمی، بهمن، جغرافی مفصل تاریخی غرب ایران، تهران، ۱۳۱۶ش؛ کسروی، احمد، آذری یا زبان باستان آذربایجان، تهران، ۱۳۰۹ش؛ همو، تاریخ مشروطهٔ ایران، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، شهریاران گمنام، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، کاروند، به کوشش یحییٰ ذکاء، تهران، ۱۳۵۲ش؛ کمپفر، انگلبرت، سفرنامه، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۰ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ش؛ گزارش خاک‌شناسی نیمه تفصیلی منطقهٔ اردبیل، مؤسسهٔ خاک شناسی و حاصلخیزی خاک وزارت کشاورزی و منابع طبیعی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ لغت نامهٔ دهخدا؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مخلصی، محمدعلی، فهرست بناهای تاریخی آذربایجان شرقی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۶۷م؛ مشکور، محمد جواد، «در سنگ نبشتهٔ اورارتویی از آذربایجان»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۴۵ش، س ۹، شم ۶؛ همو، نظری به تاریخ آذربایجان و آثار باستانی و جمعیت‌شناسی آن، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مطالعات ارزیابی منابع و قابلیت اراضی منطقهٔ اردبیل، وزارت کشاورزی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، لیدن، ۱۹۰۶م؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهذیب و تلخیص عباس زریاب خویی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ مینورسکی، ولادیمیر، سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دورهٔ معاصر، تهران، ۱۳۴۲ش؛ هدایت، رضاقلی، روضة الصفای ناصری، قم، ۱۳۳۹ش؛ هفت کشور یا صورالاقالیم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۳ش؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، البلدان، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ نیز:

Barthold, W., *An Historical Geography of Iran*, tr. Svat Soucek, New Jersey, 1984; Dury, C.J., *Art of Islam*, New York, 1970; EI^2; Le Brun, Corneille, *Voyages par la Moscovie en Perse*, Amsterdam, 1718; Lockhart, L., *Persian Cities*, London, 1960; Marquart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Minorsky, V., «Transcaucasica», JA, 1930, vol. CCXVII; Morton, A.H., «The Ardabīl Shrine in the Reign of Shāh Ṭahmāsp I», *Iran*, London, 1974, vol. XII; Pope, A.U., *A Survey of Persian Art*, London etc., 1967; Scerrato, U., *Monuments of Civilization in Islam*,

London, 1976; Schwarz, P., *Iran im Mittelalter*, Hildesheim, 1969.
عباس سعیدی

آرْدَبیل، مَسْجِدْ جُمْعهٔ، نک: مسجد جمعهٔ اردبیل.

آرْدَبیلی، عزالدین یوسف بن ابراهیم (د پس از ۷۷۵ق/۱۳۷۳م)، فقیه شافعی. تنها آگاهی ما دربارهٔ وی محدود به چند جمله‌ای است که عثمانی، قاضی صَفَد، بیان کرده، و در ۷۷۵ق (یا ۷۷۹ق) از حیات او در اردبیل با سنی حدود ۷۰ سال گزارش نموده، و با ذکر چند عبارت کوتاه چون «شیخ مشرق» از او تمجید کرده است؛ از اینجا می‌توان استنباط کرد که اردبیلی در دهۀ نخست سدۀ ۸ق می‌زیسته، و احتمالاً در اردبیل ساکن بوده است. از جمله نوادگان او جلال‌الدین عبیدالله بن عوض اردبیلی را نام برده‌اند (نک: ابن قاضی شهبه، ۱۳۸/۳؛ ابن حجر، ۲۵۸/۶-۲۵۹).

اثری که سبب ماندگاری نام اردبیلی شده، *الانوار لاعمال الابرار* است. این اثر در حقیقت مجموعه‌ای از مسائل و فتاوی بر پایۀ فقه شافعی است که در ۲ مجلد و بر اساس ۷ اثر معروف مذهب شافعی، یعنی *الشرح الکبیر*، *الشرح الصغیر*، *الروضة*، *شرح اللباب*، *المجرر*، *الحاوی* و *التعلیقة* تدوین شده است. اردبیلی در نحوۀ برخورد با مسائل بر مندرجات این آثار تکیه دارد و چنانکه در مسأله‌ای اختلاف وجود داشت، به نظر اکثریت گرایش یافته است. او برای تمایز نظریات مؤلفان، برای هر کتاب از یک علامت اختصاری استفاده کرده است (نک: ۶/۱، ۷). در عین حال اردبیلی در این اثر به تکمیل مراجع خود نیز پرداخته، و صریحاً بیان کرده است که یکی از هدفهای وی در تألیف این کتاب، بیان مسائلی است که به نظر وی سخت نیازمند بررسی بوده، و در این آثار از قلم افتاده، یا مبهم مانده است. وی در گردآوری این دسته مسائل نیز بر مهم‌ترین کتابهای فقها و علمای شافعی، از جمله: *تهذیب*، *تعلیقه* و *فتاوی* نووی، *نهایة المطلب* جوینی، *الوسیط* و *البسیط* ابوحامد غزالی، *الحاوی* ماوردی، *فتاوی* قفال، *المهذب* ابواسحاق شیرازی و *التذکرۀ* بیضاوی تکیه دارد (نک: ۷/۱).

الانوار از آنجا که مجموعه‌ای از نظریات و آراء علمای شافعی را در بر دارد، به زودی در سرزمینهای اسلامی رواج یافت و به عنوان کتابی مرجع مورد استفادۀ فقها قرار گرفت و از جمله متون متداول مورد مطالعۀ دانش پژوهان شمرده شد، چندانکه نسخه‌های خطی فراوانی از آن بر جای مانده است (نک: «الکمثری»، ۵/۱؛ GAL, S, II/271). همین امر و نیز سنگینی متن سبب شد که در طی قرون، حواشی مختلفی بر آن نوشته شود و حتیٰ در شرح آن از شروح دیگر منابع فقه شافعی همچون *اسنی المطالب* زکریای انصاری و *تحفة المحتاج* ابن حجر هیتمی نیز استفاده شود (نک: «الکمثری»، همانجا؛ حاج ابراهیم، ۵/۱). برخی از این شرحها اینهاست: «الکمثری» که در سدۀ ۱۲ق تألیف شده است («الکمثری»، همانجا)، حاشیۀ حاج ابراهیم، *تعلیقۀ* جلال‌الدین دوانی، *تعلیقۀ* اشمونی، *شرح الانوار* بوشی و *انوار الانوار* سراج یمنی (نک: حاجی خلیفه، ۱۹۵/۱-۱۹۶). *الانوار* نخستین بار در قاهره (۱۳۲۸ق) و مجدداً در همانجا (۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م) به همراه ۲ حاشیۀ آن، یعنی «الکمثری» و «حاشیۀ» حاج ابراهیم، در ۲ مجلد به چاپ رسیده است.

همچنین شرحی بر *مصابیح* بغوی مشتمل بر ۳ مجلد را به وی نسبت داده‌اند (نک: ابن قاضی شهبه، همانجا).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *طبقات الشافعیة*، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ اردبیلی، یوسف، *الانوار لاعمال الابرار*، قاهره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ حاج ابراهیم، «حاشیه»، همراه *الانوار* (نک: هم، اردبیلی)؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ «الکمثری»، همراه *الانوار* (نک: هم، اردبیلی)؛ نیز: GAL, S.
مریم صادقی

آرْدَبیلی، محمد بن علی (د ۱۱۰۱ق/۱۶۹۰م)، رجال شناس شهیر امامی. دربارۀ زندگی و فعالیتهای علمی وی آگاهیهای اندکی موجود است و همان نیز بیشتر بر اساس اطلاعاتی است که در اجازۀ علامۀ مجلسی به وی آمده، و یا در مطالبی است که توسط آقا رضی قزوینی بر ظهر نسخۀ *جامع الرواة* مندرج است.

اصل وی از اردبیل بود، ولی خود در نجف و کربلا اقامت داشت (بروجردی، «الف»). مهم‌ترین استاد وی جعفر بن عبدالله بن ابراهیم کمره‌ای است که به گفتۀ خود اردبیلی (۱۵۳/۱) بر حدیث، تفسیر، فقه و اصول، کلام و حکمت آگاه بوده، و اردبیلی در تمامی این علوم از او بهره برده‌است. از دیگر استادان وی محمد علی بن احمد بن کمال‌الدین حسین استرابادی را می‌توان نام برد (همو، ۱۵۲/۲). علامۀ مجلسی نیز از مشایخ اوست و در اجازه‌ای که در ۱۷ ذیقعدۀ ۱۰۹۸ به‌وی داده، از او با عنوان «المولی الفاضل الکامل الصالح... مولانا حاجی محمد اردبیلی» یاد کرده است. از این رو می‌توان گفت که وی در آن زمان دارای مدارج بلند علمی بوده است (نک: مجلسی، ۱۲۲؛ اردبیلی، ۷۸/۲-۷۹، ۵۴۹-۵۵۲). اینکه اردبیلی در چه تاریخی به اصفهان آمده، دانسته نیست. تنها می‌توان گفت که به هنگام صدور اجازۀ مجلسی، نمی‌بایست سنش از ۴۰ سال کمتر بوده باشد (نک: آقابزرگ، *الذریعة*، ۵۴/۵). به‌روایت آقا رضی قزوینی، اردبیلی در کربلا درگذشت (همو، *طبقات*، ۶۴۰).

اهمیت وی به سبب تألیف کتاب *جامع الرواة* در موضوع رجال امامیه است. وی در مقدمۀ کتاب خود (۳/۱-۶) کوشیده است که احوال راویان را بر اساس شناخت طبقۀ روایی هر یک از آنان بررسی کند، زیرا به سبب ناشناخته بودن گروهی از راویان حدیث، شماری از احادیث، غیرقابل اعتماد می‌نمودند. مؤلف برای برطرف کردن ناآگاهیهای علما از احوال راویان و نیز تبیین نامهای مشترک میان آنان، کتب اربعۀ حدیثی شیعه و نیز *الفهرست* شیخ طوسی و *الفهرست* منتجب الدین و همچنین دو مشیخۀ صدوق و طوسی را مورد بررسی قرار داده است. وی ذیل نام هر شخص، ابتدا گفتۀ میرزا محمد استرابادی را در *رجال* وسیط او (کتاب *تلخیص المقال فی تحقیق*

احوال الرجال) با علامت «مح» می‌آورد و آنگاه برخی «فوائد» مربوط به طبقهٔ آن راوی و نیز برخی مطالب ضروری برگرفته از *رجال* تفرشی (یعنی *نقد الرجال*) را در ذیل آن متذکر می‌شود. در واقع *جامع الرواة* همچون شرحی بر کتاب *تلخیص المقال* استرابادی، همراه با اضافاتی از کتابهای دیگر، به ویژه *الفهرست* منتجب الدین است. همچنین اردبیلی در این کتاب به ذکر برخی علمای متأخر شیعه پرداخته است. به هر روی، کتاب *جامع الرواة* در تشخیص مشترکات کارایی بسیار دارد. جالب این است که وی در این کتاب به اختلافات نسخه‌های کتابهای حدیث در ذکر نام راویان توجه داشته، و آنها را بررسی کرده است. خود وی در پایان مقدمه می‌گوید: به سبب این کتاب حدود ۱۲ هزار حدیث که به حسب مشهور نزد علمای امامیه «مجهول»، «ضعیف» و «مرسل» بود، جزء اخبار «معلومة الحال» و صحیح واقع شد. گرچه این ادعا اغراق آمیز است، با اینهمه، نباید ارزش این کتاب را در میان کتابهای رجالی امامیه از نظر دور داشت.

تاریخچهٔ تألیفات رجال شناسی نشان می‌دهد که پس از عصر شیخ طوسی و نجاشی، کتابهای *معالم العلماء* و *خلاصة الاقوال* علامهٔ حلی کمک اندکی به علم رجال امامی کردند و از آن پس گرچه *رجال* کبیر استرابادی (*منهج المقال*) و نیز *نقد الرجال* تفرشی نوشته شد، اما هیچ کدام به اندازهٔ *جامع الرواة* مرجع فقهانبودند. پس از عصر اردبیلی، کتابهای گوناگون در علم رجال نوشته شد (چون *تنقیح المقال* مامقانی)، اما در عصر اخیر تحقیقات شوشتری در *قاموس الرجال* و نیز خویی در *معجم رجال الحدیث* بسیاری از کمبودها را در رجال شناسی امامیه برطرف ساخت. این دو تن در تحقیقات خود نمی‌توانستند از تدقیقات اردبیلی بی‌بهره باشند، به ویژه خویی که در معجم خود راه اردبیلی را به گونه‌ای دقیق‌تر و عمیق‌تر دنبال کرد و از این رو شاید تحقیقات رجالی را در عصر اخیر از *جامع الرواة* بی‌نیاز ساخت.

تألیف کتاب *جامع الرواة* در ۱۹ ربیع الاول ۱۱۰۰ به پایان رسید (اردبیلی، ۵۵۲/۲). این کتاب در مدت ۲۵ سال تألیف شده است و آنگاه که تألیف آن به پایان آمد، شاه سلیمان صفوی دستور داد تا نسخه‌ای بر اساس نسخهٔ اصل مؤلف برای وی استنساخ شود و بعد از آنکه کاتب تصمیم به استنساخ نسخه کرد، مؤلف کتاب (اردبیلی) جماعتی از علمای آن دوره را به حجرهٔ خود در مدرسهٔ مبارکیه دعوت کرد و به انشای آنان خطبهٔ کتاب را برنوشت. اینان شامل: علامهٔ مجلسی، آقا جمال خوانساری، سید علاءالدین گلستانه، میرزا محمد رحیم عقیلی و چند تن دیگر بودند (بروجردی، «ب - ج»، به نقل از آقا رضی قزوینی؛ آقابزرگ، *الذریعة*، ۵۵/۵-۵۶). محدث نوری ضمن ستایش از این کتاب می‌گوید که حسین بن ابراهیم قزوینی آن را خلاصه کرده، و در ضمن کتاب خود با عنوان *معارج الاحکام* درج کرده است (ص ۸۵). کتاب *جامع الرواة* به اهتمام و دستور آیت الله بروجردی در ۲ مجلد به چاپ رسیده است. نسخهٔ خط مؤلف نیز در کتابخانهٔ دانشگاه تهران نگهداری می‌شود (مرکزی، ۵۵۱/۲-۵۵۵).

اردبیلی کتاب دیگری نیز در رجال با عنوان *تصحیح الاسانید* نوشته بود که خلاصه‌ای از آن را در انتهای کتاب *جامع الرواة* خود آورده است (۴۷۳/۲-۵۳۰). این کتاب دربارهٔ طرق شیخ طوسی به اصحاب اصول و مصنفات است که بر اساس *مشیخه* و *الفهرست* وی و نیز اسانید *تهذیب الاحکام* و *الاستبصار* جمع آمده است. این کتاب نیز قابل توجه و پر فایده است.

مآخذ: آقابزرگ، *الذریعة*؛ همو، *طبقات اعلام الشیعة*، قرن ۱۲ق، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ اردبیلی محمد، *جامع الرواة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ بروجردی، حسین، مقدمه بر *جامع الرواة* (نک: هم، اردبیلی)؛ مجلسی، محمد باقر، *اجازات الحدیث*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۰ق؛ مرکزی، خطی؛ نوری، حسین، «الفیض القدسی»، ضمن ج ۱۰۲ *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

آرْدِسْتان، شهر و شهرستانی به همین نام در شمال استان اصفهان.

نام و سبب نام گذاری: این نام در بیشتر آثار جغرافی نویسان اسلامی به صورتهای آرْدِستان (یاقوت، ۱۹۸/۱؛ *سفرنامه‌ها*، ۹۱، حاشیهٔ ۴)، آرْدَستان (سمعانی، ۱۵۸/۱؛ ابن اثیر، ۳۲/۱) و نیز إزْدِستان (ابوالفدا، ۴۲۳) آمده است و در گویش محلی آروسون (EI^2)، آرْسون، آسون، آرْدِسون و آرْدِستون (محیط طباطبایی، «نظری ...»، ۸۹) نیز نوشته‌اند.

مقدسی می‌نویسد چون این شهر در زمینی سفید همچون آرد برپا شده، آن را آردستان خوانده‌اند (ص ۳۹۰؛ اعتمادالسلطنه، *مرآة*...، ۲۰۹۲/۴). گابریل معتقد است که این نام ارتباطی به لفظ آرد ندارد (ص 109)، اما برخی دیگر را عقیده بر این است که آر، آر و اُر در گویش محلی به معنای آ، ن و آسیاب است و به سبب فراوانی آسیابها در این ناحیه، آن را اردستان گفته‌اند (محیط طباطبایی، «ساختمان لفظی...»، ۳۲۸-۳۲۹، «نظری» ۹۱-۹۲) که به این معنا با وجه تسمیهٔ آردستان به نحوی هم سویی می‌یابد. اردستان را ضمناً به «دستان» پسر سام منسوب کرده، و نام آن را برگرفته از زال دستان دانسته‌اند (صفاءالسلطنه، ۷۹؛ نیز نک: اصفهانی، ۳۲۱) و از این رو آن را به صورت ارگ دستان (صفاءالسلطنه، همانجا) و نیز ارگستان و ارجستان نیز نوشته‌اند (محیط طباطبایی، همان، ۹۱). همچنین اردستان را به نام اردوان شاه نیز ــ که برخی او را سازندهٔ قلعهٔ شهر هم می‌دانند ــ نسبت داده‌اند (صفاءالسلطنه، همانجا) و برخی آن را متشکل از آرْد (مقدس، پاک و روشن) و ستان (جای و مکان) دانسته، و به معنای جای مقدس و پاک و روشن گرفته‌اند و وجود آتشکدهٔ مهر اردشیر این محل را مؤید این نظر به شمار آورده‌اند (محیط طباطبایی، همان، ۹۲-۹۳).

جکسن صورت صحیح اردستان را اردستانه آتشگینه می‌داند و معتقد است که این نام در دورهٔ هخامنشی به ساختمان سنگی اطلاق

می‌شده است (ص ۴۵۸ ـ ۴۵۹؛ گابریل، همانجا). در مقابل، اعتمادالسلطنه نام قدیم آن را آرتی کَنه می‌داند و می‌نویسد «آرت به زبان کلدانی ارض است و کنه مستور»، و از این رو آرتی کنه یعنی ارض مستور (نک: *تطبیق لغات...*، ۵۸). برخی نیز آن را متشکل از دو کلمهٔ ارد (به معنای زیج نجومی) و استان (جای و مکان) دانسته، و نوشته‌اند که «در اغلب منازل زیرزمینهایی مثل زیج دیده می‌شود» (*فرهنگ جغرافیایی*، ۸/۱۰).

شهرستان اردستان: اردستان یکی از شهرستانهای ۱۵ گانهٔ استان اصفهان است که از شمال به استان سمنان، از شرق به شهرستان نایین، از غرب به شهرستان کاشان و از جنوب به شهرستان اصفهان محدود است (*سرشماری*، استان، یازده، نیز ۱۷). شهرستان اردستان با ۱۱'۲۹۳ کم۲ مساحت، دارای دو شهر (اردستان وزواره) و یک بخش با ۵ دهستان است و جمعاً ۲۹۳ آبادی دارای سکنه را در خود جای داده است (*سرشماری*، شهرستان، ۱) که بیش از ۹۵٪ آنها کمتر از ۱۰۰ خانوار جمعیت دارد (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۵ش، ۳). مرکز آن، شهر اردستان است و بخش مرکزی شامل دهستانهای زواره (ریگستان)، گرمسیر، سفلیٰ، علیا (حومه) و برزاوند است (همان، ۷).

ویژگیهای محیط طبیعی: ناحیهٔ اردستان در حاشیهٔ کویر مرکزی و از نظر ساختار زمین، بیشتر متشکل از سنگهای آذرین متعلق به دوران سوم است که توده‌های فشردهٔ آهک فسیل‌دار به طور متناوب در بین آنها دیده می‌شود. توده‌های وسیع آذرین که جنس آنها غالباً آندزیت، توف آندزیت و توف سبز رنگ است، کهن‌ترین تشکیلات شناخته شدهٔ این ناحیه به شمار می‌رود و بیشتر مرتفعات غربی و جنوبی اردستان را تشکیل می‌دهد (مبشری، ۱۵۹/۸). توده‌های نفوذی از نوع گابرو کوارتزدار، دیوریت و گرانودیوریت ناحیه همراه با توده‌های آذرین قدیمی‌تر نشان دهندهٔ فعالیتهای ماگمایی این ناحیه است (درویش زاده، ۶۹۶). کنگلومراهای ناهمگون و نسبتاً وسیع متعلق به دورهٔ پلیوسن بر روی آندزیتها قرار گرفته، و تپه‌های کم ارتفاعی را تشکیل داده است. آبرفتهای دوران چهارم در این ناحیه به آبرفتهای اطراف تهران شباهت دارد که از نظر جنس در قسمتهای دامنه‌ای از واریزه‌ها و رسوبهای مخروط افکنه‌ای و در قسمتهای مرکزی از رسوبهای سیلابی دانه ریز تشکیل شده است؛ تمامی دشت اردستان پوشیده از همین آبرفتهاست (مبشری، ۱۶۰/۸-۱۶۲).

قسمتهای شمالی ناحیهٔ اردستان جلگه‌ای و کویری، و قسمتهای جنوبی آن کوهستانی است (*فرهنگ جغرافیایی*، ۷/۱۰). قسمت دشتی اردستان بین دو رشته از کوههای مرکزی قرار گرفته است و به همین سبب از حوضهٔ زاینده رود در مغرب و کویر بزرگ در مشرق جدا می‌شود. شمالی‌ترین نقطهٔ این ناحیه شهر نطنز است (گنجی، ۸۴) و وسعت تقریبی آن بین ۱'۳۰۰ تا ۱'۵۰۰ کم۲ برآورد شده است (مبشری، ۱۶۱/۸). بلندترین کوههای ناحیه شامل چاه زنگول (حدود ۳'۰۶۰ متر) واقع در جنوب شرقی، جوگندیا ظفرقند (۲'۰۰۰ متر) در جنوب و کوههای جنوب غربی ناحیه با ارتفاع تقریبی ۲'۵۰۰ متر در اطراف شیرازان و کچو سنگ قرار دارند (همو، ۱۵۸/۸).

آب و هوای اردستان گرم و خشک است (کیهان، ۴۲۵/۲)، اما هوای قسمتهای جنوبی آن معتدل‌تر است (*جغرافیای کامل...*، ۳۲۰/۱). به طور سنتی آب و هوای اردستان را به دو ناحیهٔ سردسیر (کوهستانی) و گرمسیر (ریگستانی) تقسیم کرده‌اند (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا؛ جعفرپور، ۴۲). ناحیهٔ سردسیر از جنوب غربی تا جنوب شرقی و قسمتی از شرق ناحیه ادامه دارد و ناحیهٔ گرمسیر از شمال شرقی تا شمال غربی و قسمتی از غرب اردستان را در بر می‌گیرد و به سبب نزدیکی با کویر در معرض ماسه‌های بادی قرار دارد (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا). سردترین ماه سال در ناحیهٔ اردستان، دی با میانگین کل ۳ سانتی گراد (۴/۷- تا ۱۰/۷+) و گرم‌ترین ماه سال، تیر با میانگین کل ۲۷/۸ سانتی گراد (۱۶/۷ تا ۳۸/۹) مشخص می‌شود. نوسان شدید درجهٔ حرارت طی شبانه‌روز و در ماههای سال از ویژگیهای بارز این منطقه است (جعفرپور، ۴۳-۴۴). بادهای محلی اردستان شامل باد خراسان، با جهتی شمال شرقی - جنوب غربی که در اواخر بهار و تابستان می‌وزد، باد قبله و باد کاشی (کاشان) است. دو نوع باد اخیر در تابستان می‌وزد که اولی بادی گرم و دیگری نسبتاً خنک است و باعث تعدیل هوا می‌شود (همو، ۴۶). متوسط مقدار بارش در این ناحیه را به اختلاف، ۱۲۷ میلی متر (همو، ۴۷) و ۱۹۰ تا ۲۵۰ میلی متر (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا) گزارش کرده‌اند. این مقدار در سطح ایستگاههای ناحیه ۱۱۵/۷ میلی متر (در اردستان)، ۶۳/۷ میلی متر (در زواره) و ۹۳/۴ میلی متر (در مهاباد) برآورد شده است (مبشری، ۱۵۸/۸-۱۵۹).

به سبب بارش ناچیز، جریان آبهای سطحی بسیار کم است و بجز برخی خشکه رودهای کم آب فصلی، رودخانهٔ قابل توجهی در این ناحیه وجود ندارد (همو، ۱۶۱/۸؛ *فرهنگ جغرافیایی*، همانجا). در واقع به علت ویژگی شیب دامنه‌ها و فاصلهٔ نسبتاً کم مرتفعات تا دشت، سیلابهای حاصل از بارش به سرعت سرازیر می‌شود و در نتیجه، عمل تغذیه در دامنه‌ها کمتر است (مبشری، ۱۶۲/۸). از چشمه‌های مهم اردستان رنگان، بنیاوند و مارسار را می‌توان نام برد (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا). عمق دستیابی به سطح آبهای زیرزمینی در نقاط مختلف این ناحیه متفاوت است: در قسمتهای جنوبی دامنه‌ها بین ۴۰ تا ۵۰ متر، در حاشیهٔ کویر حدود ۱۰ متر و در شهر اردستان به طور متوسط ۲۵ متر است. جهت جریان در این ناحیه اصولاً از جنوب و جنوب غربی به سوی شمال است (مبشری، همانجا). آبرفتهای کم ضخامتِ تشکیل شده در دامنهٔ مرتفعات و دره‌های ایجاد شده در تشکیلات آذرین، دارای سفره‌های ضعیف آب زیرزمینی است و همین منابع باعث بر پایی اولیهٔ برخی آبادیهای دره‌ای و کوهپایه‌ای در این ناحیه شده است (همو، ۱۵۹/۸). قسمت دشتی، جلگه‌ای حاصل‌خیز و دارای آبادیهای نسبتاً بزرگی است؛ سایکس این جلگه را از نقاط بی‌مانند ایران بر شمرده

است (ص ۱۸۷).

به سبب غلبهٔ شرایط خشکی، اردستان از نظر پوشش گیاهی فقیر است و این پوشش عمدتاً استپ بیابانی است (*جغرافیای کامل*، ۳۲۰/۱)؛ البته در قسمتهای باتلاقی کویر، مقدار کمی اراضی جنگلی، از نوع درخت تاق و در قسمتهایی به طور پراکنده بادام کوهی ودر برخی دره‌ها درخت گز وجود دارد (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا). تهیهٔ زغال که به ویژه در گذشته از طریق قطع این نوع درختان انجام می‌گرفت (همانجا)، باعث شده است که اردستان از مناطقی باشد که مداخلهٔ بی‌رویهٔ انسانی سبب از میان رفتن پوشش درختی آنها شده است (قس: کیهان، ۸/۳). در سالهای اخیر به منظور تثبیت شنهای روان در این ناحیه، اقداماتی در زمینهٔ جنگل کاری صورت گرفته است (*جغرافیای کامل*، ۳۰۲/۱).

جغرافیای تاریخی: گذشتهٔ تاریخی ناحیه و شهر اردستان در پردهٔ ابهام است، چنانکه سرآغاز آن را به عهد مهابادیان و کیانیان مربوط دانسته‌اند (رفیعی، ۲۱۷/۲).وجود بقایای آتشکده‌هایی درجلگهٔ اردستان مؤید سابقهٔ نسبتاً کهن این ناحیه است؛ بجز آتشکدهٔ مهراردشیر، آتشکده‌های دیگری از جمله امهران، زواره و جوگند را می‌توان نام برد (همو، ۲۱۸/۲، ۲۱۹). احتمال می‌دهند که برخی از این آتشکده‌ها بسیار قدیمی باشند (همانجا). به عنوان نمونه، گویا آتشکدهٔ مهراردشیر بر جای معبدی از «مهرپرستان» برپا شده است و بدین سان قدمت آن را به زمانی پیش‌تر مربوط دانسته‌اند (محیط طباطبایی، «نظری»، ۹۴). همچنین نقل کرده‌اند که در گذشته ۷ شهر در این ناحیه، از موغار (از روستاهای اردستان) تا نزدیکی یزد، برپا بوده که زواره یکی از آنهاست. بنای این شهرها را به لیلاز، پدر کیخسرو کیانی، نسبت می‌دهند که شهر مرکزی را به نام پسر خود، لاسون، نامیده است (رفیعی، همانجا). علاوه بر اینها، آنچه بر سر زبانهاست و نمودهای عینی خود را نیز دارد، از کهن بودن محیط زیست در این ناحیه خبر می‌دهد؛ از جمله احداث قنات قدیمی مهباد و میلادجرد را به مهین بانو دختر رستم زال و همسر گیوگودرز مربوط می‌دانند (صفاء السلطنه، ۷۹-۸۰)، یا قنات اردوان شاه را به اردوان (اشکانی) نسبت می‌دهند (همو، ۷۹) و نیز احداث قنات و نهر آرِوَنه را که برای آن قدمتی دو سه هزار ساله (محیط طباطبایی، همان، ۹۵؛ هاشمی، ۱۴۹، حاشیهٔ ۲) بر می‌شمارند، به اروندشاه پدر لهراسب (محیط طباطبایی، همانجا) و یا پسر کیقباد (رفیعی، ۲۱۷/۲) منسوب می‌دانند؛ ظاهراً همین قنات است که جغرافی نگاران اسلامی از آن به عنوان قناتی عظیم و اعجاب آور یاد کرده‌اند (شوارتس، 639؛ جکسن، ۴۵۸-۴۵۹).

ابن خردادبه اردستان را یکی از رستاقهای ۱۷ گانهٔ اصفهان بر می‌شمارد که هر رستاق دارای ۳۶۵ ده قدیمی، بجز آبادیهای جدید، بوده است (ص ۲۰-۲۱؛ نیز نک: ابن فقیه، ۲۶۳).

محمد مهدی اصفهانی شرح نسبتاً روشنی از ناحیهٔ اردستان به دست می‌دهد: او این ناحیه را از محال اصفهان بر می‌شمارد که غرب آن آخر زمینهای بایر برخوار، شرق آن کویر و شمال آن اراضی بیدگل و کاشان و توابع آن قرار داشته است (ص ۳۲۰). همو مساحت ناحیه را ۱۶×۲۱ فرسنگ می‌داند که مجموعاً به ۴ قسمت تقسیم می‌شده است: یک قسمت که شهرهای کوچک اردستان و زواره در آن واقع بوده، در دشت و ۳ قسمت دیگر در دامنهٔ کوهستان واقع بود (همانجا). به این ترتیب، این ناحیه را از نظر محیطی به ۲ قسمت دشتی (گرمسیری) و کوهستانی (سردسیری) تقسیم می‌کردند که قسمت سردسیر خود از ۳ ناحیهٔ فرعی: علیا، سفلیٰ و برزاوند در میانهٔ این دو، تشکیل می‌شد (همو، ۳۲۲). آبادیهای قسمت علیا و سفلیٰ کوچک و کوهستانی و مرکز آنها به ترتیب کجو (کچو) ــ با ۳ هزار نفر جمعیت ــ و مزدآباد بوده است (همانجا).

در دوره‌های بعد نیز اردستان در «تقسیمات حکومتی» اصفهان جای می‌گیرد: با ۵۰ آبادی و مرکزیت اصفهان و سکنهٔ تقریبی ۲۷ هزار نفر (کیهان، ۴۱۱/۲، ۴۲۵). این ناحیه در نخستین تقسیمات کشوری جزو یکی از شهرستانهای هفتگانهٔ استان اصفهان به‌شمار آمد (*فرهنگ جغرافیایی*، ۶/۱۰).

ویژگیهای اجتماعی ـ اقتصادی: جمعیت این شهرستان در ۱۳۶۵ش، ۵۱٬۸۸۸ نفر بود (*سرشماری*، شهرستان، ۱) و مطابق آخرین داده‌های رسمی ۵۰٬۲۱۳ نفر گزارش شده است (*آمارنامه...*، ۲۵). ظاهراً کاهش جمعیت این شهرستان طی این دورهٔ ۵ ساله به مهاجرت روستاییان از این شهرستان مربوط می‌شود، تا جایی که ۳۲٬۳۰۰ نفر سهم جمعیت روستانشین آن در ۱۳۶۵ش، به ۲۸٬۲۲۹ نفر در ۱۳۷۰ش کاهش یافته است (*سرشماری*، شهرستان، همانجا). نسبت جمعیت با سواد این شهرستان ۷۰/۹٪ از کل جمعیت است که این نسبت در نقاط شهری ۸۰/۴٪ و روستایی ۶۲/۸٪ بوده است (همان، ۲۶). نسبت جمعیت فعال شهرستان اردستان به کل جمعیت آن در ۱۳۷۰ش ۲۵/۱٪ بود که این نسبت در نقاط شهری ۲۴/۳٪ و روستایی ۲۵/۸٪ بوده است؛ از این عده در سطح شهرستان ۹۰/۵٪ شاغل و بقیه بیکار بوده‌اند (همان، ۲۷، ۲۸).

فعالیت کشاورزی در این ناحیه از دیر باز مورد توجه بوده، و محصولاتی چون غلات، تریاک، پنبه، چغندر، صیفی، انار، انجیر، پسته و بادام از تولیدات سنتی آن به شمار می‌رفته است. حتیٰ پرورش کرم ابریشم نیز گزارش شده است (قس: کیهان، ۴۲۵/۲؛ اصفهانی، ۳۲۰-۳۲۲).

سطح کل زمینهای زراعی این شهرستان را ۱۰٬۳۱۰ هکتار (زمین آبی) برآورد کرده‌اند (*فرهنگ اقتصادی...*، «ح») که عمدتاً توسط ۵۹۸ رشته قنات، ۹۴ چشمهٔ دائمی و ۲۰۷ حلقه چاه عمیق آبیاری می‌شود (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۷ش، دوازده، سیزده). مطابق آمار ۱۳۷۰ش، سطح زیر کشتِ انواع محصولات کشاورزی این شهرستان ۵٬۲۰۰ هکتار گندم و ۳ هزار هکتار جو بوده است که علاوه بر آن ۱۵۲ هکتار انواع حبوبات، ۳۵۷ هکتار انواع سبزیها، ۱٬۰۳۰ هکتار انواع

صیفی، ۱۰۰ هکتار چغندرقند و ۴۴ هکتار پنبه نیز کشت می‌شده است (*آمارنامه*، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹).

شهر اردستان: این شهر در ۳۳° و ۲۲َ عرض و ۵۲° و ۲۲ً طول جغرافیایی در ارتفاع ۱٬۲۰۷ متری از سطح دریا قرار گرفته است (*فرهنگ جغرافیایی*، ۸/۱۰). اردستان یکی از کهن‌ترین شهرهای میانی ایران است که تا امروز جایگاه خود را در میان دیگر نقاط زیستی کشور حفظ کرده است.

نام بانی و زمان بنای این شهر در پس افسانه‌ها پنهان مانده است، حتیٰ برخی بنای آن را به اروندشاه نیای بهمن نسبت داده‌اند (رفیعی، ۲۱۸/۲). در واقع، قنات ارونه را مایهٔ اصلی شکل‌گیری اردستان به شمار آورده (محیط طباطبایی، «نظری»، ۹۶)، و کیومرث پیشدادی را بانی این قنات و برپا کنندهٔ شهر نیز دانسته‌اند (هاشمی، ۱۴۹، حاشیهٔ ۲). قنات ارونه به ۶ جوی تقسیم می‌شده که تنها در مسیر جوی راه‌میان، ۴ آسیاب از ۱۷ آسیاب شهر قرار داشته است. همچنین این شهر دارای شمار قابل توجهی آب انبار بوده است (همو، ۱۵۵-۱۵۶). نویسندهٔ *آثار ایران* در ۱۹۳۲م به هنگام رسیدن به شهر اردستان می‌نویسد: این شهر را چون دشت وسیعی از خرابه‌ها و دیوارهای شکسته یافتم. در جای جای شهر پله‌های پهن آب انبارها مستقیم به دل زمین فرو می‌رفت (گدار، ۱۰۴/۴).

مقدسی اردستان را از شهرهای بزرگ حاشیهٔ کویر می‌داند که دارای بازارهای پر رونق و مسجد جامعی آباد بوده است (ص ۳۹۰؛ قس: شوارتس، 639) و به گزارش اصطخری بنای این شهر محکم بوده، و بارویی داشته که در هر محله یک قلعه و در هر قلعه آتشکده‌ای برپا بوده است (نک: اعتماد السلطنه، *مرآة*، ۴۳/۱؛ قس: یاقوت، ۱۹۸/۱؛ حکیم، ۵۶). شاید بر همین اساس، این شهر را دارای ۶ آتشکده دانسته‌اند (قس: هاشمی، ۱۵۱-۱۵۲).

گذشته از اعتبار دینی، این شهر با توجه به تأیید مقدسی (همانجا) به عنوان یک مرکز مهم تجاری نیز دارای جایگاه ارزنده‌ای بوده است. واحدهای اندازه‌گیری وزن و سطح در این منطقه از شهرت و اعتبار برخوردار بوده است (شوارتس، همانجا)، مثلاً جریب اردستان برابر ۱۷ من و یا ۱٬۶۰۰ متر مربع بوده است (لمتون، ۶۹۶، ۶۹۸).

تا سده‌های میانه، آثار ویرانه‌هایی از دورهٔ ساسانی در شهر باقی بوده‌است (شوارتس، همانجا، حاشیهٔ 12)؛ آتشکدهٔ مهر اردشیر (*مجمل التواریخ*...، ۵۴؛ حمزه، ۲۸) که ظاهراً تا سدهٔ ۴ق هنوز برجای بوده، و سپس به مسجد تبدیل شده است (محیط طباطبایی، همان، ۹۳-۹۴)، ۵ دروازهٔ شهر (شوارتس، 640)، قنات ارونه که بسیاری از منابع آن را قناتی اعجاب انگیز و باشکوه خوانده‌اند (شوارتس، 639؛ جکسن، ۴۵۹؛ محیط طباطبایی، همان، ۹۵). گفته شده است که آب اردستان به دستور هلاکو و توسط خواجه نصیر طوسی به ۲۱ سهم تقسیم شد که این سهم بندی تا دورهٔ معاصر به قوت خود باقی بوده است (لمتون، ۳۹۳-۳۹۴)؛ علاوه بر اینها، از ۹ کاروانسرای معتبر شهر (هاشمی، ۱۴۸-۱۵۱) و دژ ارونه نیز نام برده‌اند. دژ ارونه یکی از بقایای باستانی شهر بوده که تا حدود سال ۱۲۸۰ق حصار، خندق و آسیای داخل آن هنوز برجای بوده، و سپس به باغ موسوم به باغ قلعه تبدیل شده است (رفیعی، ۲۱۷/۲)؛ آتشکدهٔ مهراردشیر ظاهراً در میان همین قلعه قرار داشته است (همو، ۲۱۸/۲).

مطابق گزارش یاقوت در میان خانه‌های گنبدی شکل اردستان، کوشکها و باغهای بزرگ و زیبایی قرار داشته است. همو از محله‌های بزرگ و نیز فعالیت بافندگی و پارچه‌های زیبا و مشهور این شهر خبر داده است (همانجا؛ نیز نک: شوارتس، 640). اردستان دارای ۶ محلهٔ مجزا بوده است: محال، مون، راه میان، فهره، باب الرجاء و کبودان (*فرهنگ جغرافیایی*، ۹/۱۰).

اردستان را یکی از شهرهای معروف بیابان، میان فارس و خراسان به شمار آورده‌اند (اصطخری، ۲۲۹؛ ابن حوقل، ۴۰۳/۲؛ ابوالفدا، ۴۴۲) و به گفتهٔ ابن حوقل از اردستان راهی به طبس (طبسین) و از نیمهٔ همین راه، به دامغان و قومس می‌رفته است (۴۰۹/۲). فاصلهٔ اردستان تا زواره را ۲ فرسنگ (یاقوت، همانجا) و مسافت اردستان تا اصفهان را ۱۸ فرسنگ نوشته‌اند (ابوالفدا، ۴۲۳؛ نیز نک: شوارتس، 640). در حال حاضر از طریق دو راه، این شهر به اصفهان متصل می‌شود: یکی از طریق مورچه خورت و دیگری از راه نطنز (*فرهنگ جغرافیایی*، ۸/۱۰). وجود راههای مختلف حکایت از اهمیت ارتباطی این شهر در گذشته دارد (قس: *تهران*...[1]، 48؛ گابریل، ۱۲۴-۱۲۵، حاشیه).

برخی محل شهر قدیمی اردستان را با اردستان فعلی متفاوت دانسته‌اند. در واقع، شهر قدیمی در نزدیکی شهر فعلی و در فاصلهٔ ۲۴ کیلومتری شمال آن بوده است که آثار و خرابه‌های آن نیز به لاشُریه یا لاسون معروف است (*فرهنگ جغرافیایی*، نیز رفیعی، همانجاها؛ قس: محیط طباطبایی، «نظری»، ۹۰)؛ ظاهراً شهر قدیمی بر اثر زلزله یا ریگ روان از میان رفته است (رفیعی، همانجا).

ویژگیهای اجتماعی - اقتصادی: شیروانی (د ۱۲۵۳ق) جمعیت این شهر را «۵۰۰ باب خانه» آورده است (ص ۶۸) و جکسن آن را در آغاز سدهٔ ۲۰م حدود ۱۲ هزار نفر ذکر می‌کند (ص ۴۵۷). در اواخر دههٔ ۱۳۲۰ش، جمعیت این شهر ۸٬۲۶۴ نفر برآورد شده است (*فرهنگ جغرافیایی*، ۹/۱۰) که ظاهراً این آمار مطابق نخستین سرشماری رسمی کشور (۱۳۳۵ش) کاهش یافته، و به ۵٬۸۶۸ نفر رسیده است (*گزارش مشروح*...، «ب»). این آمار در ۱۳۵۵ش، به ۷٬۸۹۱ نفر رسید (*سرشماری ۱۳۵۵*، «د») که تا ۱۳۶۵ش با رشد سالانهٔ ۴/۲۸٪ به ۱۲٬۰۰۱ نفر افزایش یافت (*آمارنامه*، ۴۵).

دربارهٔ جمعیت این شهر در منابع گوناگون ارقام نادرستی ذکر شده است: کتاب *تهران*... آن را ۶٬۶۴۵ و ۱۰ هزار نفر (همانجا؛ قس: هوتوم شیندلر، 128) و *ایرانیکا* ۶٬۶۴۵ نفر (در ۱۳۴۵ش) و ۱۳٬۶۹۶ نفر (در

---

1. *Tehran*...

۱۳۵۵ش) نوشته‌اند (II/386)؛ در *دایرة المعارف تشیع* نیز جمعیت آن ۱۹٬۵۸۸ نفر (در ۱۳۶۵ش) آمده است (نک: ۶۴/۲).

مطابق سرشماری ۱۳۶۵ش، شهر اردستان دارای ۲٬۷۲۳ خانوار معمولی ساکن (۱۱٬۸۴۷ نفر) و ۲ خانوار دسته‌جمعی (۱۵۴ نفر) جمعاً (۱۲٬۰۰۱ نفر)، ونسبت‌جنسی دراین‌شهربرابر۱۱۱نفربود(*سرشماری*، *شهرستان*، ۱۸). مطابق همین آمار، از کل جمعیت شهر ۴٬۸۷۰ نفر (۴۰/۵٪) کمتر از ۱۵ سال سن داشته‌اند و حدود ۸۳/۸٪ از ساکنان آن متولد خود اردستان و ۱۴/۱٪ متولد سایر نقاط روستایی و شهری کشور هستند (همانجا). علاوه بر این، ۷۲/۳٪ از جمعیت ۶ ساله و بالاتر در این شهر با سواد هستند که این نسبت در بین مردان و زنان به ترتیب ۷۹/۹٪ و ۶۳/۸٪ است. از جمعیت شاغل این شهر ۸/۱۱٪ در بخش اول (کشاورزی و وابسته به آن)، ۵/۹٪ در گروههای عمدهٔ صنعت و ۱۳/۶٪ در گروه ساختمان و بقیه در دیگر گروههای عمدهٔ شغلی فعالیت دارند (همانجا).

درگذشته ظاهراً این شهر ساکنان زردشتی بسیاری داشته است. وجود چهار راهی به نام «لب جوی گبره» در محلهٔ فهره و نیز «قبرستان گبرها» و همچنین بقایای دخمه‌ها در بالای تپه‌ای در شمال بزرگ‌ترین گورستان شهر، مؤید این نظریه است (هاشمی، ۱۵۲-۱۵۳)، هر چند مؤلف *بستان السیاحه* ساکنان شهر را تماماً شیعه معرفی می‌کند (شیروانی، نیز *فرهنگ جغرافیایی*، همانجاها). مذهب شیعه از سدهٔ ۴ق در این ناحیه گسترش یافته است و در اواسط این سده غالب محله‌های شهر از این مذهب پیروی می‌کردند و از سدهٔ ۱۰ق جمعیت این شهر به کلی شیعه بوده‌اند (رفیعی، ۲۲۵/۲، ۲۲۷- ۲۲۸). شوارتس احتمال می‌دهد که در اردستان نیز همانند اصفهان میان حنفیان و شافعیان برخوردهایی وجود داشته است (ص 640؛ قس: رفیعی، ۲۲۷/۲).

زبان مردم اردستان فارسی است، اما گویش رایج در این شهر را یکی از لهجه‌های خاص زبان پهلوی به شمار آورده‌اند (محیط طباطبایی، «نظری»، ۸۹) و آن را گویشی انتقالی میان لهجه‌های قسمتهای شمالی (از کاشان تا نطنز) و لهجه‌های قسمتهای جنوبی (از نایین تا یزد) ایران مرکزی دانسته‌اند (نک: *ایرانیکا*، ذیل اردستانی).

از آثار کهن اردستان، مسجد جامع را می‌توان نام برد که یکی از جالب‌ترین بناهای عصر سلجوقی است (گدار، ۱۰۴/۴). هستهٔ مرکزی این مسجد در اصل مسجدی قدیمی‌تر بوده که چند ستون، جرز و سرطاقهایی از آن باقی مانده است. این مسجد قدیمی‌تر که آن را از نوع «مساجد عربی» دانسته‌اند، در سدهٔ ۴ق در جای بنایی کهن‌تر برپا شده بود (همو، ۱۰۷/۴). مسجدجامع‌فعلی‌اردستان‌درسالهای ۵۵۳ و ۵۵۵ق با استفاده از مصالح مسجد قدیمی‌تر به صورت مسجدی ۴ ایوانه ساخته شده است (همو، ۱۰۸/۴، ۱۱۱). بنای این مسجد به امر ابوطاهر حسین ابن غالی و به دست استاد محمود اصفهانی معروف به غازی به انجام رسید (همانجا). این مسجد دارای گچ بریهایی نفیس و همچنین دو قطعه سنگ مرمر سفید است (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا). مسجد جامع اردستان دارای ۴ ایوان بزرگ، ۶ ورودی و شبستان بسیار بزرگی در زیر صحن است (اعتماد السلطنه، *مرآة*، ۱۹۹۸/۴)؛ سمت شرقی این مسجد، تکیه‌ای است متصل به مسجد که در ایام عزاداری (به ویژه عاشورا) مورد استفاده قرار می‌گیرد. در سمت غربی این مسجد مدرسه‌ای مشتمل بر حجره‌هایی در دو طبقه قرار دارد (همان، ۱۹۹۹/۴؛ نیز نک: هد، اردستان، مسجد جامع).

مسجد مشهور به مسجد امام حسن در محلهٔ کبودان از دیگر آثار با ارزش این شهر است که به دورهٔ سلجوقیان و حدود سال ۵۵۰ق مربوط می‌شود (رفیعی، ۲۲۴/۲؛ *ایرانیکا*، II/387). مقبرهٔ امیر اویس شیروانشاهی، معاصر شاه اسماعیل صفوی، واقع در غرب شهر نیز دارای نقاشیهای نفیسی است (*فرهنگ جغرافیایی*، ۹/۱۰).

از دیگر آثار فرهنگی این شهر، قنات مشهور به مون است که دارای ۲۸ حلقه چاه بوده، و به فاصلهٔ ۴ متر دو تونل بر روی هم و به صورت دو طبقه ساخته شده است (همان، ۸/۱۰، ۹) و شاید تنها قنات دو طبقه در جهان اسلام باشد.

در نسخه‌ای از کتاب اصطخری آمده است که در اردستان، ادبا و بزرگان بسیاری زندگی می‌کردند و همو می‌افزاید که در هر شهری که مردمی از اردستان ساکن بودند، جزو افراد برجسته و مشهور آن شهر به شمار می‌آمدند (نک: شوارتس، 640-639، حاشیهٔ 1؛ قس: مقدسی، ۳۹۰؛ یاقوت، ۱۹۸/۱). سمعانی از میان مشاهیر اردستان اینان را نام می‌برد: ابومحمد عبدالله بن یوسف معروف به اصفهانی (محدث)، ابوجعفر محمد بن ابراهیم بن داوود بن سلیمان (ادیب)، ابوبکر محمد بن ابراهیم (محدث)، ابوالفتح عبدالجبار بن عبدالله (محدث)، ابوالحسن علی بن محمد (فقیه)، عبدالله بن شعیب تاجر (محدث) و کثیر بن زر (محدث) (۱۵۸/۱-۱۶۱؛ قس: یاقوت، ۱۹۸/۱-۱۹۹). از دیگر بزرگان اردستان شیخ مرتضیٰ علی و پیرجمال الدین از عارفان بزرگ دورهٔ شاهرخ میرزا (شیروانی، همانجا) و عبدالله طبیب اردستانی و مولانا محمد، ریاضی دان و منجم دربار الغ بیک را می‌توان نام برد (رفیعی، ۲۲۷/۲). میرزا محمد سعید متخلص به «فدا» از شعرای دورهٔ قاجار نیز از مردم اردستان است (اعتماد السلطنه، همان، ۴۴/۱).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان اصفهان* (۱۳۷۰ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ اصفهان، اصفهان، ۱۳۷۱ش؛ ابن اثیر، علی، *اللباب*، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک الممالک*، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، لیدن، ۱۳۰۲ق؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، لیدن، ۱۹۲۷م؛ اصفهانی، محمد مهدی، *نصف جهان فی تعریف الاصفهان*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اعتمادالسلطنه، محمد، *تطبیق لغات جغرافیایی قدیم و جدید ایران*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ جعفرپور، ابراهیم، «اقلیم اردستان»، *کویر کبودان*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جکسن، ا. و. ویلیامز، *سفرنامه*، ترجمهٔ منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۵۷ش؛ حکیم، محمدتقی، *گنج دانش* (*جغرافیای تاریخی شهرهای ایران*)، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حمزهٔ اصفهانی، *سنی ملوک الارض و الانبیاء*، برلین، ۱۳۴۰ق؛ *دایرة المعارف تشیع*، به کوشش احمد صدر حاج‌سید جوادی و دیگران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ درویش‌زاده، علی، *زمین شناسی ایران*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم،

آتشکدهٔ اردستان، تهران، ۱۳۴۲ش؛ سایکس، پرسی، سفرنامه (ده هزار میل در ایران)، ترجمهٔ حسن سعادت نوری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۵۵ش)، شهرستان اردستان، استان اصفهان، تهران، ۱۳۵۹ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی استان اصفهان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همان، شهرستان اردستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ شیروانی، زین العابدین، بستان السیاحة، تهران، ۱۳۱۵ق؛ صفاء السلطنهٔ نایینی، علی، گزارش کویر (سفرنامه)، به کوشش محمد گلبن، تهران، ۱۳۶۶ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۶۵ش)، شهرستان اردستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان اصفهان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع، استان اصفهان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران، استان دهم (اصفهان)، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، ۱۳۳۲ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ش؛ گابریل، آلفونس، تحقیقات جغرافیایی راجع به ایران، ترجمهٔ فتحعلی خواجه نوری، به کوشش هومان خواجه نوری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ گدار، آندره، آثار ایران، ترجمهٔ سروقد مقدم، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ گزارش مشروح حوزهٔ سرشماری اردستان (۱۳۳۵ش)، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۸ش؛ گنجی، محمدحسن، «آب و هوا»، ایرانشهر، تهران، ۱۳۴۲ش؛ لمتون، ا. ک. س.، مالک و زارع در ایران، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مبشری، فریدون و دیگران، ارزیابی وضع موجود و امکانات توسعهٔ منابع آب (منطقهٔ اصفهان)، تهران، ۱۳۵۱ش؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ محیط طباطبایی، محمد، «ساختمان لفظی زواره»، آینده، ۱۳۷۱ش، س ۱۸، شم ۷-۱۲؛ همو، «نظری به اردستان باستانی»، یغما، ۱۳۲۸ش، س ۲، شم ۳؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ هاشمی، احسان‌الله، «کاروانسراهای اردستان در رابطه با مجموعه‌های شهری»، چیستا، ۱۳۶۶ش، س ۵، شم ۲؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

EI[2]; Gabriel, Alfons, *Marco Polo in Persien*, Wien, 1963; Houtum - Schindler, A., *Eastern Persian Irak*, London, 1896; *Iranica*; Schwarz, Paul, *Iran im Mittelalter*, Hildesheim, 1969; *Tehran and Northwestern Iran*, ed. L. W. Adamec, Graz, 1976.

عباس سعیدی

اَرْدِستان، مَسْجِدِ جامِع، یکی از مسجدهای کهن چهار ایوانی بخش مرکزی ایران. جامع اردستان بخشی از یک مجموعهٔ بزرگ بناهای عمومی، همچون مسجد، مدرسه، حمام، حسینیه، آب انبار، کاروانسرا و بازارچه است که در مرکز محلهٔ «محال»، از مهم‌ترین محله‌های اردستان واقع است. این مجموعه در دوره‌های مختلف تاریخی شکل گرفته، و در حال حاضر قدیمی‌ترین هستهٔ تاریخی آن، مسجد جامع است.

یاقوت (۱۹۸/۱) به نقل از اصطخری می‌نویسد: «در هر یک از محله‌های شهر قلعه‌ای است و در هر قلعه آتشکده‌ای»، و مقدسی (ص ۲۹۹) در آغاز نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ ق از جامعی‌آباد در اردستان یاد می‌کند. اگر بر گزارش یاقوت که در متنهای چاپی کتاب اصطخری دیده نمی‌شود، تکیه کنیم، مسجد جامع جای آتشکده را اشغال نکرده، بلکه در فضای مجاور یا داخل قلعهٔ محال ساخته شده است. با اینهمه، شکی نیست که مسجد را بر روی زمین بکر نیز نساخته‌اند. شواهد به‌دست آمده از مکانی که مسجد بر روی آن بنیاد گذارده شده، حکایت از ساختمانی عظیم و یکپارچه دارد که با خشتهای مربع به اندازه‌های ۳۲×۳۲ سانتی‌متر با ملاط گل و اندود گچ بنا شده، و سطح کف آن حدود ۴۰ تا ۵۰ سانتی‌متر پایین‌تر از کف مسجد اولیه بوده است و در برخی قسمتها از دیوار ساختمان قدیمی به‌عنوان دیوار مسجد اولیه استفاده شده است (آیت‌الله‌زاده، ۸،۷).

وضعیت کنونی: مسجد اکنون دارای صحنی مرکزی است که با شبستانهایی احاطه شده و گنبد خانه‌ای با ایوان بزرگ شبستان جنوبی آن‌را تشکیل می‌دهد. ایوانهایی با شکوه و بزرگ در مرکز دیگر جبهه‌ها استقرار یافته‌اند. ایوان سمت قبله و نیز گنبد خانه بر مبنای کتیبه‌های موجود در سالهای ۵۵۳ - ۵۵۵ق ساخته شده‌اند. ایوانهای دیگر بدون تردید پوششهای صفوی دارند و همانگونه که کتیبهٔ کوچکی در مرکز گیلویی ایوان شمالی با تاریخ ۹۴۶ق به‌روشنی تأکید می‌کند، دست‌کم در اوایل دورهٔ صفویه مرمت شده است. دیگر بخشهای شبستانها ترکیبی از طاقهای گنبدی و گهواره‌ای است و بیشتر طاقهای گهواره‌ای با افزودن کمرپوشهای گنبدی یا ترکین به‌صورت دو طبقه در آمده‌اند (شرودر، 950-952). با اینکه مسجد جامع اردستان به‌عنوان یکی از بهترین نمونه‌های برجای مانده از دورهٔ سلجوقی در ایران شهرت دارد، این بنا بر روی عناصر قدیم‌تر قرار گرفته، و در زمانهای بعد اصلاح و تعدیل شده است (*ایرانیکا*، II/386).

دوره‌های تغییرات ساختمانی

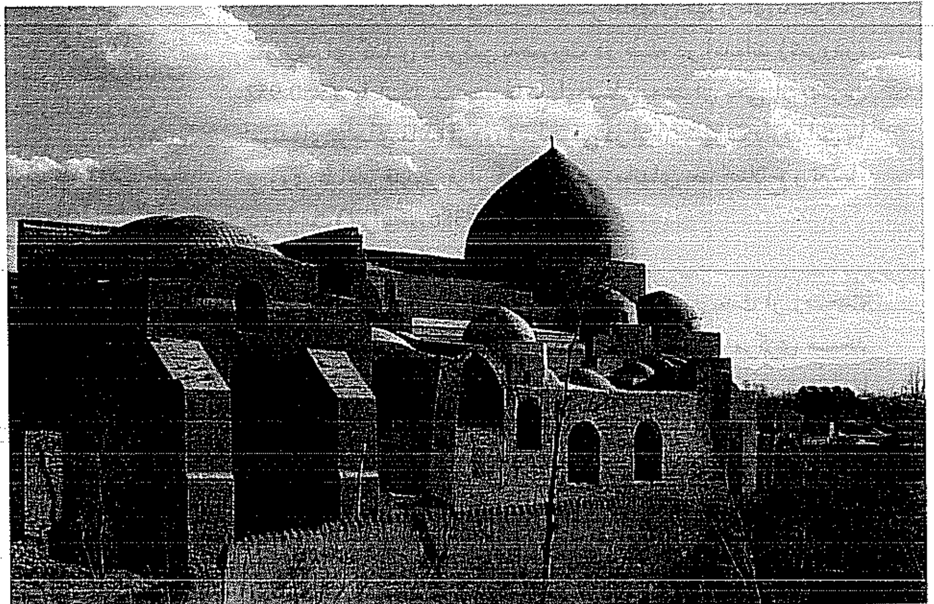
دورهٔ نخست، مسجد اولیه: آندره گدار ضمن بحث از وضعیت اولیهٔ مسجد چنین می‌نویسد: کوشک گنبدی یا هستهٔ مرکزی مسجد کنونی قدیم‌ترین بخش مسجد نبوده، بلکه بر محل بنای قدیمی‌تری برپا شده که بقایای آن به‌صورت چند ستون، جرز و سرطاق رواق باقی مانده است. او این مسجد اولیه را از نوع مساجد با طرح شبستانی و متعلق به سدهٔ ۴ق می‌داند (I(2)/289-290). شرودر با بیان اینکه قطعاً مسجد آثاری از دوره‌های مختلف ساختمانی را نشان می‌دهد، می‌نویسد: قدیم‌ترین نشانه از دوره‌های اولیه را نخست در نقشهٔ بنا و آنگاه در قطعات گچ‌بری بازمانده در زیر یکی از طاقهای گهواره‌ای رواق جنوب غربی می‌توان دید. وی ضمن مقایسهٔ آن با محراب مسجد نایین و کتیبهٔ نقاشی شدهٔ «سنگ بست»، اواسط سدهٔ ۴ ق را تاریخ این کتیبه و خط و نوار تزیینی آن می‌داند؛ نیز وی می‌گوید: صحن مرکزی که حدود تقریبی خود را حفظ کرده، دست کم از ۳ جبهه به‌وسیلهٔ شبستانهایی با پوشش طاق گهواره‌ای که بر ستونهای مدور استوار بوده، احاطه می‌شده است. او تصور می‌کند که یک ایوان بزرگ در میانهٔ جبهٔ جنوبی بوده است. همچنین مناره و ورودی جنوب غربی را هم به این دوره نسبت می‌دهد (ص 950,952-954).

در مآخذ معاصر بدون ذکر هیچ شاهدی، ساختن مسجد نخستین را به عمر بن عبدالعزیز، از نوادگان ابودلف عجلی، نسبت داده‌اند (نک: جناب، ۱۶۷). اینکه نوادگان ابودلف عجلی در سالهای پرآشوب نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق و به ویژه عمر بن عبدالعزیز که با معتضد در جنگ بود و از

او شکست خورد و اموالش مصادره شد، توانسته باشد به بنای مسجدی در اردستان دست بزند، جای تردید است. افزون بر آن، نشانی هم از حکومت او در اردستان در دست نیست (نک: ابن خلدون، ۳(۳)/۶۲۵، ۳(۴)/۷۳۴). مهم‌تر از همه آنکه نمی‌توان باور داشت که از فتح اردستان تا نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ ق اردستان بدون مسجد جامع بوده باشد.

ویژگیهای معماری مسجد اولیه:

الف ـ نوع نقشه: مسجد اولیه دارای یک صحن مرکزی به‌وسعت صحن فعلی و ۴ شبستان ستون‌دار در ۴ سمت آن بوده است. شبستانهای شمالی و جنوبی هر یک ۵ دهانه با ۳ چشمه عمق و ۳ ردیف ستون به طرف حیاط داشته‌اند. دهانهٔ میانی شبستانها عرض بیشتری نسبت به دهانه‌های جانبی داشته، و مقصوره در انتهای دهانهٔ میانی شبستان جنوبی واقع بوده است. شبستانهای شرقی و غربی دارای ۶ دهانه به سمت صحن و دو چشمه عمق بوده‌اند. دیوار خشتی ستبری مسجد را محصور می‌کرده، و سر در جنوب غربی تنها ورودی باقی‌مانده از مسجد اولیه است (آیت‌الله زاده، ۹، ۱۰).



مسجد جامع اردستان

ب ـ حدود: فضای مسجد اولیه به‌علت محدودیت عرصهٔ زمین دارای شکل هندسی غیرمنظم بوده که از آن فضا ضلعهای شمالی و جنوبی تا حدودی به‌شکل اصلی برجاست (همو، ۱۴).

ج ـ شیوه‌های ساختمانی و مصالح: وجود تفاوتهای آشکار در نحوهٔ ساختمان ستونها و نوع مصالح شبستانها دلالت بر دوره‌های متفاوت ساختمانی در مسجد اولیه دارد. آجرهای به‌کار رفته در ستونهای شبستان جنوبی ــ که تنها در این بخش از مسجد دیده می‌شود ــ با اندازه‌های ۸×۴۲×۲۴ سانتی‌متر با ملاط گچی کار گذاشته شده است. ستونهای دهانهٔ مرکزی بر حیاط مشابه ستونهای «تاریخانهٔ دامغان» منسوب به سدهٔ ۲ ق و تپه میل ری (اوایل دورهٔ اسلامی)، با کاربرد آجر در لایه‌های افقی و عمودی ساخته‌شده است. قطر ستونهای این شبستان ۱۲۵ سانتی‌متر است که از ستونهای دیگر شبستانها بیشتر است. در شبستان جنوبی با توجه به جای ستونها، اشکال و مقاطع مختلف به‌خود می‌گیرد. قطر ستونهای بر حیاط دارای مقطعی نیم دایره به‌طرف داخل است و برای هماهنگی با ستونهای استوانه‌ای داخلی، برشی چهار گوش به‌طرف صحن دارد. فاصلهٔ محور تا محور ستونها جز در دهانهٔ میانی ۴/۲۰ متر و دهانهٔ میانی (مقابل مقصوره) قدری گشاده‌تر و ۴/۹۰ متر است. گشاده‌تر بودن این دهانه به‌سبب خیز بیشتر قوس طاق و افزایش ارتفاع دهانهٔ میانی، تأکیدی بر جهت قبله به‌شمار می‌آید که در مسجد جامع اصفهان (دورهٔ معتصم به بعد)، مسجد جامع نایین (احتمالاً سدهٔ ۴ ق)، تاریخانهٔ دامغان و مسجد فهرج مشاهده می‌شود (همو، ۱۴ـ۱۵).

د ـ پوششها: با توجه به‌آنچه از بقایای ساختمان پا برجای شبستان در فاصلهٔ دالان ورودی جنوب غربی دیده می‌شود، شبستان دارای طاق گهواره‌ای عمود بر حیاط بوده است. تغییر شکل ستونها از استوانه به مکعب مستطیل با گوشواره‌ها، در قسمت مقصوره حکایت از تغییر نوع پوشش در این بخش دارد و به احتمال زیاد در بخش مقصوره، محل محراب و منبر، مانند مسجد جامع نایین از شکل گهواره‌ای به گنبد بر روی مقصوره تبدیل می‌شده است. فاصلهٔ دیوار سمت قبله با آخرین ستون کمتر از فاصلهٔ دو ستون ردیفهای دیگر است. همچنین فاصلهٔ دو محور ستونهای میانی ــ مقابل مقصوره ــ در شبستان جنوبی بیش از فاصلهٔ ستونهای دیگر آن است. از این‌رو می‌توان گفت گنبد را روی مقصوره‌ای بر زمینهٔ مستطیل ساخته بودند که ابعادی نزدیک به ۳/۱۵×۳/۷۰ متر داشته است (همو، ۱۵ـ۱۶، حاشیهٔ، ۴۶، ۴۷).

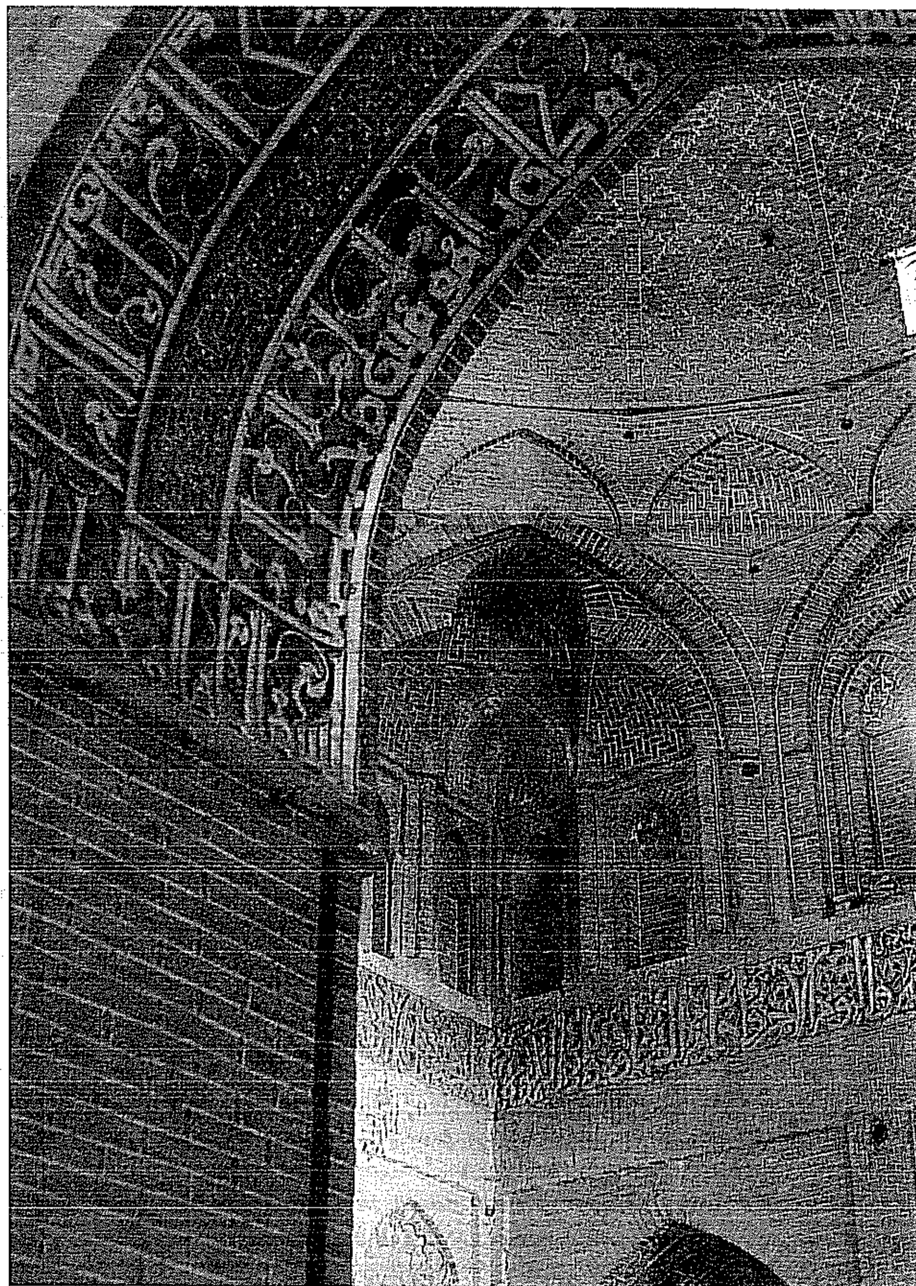
هـ ـ تزیینات: مسجد اولیه دارای تزیینات گچ‌بری فراوانی بوده که تنوع و تفاوتهایی در طرح و پرداخت بخشهای مختلف آن به‌چشم می‌خورد. تزیینات گچی بازمانده از آن دوره، بر روی قوسهای دالان ورودی جنوب غربی و گوشواره‌های ستونهای باقی‌مانده از مقصوره بر دو ستون در گوشهٔ جنوب غربی و شمال غربی، ستونهای ایوان شمالی و ازارهٔ دیوار شبستان شمال شرقی به دست آمده است. به علاوه، کتیبه‌ای در نیم طبقهٔ شبستان جنوب غربی دیده می‌شود که احتمالاً متأخرتر از دیگر گچ‌بریهاست (همو، ۱۰). مقایسهٔ این کتیبه از نظر حروف و نوار تزیینی آن نشان می‌دهد که با کتیبهٔ محراب مسجد جامع نایین تقریباً یکسان است. از این‌رو نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ ق را تاریخ آن می‌توان دانست

مرکز مهم معماری بوده است (شرودر، 949-950).

دورۀ دوم (دورۀ سلجوقی): در این دوره مسجد اولیه تقریباً به‌طور کامل در یک تغییر شکل اساسی دگرگون می‌شود. این تحولات به‌صورتهای مختلف تعبیر و تفسیر شده است. گدار بر این است که ابتدا گنبدخانه به‌صورت مجرد در اواخر سلطنت ملکشاه درون مسجد اولیه برپا می‌شود و در یک سلسله اقدامات بعدی از ۵۵۳ تا ۵۵۵ق، تزیینات فعلی را به مسجد می‌افزایند و به آن شکل چهار ایوانی می دهند (I(2)/288, 290).

تحقیقات و کاوشهای سالهای اخیر در بنای مسجد نشان می‌دهد که ساختمان گنبد و ایوان در دو زمان متفاوت ساخته شده‌اند، ولی در عین حال گنبد و ایوان قسمتهایی از یک ساختمان هستند و احتمال اینکه تاریخ ۵۵۳ق برای ساختمان گنبد درست باشد، به واقعیت نزدیک‌تر است و برخلاف نظریۀ گدار وضع ساختمانی آن با ساختمان گنبدهای مسجد جامع اصفهان، مربوط به زمان ملکشاه، تفاوت مشخصی را نشان می‌دهد که خود تحولی در ساختمان گنبد سازی در ایران و به احتمال، آغاز ساختمان گنبدهای دو پوشه است (آیت‌الله زاده، ۱۱). از این‌رو نخستین گسترش مسجد خارج از محدودۀ دورۀ اول ساختمانی آن، در آغاز نیمۀ دوم سدۀ ۶ق از طرف جنوب بوده، و این تجدید ساختمان میان سالهای ۵۵۳ - ۵۵۵ق رخ داده است. بدین سان که با تخریب مقصورۀ کوچک مسجد و افزودن زمینی در جنوب آن، ساختمان گنبد، ایوان و شبستان جنوبی بنیاد گذارده می‌شود و سپس با احداث رواقهای شرقی و غربی گنبد نه‌تنها طرح شبستان ستون‌دار جنوبی به‌طور اساسی درهم می‌ریزد، بلکه مسجد در جانب جنوب شرقی باز هم گسترش می‌یابد (همو، ۱۸).

کتیبه‌های موجود در گنبدخانه و ایوان، تاریخ و نام بانی این تحولات را در بردارند: ۱. کتیبۀ گچ‌بری شدۀ زیر گنبد به قلم نسخ با تاریخ ۵۵۳ق شامل: «انما یعمر مساجدالله... امر ببناء هذه القبة... ابوطاهر الحسین ابن غالی بن احمد تقبل الله منه و غفرله ولوالدیه علی ید الاستاد محمود الاصفهانی المعروف بالغازی فی سنة ثلاث و خمسین و خمسمائة»



نمای درونی مسجد جامع اردستان

(شرودر، 950). در سر در ورودی و نمای ستونچه‌های بر حیاط شبستان غربی و ستون چراغدان دالان غربی تزیینات آجری مسجد اولیه دیده می‌شود (آیت‌الله زاده، ۱۰).

و ـ تاریخ‌گذاری: مسجد اولیه میان اواخر سدۀ ۲ ق و حداکثر نیمۀ اول سدۀ ۴ ق در روی محدودۀ بناهایی ــ احتمالاً ساسانی ــ ساخته شده است. با توجه به خصوصیات ساختمانی مسجد اولیه، به ظن قوی تمام طرح مسجد در یک زمان پیاده نشده، بلکه دست کم ساختمان شبستان جنوبی، مقدم بر دیگر شبستانها بوده است. شبستان شرقی را نیز آخرین بخش ساختمان مسجد اولیه باید به‌شمار آورد (همو، ۱۷).

کیفیت برتر مسجد اولیۀ اردستان با مسجد جامع اصفهان برابری می‌کند و نشان می‌دهد که محدودۀ اصفهان بسیار پیش از دورۀ ملکشاه

(رفیعی، ۳۱/۱؛ هنرفر، ۲۱۲؛ قس: گدار، 290/(2)I). ۲. کتیبهٔ زیرطاق گهواره‌ای ایوان جنوبی به قلم نسخ شامل آیةالکرسی، تاریخ بنا، نام بانی و معمار: «امر ببناء هذه الصفة... العبد الضعیف ابوطاهر الحسین ابن غالی بن احمد تقبل‌الله منه و فرغ منها فی سنة خمس و خمسین و خمسمائة عمل محمود بن محمد الاصفهانی» (هنرفر، ۲۱۴ـ۲۱۵؛ قس: گدار، رفیعی، همانجاها).

بیشتر تزیینات دورهٔ سلجوقی مسجد در داخل شبستان، زیر گنبد متمرکز است و گنبدخانه به دقت طرحهای مکتب اصفهان را دنبال می‌کند، از جمله در زیر چشمه طاقهای متعدد و منطقهٔ انتقال گنبد از ۴ گوش به ۱۸ گوش (*ایرانیکا*، II/387). تدارک تزیینات بر دو شیوهٔ اصلی متکی است: یکی خود ساختمان آجری و دیگری تزیینات گچی که وابستگی بسیاری به معماری دارند، به این مفهوم که یا خطوط معماری را دنبال می‌کنند و یا فضاهای ایجاد شده به‌وسیلهٔ خطوط اصلی معماری را پر می‌سازند. به‌طور کلی، حرکتهای معماری خیلی قوی‌تر از انگیزه‌های تزیینی هستند (اتینگهاوزن، 286). عناصر تزیینی به‌کار گرفته شده، شامل تزیینات هندسی و گیاهی است. به این ترتیب که اصل اجتناب‌ناپذیر تزیینات آجری نقشهای هندسی است که از تغییر در نحوهٔ چیدن آجـرها پدید می‌آید، همانند آجـرچینی سطوح برجستهٔ زیر گنبد دو پوشه که بخشهای مختلف را از یکدیگر جدا می‌کند و یا سطوح منحنی زیر فیلپوشها و سکنجها را می‌پوشاند (همو، 289-288 ,280) و از همه چشمگیرتر آجرکاری ظریف گنبد ترکین زیرین است که با پوششی از رنگهای درخشان ارغوانی، زرد و آبی با نقشهای لوزی، دلیلی بر ادامهٔ روش آجرکاری در طول سده‌هاست (همو، 286؛ *ایرانیکا*، 387-II/386؛ پیرنیا، ۱۷۸).

از دیگرسو عناصر اصلی تزیینات گچ‌بری را خط و شکلهای گیاهی تشکیل می‌دهد، مانند تزیینات به هم پیچیده و درهم بافته‌ای که در متن کتیبهٔ لبهٔ زیرین منطقهٔ انتقالی گنبد به‌چشم می‌خورد. نظیر این اشکال سادهٔ قلبی شکل که شاخص سدهٔ ۶ق است، در مقبرهٔ بایزید در بسطام نیز دیده می‌شود (کراچکوفسکایا، 1781)، ولی از همه معمول‌تر تزیینات اسلیمی است که در محرابهای سه‌گانهٔ مسجد به‌کار گرفته شده است و با شاخ و برگ خود، برجستگی ویژه‌ای از ظرافت و زیبایی را نشان می‌دهد. این اسلیمیها محور تقارنی مشخص داشته، و با برگهای تکراری بسط و توسعه یافته، و به این ترتیب حرکت در عمق را خلق کرده‌اند. بیشتر این شکلهای گیاهی خود طرحهای هندسی سوراخ‌دار بسیار ظریف را در بردارند (اتینگهاوزن، 289؛ *ایرانیکا*، II/387).

دورهٔ سوم: در این مرحله که تغییرات ساختمانی گسترده‌ای را شامل شده، ستونهای مسجد اولیه تخریب، یا داخل جرزهای تازه ادغام شده، و از پوششهای گهواره‌ای تنها بخش کوچکی در وضع جدید باقی مانده است. آسیب دیدگی بر اثر زلزله یا نشست زمین به سبب وجود نقبها و قناتهای زیر مسجد و نیز نوآوریهای معماری را می‌توان از عوامل این تغییرات دانست (آیت‌الله زاده، ۱۸).

آخرین مرحلهٔ مهم ساختمانی در جامع اردستان احداث ایوانهای شمالی، شرقی و غربی، و تبدیل بنا به مسجدی چهار ایوانی است. گدار بر آن است که این تغییر و تبدیل در ۵۵۵ق صورت گرفته است (290/(2)I)، ولی شرودر تغییرات مربوط به ایوان قبله و گنبدخانه را در سالهای ۵۵۳ ـ ۵۵۵ق دانسته، و بر این باور است که ایوانهای دیگر بی‌تردید یا پوششهای صفوی دارند، یا دست کم در اوایل دورهٔ صفویه مرمت شده‌اند. کتیبهٔ ایوان شمالی معروف به صفهٔ صفا با تاریخ ۹۴۶ق به‌نام حیدر علی معمار اردستانی، این امر را به روشنی نشان می‌دهد (ص 950؛ رفیعی، ۳۲/۱).

کتیبهٔ مرمرین دیگری حاکی از تعمیر ایوان شمالی در ۹۷۴ق به دست سلطان بیک است (آیت‌الله زاده، ۱۲).

تعمیرات و اقدامات حفاظتی: جامع اردستان با شمارهٔ ۲۸۴ در ردیف آثار ملی به ثبت رسیده است (مشکوتی، ۶۱) و از سالهای آغاز دههٔ ۱۳۴۰ش تاکنون زیر پوشش انجمن آثار ملی (بحرالعلومی، ۷۵۳، ۷۷۴)، سازمان ملی حفاظت آثار باستانی و سازمان میراث فرهنگی کشور پیوسته موردبررسی و مرمت قرار گرفته است، از جمله: الف ـ بررسی و کاوش در مسجد و محوطهٔ اطراف آن برای تعیین توالی ساختمانی بنا. ب‌ـ تعمیرات حفاظتی برای مقاوم‌سازی طاقهای آسیب دیده، عملیات تقویت پشت طاقها، قید بندیهای لازم، تعمیر بامها، کف‌سازی در صحن و شبستانها، تعمیرات اساسی مناره. ج‌ـ تعمیرات بدنه، تثبیت کاربندیهای زیرطاق ایوان شمالی، تعمیر گچ‌بریها و نقاشیهای زیرطاق ایوان جنوبی و گنبدخانه، پاکسازی سطوح تزیینی و تثبیت گچ‌بریهای کتیبه‌ها. د ـ ساماندهی محوطهٔ اطراف مسجد، حسینیه، آب انبار و کاروانسرا.

مآخذ: آیت‌الله زاده، باقر، «مسجد جامع اردستان»، *اثر*، تهران، ۱۳۵۹ش، شم‍ ۱؛ ابن خلدون، *العبر*؛ بحرالعلومی، حسین، *کارنامهٔ انجمن آثار ملی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ پیرنیا، محمدکریم، شیوه‌های معماری ایران، به‌کوشش غلامحسین معماریان، ۱۳۶۹ش؛ جناب، سیدعلی، *الاصفهان*، اصفهان، ۱۳۰۳ش؛ رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم، *آتشکدهٔ اردستان*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مشکوتی، نصرالله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به‌کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۹۸۷م؛ هنرفر، لطف‌الله، *گنجینهٔ آثار تاریخی اصفهان*، ۱۳۴۴ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Ettinghausen, R. and O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam 650-1250*, London, 1987; Godard, A., *Athār-é Īrān*, Paris, 1936; *Iranica*; Kratchkovskaya, V. A., «Ornamental Naskhī Inscriptions», *A Survey of Persian Art*, London, 1967, vol. IV; Schroeder, E., «Standing Monuments of the First Period», ibid, vol. III.

زرین‌تاج شیبانی

اَرْدَشیرِ بابَکان، اُسْتانِ، نام یکی از تقسیمات ۱۲ گانهٔ سرزمین «سواد» در عهد ساسانی و اوایل دورهٔ اسلامی. این استان که به نام بنیان‌گذار سلسلهٔ ساسانی، اردشیر بابکان نامیده می‌شده، در جنوب بغداد و غرب دجله قرار داشته، و نخستین «طسوج» و مرکز آن شهر بَهُرَ سیر (وه اردشیر) بوده است (قدامه، ۲۳۶؛ ابن‌خردادبه، ۵، ۷؛ حمزه، ۳۳؛ یاقوت، ۴۴۶/۴ـ۴۴۷؛ قس: *ایرانیکا*، IV/93-94).

استان اردشیر بابکان در سرزمین باستانی بابل که بعدها عربها آن را سواد نامیدند، واقع بوده است (ابن خردادبه، ۵؛ طبری، ۶۲۰/۳-۶۲۲؛ نیز نک: *نقشهٔ راهنما...*). به گفتهٔ ابن خردادبه، در غرب دجله ۶ کوره قرار داشته که استان اردشیر بابکان یکی از آنها بوده است (ص ۷-۸). این استان که از شمال به استان عالی (اعلیٰ) و از جنوب به استان بهقباد بالا و از جنوب شرق به استان بِهْذیوماسُفان یا زوابی محدود می‌شده (موررونی، 23, 5)، دارای ۵طسوج به‌نامهای‌بهرسیر، رومَقان، کوثیٰ، نهر دُرقیط و نهرجَوْبَر (گوبر) بوده است (قدامه، همانجا؛ ابن خردادبه، ۷).

نخستین طسوج، شهر وه‌اردشیر یا به‌اردشیر و به عربی بهرسیر (ﻫ م) که از سوی اردشیر ساسانی بنا شده بود، در غرب دجله قرار داشته، و شامل ۱۰ رستاق بوده است (همو، ۹؛ طبری، ۴۱/۲؛ حمزه، همانجا؛ ابن‌اثیر، ۳۸۴/۱) و می‌توان آن را با ناحیهٔ جدید تل‌عمر تطبیق کرد (*ایرانیکا*، II/383).

دومین طسوج رومکان یا رومقان (به عربی رومیه) نامیده می‌شده، و به نظر می‌رسد که نام رسمی آن «وِه‌ـ اَنتیوخ خسرو» (به معنای به از انطاکیهٔ خسرو) بوده است (نولدکه، ۳۱۵) که جغرافی‌دانان دورهٔ اسلامی آن را «جُنْدیوْخُسْره» یا «وه جندیوخسره» (یاقوت، ۱۳۰/۲، ۴۴۷/۴) ضبط کرده‌اند. این شهر از سوی خسرو انوشیروان با طرح و نقشهٔ انطاکیه برای اسیران رومی بنا شده بود (ثعالبی، ۶۱۲-۶۱۳؛ یاقوت، ۱۳۰/۲؛ فیی، 26؛ نیز نک: فرای، 120) و احتمالاً در جنوب تیسفون و بین شهر وه اردشیر وساباط قرار داشته (موررونی، 23؛ EI[1], V/75) وشامل ۱۰ رستاق بوده است (ابن خردادبه، همانجا).

طسوج کوثیٰ که دارای ۹ رستاق بوده، نیز در جنوب شهر وه‌اردشیر (ابن خردادبه، موررونی، همانجاها) قرار داشته، و نام آن در کتاب مقدس آمده است (کتاب دوم پادشاهان: ۲۴/۱۷، ۳۰). کوثیٰ احتمالاً همان تل ابراهیم بوده که در جنوب وه‌اردشیر بر جبل ابراهیم در شمال استان فعلی حله و در حدود ۵۰ میلی (حدود ۸۵ کیلومتری) جنوب بغداد قرار داشته است (نولدکه، ۶۶-۶۷؛ *نقشهٔ راهنما*؛ ملوان، 369؛ نیز نک: ابن حوقل، ۲۴۵/۱؛ جیهانی، ۱۰۰؛ مقدسی، ۱۲۱-۱۲۲). نهر کوثیٰ که سرچشمهٔ آن ۳ فرسنگ پایین‌تر از نهر ملک قرار دارد و شعبه‌ای از رود فرات است، این طسوج و آبادیها و بسیاری از روستاهای اطراف آن را آبیاری می‌کند. از این رودخانه نهرهایی منشعب می‌شده، و برآن پلی قرار داشته است (ابن سرابیون، ۱۲۴؛ مارکوارت، 164). این رود ۱۰ فرسنگ پایین‌تر از مداین و در کرانهٔ غربی به دجله می‌ریخته است (ابن سرابیون، همانجا). از بغداد تا پل کوثیٰ از مسیر نهر ملک ۷ فرسنگ بوده است (قدامه، ۱۸۵؛ ابن خردادبه، ۱۲۵). شهر بازار و مسجد جامعی نیز داشته است (ابوالفدا، ۳۰۵).

طسوج نهر درقیط با ۸ رستاق در جنوب شرقی وه‌اردشیر و طسوج رومقان و شمال شرقی کوثیٰ و نهر جوبر قرار داشته (ابن خردادبه، موررونی، همانجاها) و آب آن از فرات تأمین می‌شده است (یعقوبی، ۱۷۶/۱).

طسوج نهر جوبر (گوبر) با ۱۰ رستاق در شمال شهر کوثیٰ واقع بوده، و شعبه‌ای از رود کوثیٰ آن را آبیاری می‌کرده است (همانجاها).

در منابع دورهٔ ساسانی از قبیل کتیبهٔ شاپور در کعبهٔ زرتشت، *کارنامهٔ اردشیر بابکان* و رسالهٔ *شهرستانهای ایران*، نامی از اردشیر بابکان به عنوان «استان» برده نشده، اما در منابع اسلامی چنانکه گذشت، از آن با عنوان استانی که دارای ۵ طسوج بوده، یاد شده است. به نظر می‌رسد که این تقسیم بندی توسط اردشیر صورت نگرفته، و مربوط به اواخر دورهٔ ساسانی است (نولدکه، ۶۶). به گفتهٔ نولدکه یکی از دلایل متأخر بودن این تقسیم بندی این است که رومکان یا رومیه، یکی از ۵ طسوج این استان، به دست خسرو انوشیروان ساخته شده بوده است (همانجا؛ نیز نک: پیگولوسکایا، ۲۲۴).

استان اردشیر بابکان پس از فتح شهرهای نهرجوبر (در نبرد کسکر: ۱۳ق/۶۳۴م) و کوثیٰ (در جنگ بابل: ۱۵ق/۶۳۶م) در ۱۶ق/۶۳۷م کاملاً به تصرف مسلمانان درآمد (طبری، ۴۵۰/۳-۴۵۱، ۶۲۰-۶۲۱، ۵/۴). ظاهراً استان اردشیر بابکان به علت حملهٔ ناگهانی مسلمانان مدت کوتاهی موجودیت واحد خود را از دست داد و بخشهای کوچکی از آن به عنوان یک واحد اداری مستقل چندی به حیات خود ادامه داد (موررونی، 24) و احتمالاً در اواخر خلافت عمر ــ گویا با استفاده از تشکیلات اداری به جای مانده از دورهٔ ساسانی ــ نسبت به تنظیم امور مالی، خراج و مساحی سرزمین سواد از جمله استان اردشیر بابکان اقدام گردید (بلاذری، ۲۷۰-۲۷۱؛ ابن خردادبه، ۱۴). هنگامی که حضرت علی (ع) در ۳۶ق/۶۵۶م یزید بن ابی زید انصاری را از مداین برای اداره کردن و تنظیم امور مالیاتی سرزمینهایی که به وسیلهٔ فرات آبیاری می‌شد، فرستاد، نام طسوجهای استان اردشیر بابکان و برخی نواحی دیگر را یاد آور شد (بلاذری، ۲۷۱؛ موررونی، همانجا). در واقع پس از استقرار حضرت علی (ع) در کوفه (ذیحجهٔ ۳۵ق/ ۶۵۶م) بود که استان بهرسیر با همان طسوجهای استان اردشیر بابکان بار دیگر با تشکیلات اداری خاص یک استان احیا گردید (نک: دینوری، ۱۵۳؛ موررونی، همانجا؛ *ایرانیکا*، IV/94). بر اساس جدولی که قدامه دربارهٔ مالیاتهایی که پس از ۲۰۴ق اخذ شده، به دست داده (ص ۲۳۷؛ نیز نک: ابن خردادبه، ۸-۹)، مقدار خراج و مالیات برخی از محصولات کشاورزی و میزان آنها در شهرهای استان اردشیر بابکان حاکی از رونق اقتصادی این ناحیه در دورهٔ اسلامی است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک والممالک*، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن سرابیون، سهراب، *عجائب الاقالیم السبعة الی نهایة العمارة*، به کوشش ﻫ . مژیک، وین، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، پاریس، ۱۸۴۰م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ پیگولوسکایا، ن.، *شهرهای ایران*، ترجمهٔ عنایت الله رضا، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ثعالبی مرغنی، حسین، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، به کوشش ﻫ. زوتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ جیهانی، محمد، *اشکال العالم*، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام

کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، برلین، ۱۳۴۰ق؛ دینوری، احمد، *الاخبارالطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ طبری، *تاریخ*؛ قدامة بن جعفر، *«الخراج»*، همراه *المسالک و الممالک* ابن خردادبه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ *کتاب مقدس*؛ *نقشهٔ راهنمای عراق*، گیتاشناسی، تهران، شم ۱۸۴؛ نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

EI[1]; Fiey, J. M., «Topography of Al-Mada'in», *Sumer*, Baghdad, 1967, vol. XXIII, nos. 1-2; Frye, R. N., «The Political History of Iran under the Sasanians», *The Cambridge History of Iran*, ed. Ehsan Yarshater, Cambridge, 1983, vol. III(I); *Iranica*; Mallowan, Max, «The Development of Cities from al-'Ubaid to the End of Uruk 5», *The Cambridge Ancient History*, ed. I. E. S. Edwards, Cambridge, 1970, vol. I(1); Marquart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; Morony, M. G., «Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-'Irāq», *Iran*, 1982, vol. XX.

جواد نیستانی

اَرْدَشیرِ پسَرِ حَسَن، حسام‌الدین، نک: آل باوند.

اَرْدَشیرِ پسَرِ کینْ‌خواز، نک: آل باوند.

اَرْدَشیرْ خُرّه، نام یکی از تقسیمات پنجگانهٔ اداری (کوره) فارس در دورهٔ ساسانی و سده‌های نخستین اسلامی (ابن خردادبه، ۴۷؛ ابن فقیه، ۲۰۴؛ ابن‌حوقل، ۲/۲۶۴؛ برای روایتهای دیگر، نک: مقدسی، مطهر، ۳/۷۷؛ مقدسی، محمد، ۴۲۱؛ کولسینکف، ۲۶۱).

اردشیر خره واژه‌ای‌است مرکب از دو جزء، جزء اول آن اردشیر که در فارسی باستان بـه صورت «ارته خشتره[1]» و در پهلوی به شکل «ارتخشیر[2]» مرکب از دو کلمهٔ «ارته» به معنی راستی و «خشتره» به معنای شهریاری است و به کسی اطلاق می‌شده که دارای سلطنت روحانی بوده است (کنت، 181؛ نیبرگ، 30). جزء دوم این نام «خُرّه» است که شکل اوستایی آن «خورنه[3]» و در فارسی باستان «فرنه[4]» است (کنت، 208؛ نیبرگ، 221؛ بیلی، 1). این واژه در «اشتادیشت»، هجدهمین یشت *اوستا*، به شکل «فرّ ایرانی» و در «زامیاد یشت»، نوزدهمین یشت *اوستا*، به صورت «فرّ کیانی» آمده، و به معنی شکوه و جلال است (نک: *اوستا*[5]، 286، 283؛ بیلی، 33، 23). سهروردی «خُرّه» را نوری می‌داند که «نفس و بدن بدو قوی و روشن گردد» (۳/۱۸۶). خره در واقع فرهٔ ایزدی است که بر هر کس ساطع شود و از آن برخوردار گردد، به رستگاری رسد و بر همگان برتری یابد (کربن، ۲/۱۵۷). بنـابراین، معنـی اردشیر خره، شکـوه اردشیـر است (قـدامه، ۳۸۷؛ بلاذری، ۳۸۶).

کلمهٔ کوره که همراه با نام شهر و یا نام یکی از نواحی چندگانهٔ فارس می‌آمد، به معنی استان و مأخوذ از خورهٔ یونانی است که به نوبهٔ خود به چند رستاک (به عربی رستاق) به معنی بخش و ناحیه و یا تسوگ (به عربی طسوج) تقسیم می‌گردید (پیگـولوسکایا، ۲۴۰ـ۲۴۱). به استناد مدارک موجود از قبیل رسالهٔ «شهرستانهای ایران» (ص ۱۶۹) که به فارسی میانه نگارش یافته، و همچنین منابع جغرافیایی و تاریخی دورهٔ اسلامی، نام مرکز ولایت اردشیرخره، گور (فیروزآباد کنونی) بوده که نـام این شهر گـاه به صورت گـور اردشیرخره به کار می‌رفته است (طبری، ۴/۲۸۶؛ ابن حوقل، همانجا؛ حمزه، ۳۳)، اما در منابع کهن‌تر مانند متن *کارنامهٔ اردشیر بابکان* نام این شهر همان اردشیر خره آمده است (ص۴۸، ۶۷). نام این شهر در کتاب *ماتیگان هزار دادستان* آمده است (لوکونین، 727) و در برخی از نسخه‌های این کتاب، گور را نیز به عنوان نام جایی در کنار نام اردشیر خره می‌بینیم (دومناش، 86). بارتلمه واژهٔ «دور[6]» را به جای «گور» پیشنهاد می‌کند، هر چند که وی در شناسایی شهری به نام «دور» و تعیین موقعیت جغرافیایی آن تردید کرده است (نک: همانجا).

به روایت *کارنامهٔ اردشیر بابکان* (ص ۴۸، ۴۹)، اردشیر خره را اردشیر بابکان بنیان نهاد. این نام بعدها به یکی از چند ناحیهٔ فارس نیز اطلاق شد. بـه نقل برخی از منـابع، اردشیر این شهر را بـر در آتشکدهٔ آذر فـرنبغ (نک: هد، آتشکـده) به شکـرانهٔ پیـروزی بـر اردوان بنـا کـرد (*کارنامه*، ۴۷؛ جیهانی، ۱۱۵). برخی‌دیگر از منابع، بنای اردشیر خره را بـه نمرود بن کنعان (مقدسی، محمد، ۴۲۲) یا گشتاسب (فرصت، ۱۱۱) نسبت می‌دهند.

جغرافی نویسان دورهٔ اسلامی با اختلافی اندک روستاهای ناحیهٔ اردشیر خره را بر شمرده‌اند: گور (شهر و مرکز کوره)، میمند، خبر، صیمکان، برجان، کُران، کربنجان (کهرجان)، خواروستان، قیر، کیزرین، ابزر، سمیران، تَوَّج، کارزین، سینیز، سیراف، کُوار، رُوَیحان و کام فیروز (ابن خردادبه ۴۴؛ ابن فقیه، ۲۰۱). ابن حوقل شرح بسیار دقیقی از این روستاها و جزیره‌هایی که به ناحیهٔ ساحلی اردشیر خره ارتباط می‌یافتند، ارائه کرده است (۲/۲۶۷). جزایر ابرکاوان (برکاوان، بنی کاوان) یا لافت، اوال و خارک مرکز صادرات و واردات ناحیهٔ اردشیر خره محسوب می‌شدند (قدامه، ۳۸۷ـ۳۸۸؛ ابن‌حوقل، همانجا؛ بارتولد، ۱۷۴).

پیشینهٔ تاریخی: دربارهٔ تاریخ بنای شهر و اینکه آیا پیش یا پس از نبرد نهایی اردشیر با اردوان و کشته شدن وی توسط اردشیر بوده است، اختلاف نظرهایی وجود دارد. بنابر آنچه که در *کارنامهٔ اردشیر بابکان* (ص ۴۷، ۴۹) و به پیروی از آن در *شاهنامه* (فردوسی، ۷/۱۳۶) آمده است، اردشیر شهر را پس از پیروزی بر اردوان بنیان نهاد، حال آنکه در گزارشهای تاریخی، بنای این شهر پیش از نبرد نهایی آن دو ذکر شده است (طبری، ۲/۳۹؛ ابن اثیر، ۱/۳۸۲). به نظر می‌رسد که اردشیر و لشکریانش از اردشیر خره به عنوان پایگاهی نظامی در برابر اردوان و یا مدعیان احتمالی سلطنت پس از کشته شدن او، بهره می‌برده‌اند. زیرا بنای شهری مستحکم در انتهای دشتی با کوههای مرتفع و قلعه‌ای (قلعهٔ

---

1. Arta-xšaṭra 2. Artaxšēr 3. Xvaranah 4. Farnah 5. *The Sacred Books...* 6. Duwr

دختر) که بر تنها معبر اصلی و مهم آن اشراف کامل دارد، بی سبب نیست (نک: دنبالهٔ مقاله). فردوسی در *شاهنامه* از اردشیر خره در پادشاهی اردشیر (۱۳۶/۷، ۱۹۱)، پادشاهی قباد (۴۷/۸) و پادشاهی خسرو پرویز سخن به میان آورده است (۷۰/۷، ۷۱، ۲۴۲).

نخستین آگاهی ما از اردشیر خره در دورهٔ اسلامی در ۱۷ق (زمان خلافت عمر) است (طبری، ۹۴/۴). به گفتهٔ طبری در این سال مجاشع ابن مسعود از سوی عمر مأمور فتح اردشیر خره و شاپور شد (همانجا) و هموست که در ۲۳ق توج را فتح، و مردم آنجا را کشتار کرد (همو، ۱۷۴/۴ـ ۱۷۵). در ۲۸ق عبدالله بن عامر بن کریز والی بصره پس از فتح استخر به «گور» رفت و به هنگام ترک آنجا مردم از او روی گردان شدند و عامل وی را در آنجا به قتل رساندند. ابن عامر پس از سرکوب این شورش، دوباره به استخر بازگشت و آنجا را فتح کرد، تا اینکه پس از شورش دیگری که در گور اتفاق افتاد، آن را در طی نبردی طولانی که از سال ۲۸ تا ۲۹ق ادامه یافت، تسخیر کرد و بسیاری را کشت (قدامه، ۳۸۹؛ بلاذری، ۳۸۹؛ *تاریخ سیستان*، ۷۹-۸۰؛ قس: زرین کوب، 22-23). پس از سقوط گور، بازماندگان این نبرد ملزم به پرداخت سالی ۳۳ میلیون درهم خراج شدند (همو، 23). در زمان خلافت حضرت علی (ع) شخصی به نام مصقلة بن هبیره عامل آن حضرت بر اردشیر خره بوده، و به سبب خطایی که از وی سر زده، امام (ع) او را نکوهش کرده است (نک: *نهج البلاغة*، نامهٔ ۴۳). آگاهی تاریخی دیگری که دربارهٔ رویدادهای اردشیر خره در دست است، مبتنی بر سکه‌هایی است که حاکی از حضور فرقه‌های مختلف خوارج در این شهر است (واکر، 7؛ گوبل، 82؛ شمس اشراق، ۹۸).

اهمیت نظامی و آب و هوای خوش اردشیر خره (گور) مورد پسند امیران بویه‌ای واقع شد و این شهر توسط عضدالدوله به فیروزآباد تغییر نام یافت (حمزه، ۳۳) و احتمالاً در حدود سده‌های ۹ و ۱۰ق شهر قدیم گور به جهاتی که ما از آن آگاهی نداریم، متروک گردید و جمعیت شهر به محل کنونی فیروز آباد کوچ کرد. ویرانه‌های شهر قدیم در ۳ کیلومتری جنوب شرقی فیروزآباد امروزی واقع است (هوف، «فیروزآباد»، ۹۷).

وضع اقتصادی: اردشیر خره به‌داشتن‌آب‌وهوای‌معتدل‌معروف بود و جغرافی‌دانان اسلامی سبب آن را قرار گرفتن شهر در انتهای مناطق سردسیری و ابتدای مناطق گرمسیری دانسته‌اند (ابن حوقل، ۲۸۹/۲؛ اصطخری، ۱۳۷؛ ابن بلخی، ۱۳۸). این شهر دارای باغهای بسیار و درختان پر ثمر بود و آوازهٔ گل سرخ این ناحیه که از آن گلاب گرفته می‌شد، مغرب، اندلس، روم، مصر، یمن و حتیٰ سرزمینهای هند و چین را در نوردیده بود (ابن حوقل، همانجا؛ *حدودالعالم*، ۱۳۱ـ۱۳۲؛ مقدسی، محمد، ۴۲۱، ۴۴۳؛ اصطخری، ۱۵۲ـ۱۵۳؛ ابن بلخی، ۱۳۹؛ حمدالله، ۱۱۸) و سالانه مقدار فراوانی از آن به عنوان بخشی از خراج به دربار خلفا برده می‌شد (ثعالبی، ۵۳۷ ـ ۵۳۸). البتهٔ این شهر نیز شهرت داشت (مقدسی، محمد، همانجا).

آثار تاریخی: به گفتهٔ ابن حوقل (۲۷۸/۲) اردشیر شهر خود را در ناحیه‌ای پر آب که نیازمند زه کشی بود، بنا نهاد. شهر به گونه‌ای دایره وار طرح ریزی و ساخته شده بود (ابن بلخی، ۱۳۸). این طرح و نقشه متأثر از سنت شهرسازی دورهٔ پارتهاست که از اهمیت دفاعی برخوردار بوده است (واندنبرگ، «باستان شناسی...[1]»، 47؛ پرادا، 193، تصویر شم ۱). بخش داخلی شهر که قطر آن تقریباً ۲کم است به وسیلهٔ ۱۰ محور خیابانی به ۲۰ ناحیهٔ بزرگ و مشابه تقسیم شده است. دو محور اصلی که به صورت عمودی در مقابل هم قرار دارند، در مرکز شهر با هم تلاقی می‌کنند و به ۴ دروازهٔ اصلی منتهی می‌شوند (هوف، 157-158): در قسمت شرقی دروازهٔ مهر، در بخش غربی دروازهٔ بهرام، در جانب شمالی دروازهٔ هرمز و در سمت جنوبی دروازهٔ اردشیر. آثار آنها در حصار مدور شهر که دیواری گلی و خندقی به عرض تقریبی ۵۵ متر داشت، آشکارا قابل مشاهده است (ابن حوقل، همانجا؛ اصطخری، ۱۲۳- ۱۲۴؛ هوف، «شهرهای ساسانی»، ۱۷۸). جویهای باریکی از محورهای شمال غربی و جنوب شرقی کنده شده که احتمالاً آب آشامیدنی شهر را از طریق تنگ آب (نک: دنبالهٔ مقاله) تأمین می‌کرد و یا در صورت لزوم، خندق دفاعی شهر را پر از آب می‌ساخته است (همو، «فیروز آباد»، ۸۷). افزون بر حصار خارجی، ناحیهٔ مرکزی شهر نیز دارای حصاری بوده است (همو، «شهرهای ساسانی»، همانجا). به نظر می‌رسد که بخش شرقی و جنوب شرقی شهر، محل فعالیتهای بازرگانی بوده است (همان، ۱۷۹). شهر باغهایی داشته که به گفتهٔ ابن حوقل اگر کسی می‌خواست از یکی از دروازه‌های شهر خارج شود، باید در حدود یک فرسخ از میان این گردشگاههای بسیار زیبا بگذرد (۲۷۹/۲)؛ حال آنکه مطالعات باستان شناختی، گفتهٔ ابن حوقل را دربارهٔ حدود شهر تأیید نمی‌کند (نک: هوف، 158-157).

در مرکز شهر، برج عظیم ۴ گوشی قرار دارد که به گفتهٔ ابن حوقل آن را طربال می‌گفتند (۲۷۸/۲ـ ۲۷۹) و ایرانیان آن را ایوان یا کیاخُره (اصطخری، ۱۲۴؛ نیز نک: جیهانی، ۱۱۵)، و به روایت ابن بلخی «ایران گُرده» می‌خواندند (همانجا). صاحب *آثار العجم* آن را منار نامیده است (فرصت، ۱۱۳).

دیولافوا و هوف با توجه به گزارش فرصت الدوله (همانجا) که خود مناره را دیده است و آن را با پلکان مارپیچی که صعود به بالای برج را میسر می‌ساخت وصف کرده، و نیز با مقایسهٔ این توصیف با طرح پلکان مارپیچ مناره‌های مسجد سامره و ابن طولون (نک: ه‍ د، ابن طولون، جامع) طرح‌قطعی بازسازی بنارا ارائه کرده‌اند (هوف، «فیروز آباد»، ۷۷، تصویر ۲).

در بخش دایرهٔ مرکزی شهر و در ۱۰۰ متری شمال شرق مناره، ویرانهٔ ساختمانی با سنگ تراش خورده و با طرح مربع قرار دارد که به تخت نشین معروف است (واندنبرگ، «باستان شناسی»، 47). ابن بلخی این بنا را « گنبد کیرمان » خوانده، و آن را گنبدی عظیم با

1. *Archéologie*...

دیوارهایی از سنگ خارا و قبهٔ آجری بزرگی بر روی آن، وصف کرده است .فلاندن در بازدید از آثار اردشیرخره و محل تخت نشین، آن را از نظر سبک معماری متعلق به عصر هخامنشی دانسته است (ص ۳۱۲). وی بر اساس ویژگیهای حجاری ستون سنگی سیاه رنگی که در نزدیکی امامزاده جعفر (از بناهای دورهٔ اسلامی مجاور تخت نشین) کشف شده بود، این نظر را ابراز داشته است (همانجا؛ نیز نک: هوف، همان، ۷۹). بعدها هوف با بررسی دقیق‌تر و با توجه به بنای مکعب شکلی که شامل یک ۴ طاقی و بقایای ۴ پله در هر سوی آن بوده، سبک بنا را ساسانی خوانده، همچون برخی از محققان، تخت نشین را نه یک بنای تشریفاتی یا قصر، بلکه آتشگاه دانسته است (هوف، نیز فلاندن، همانجاها؛ ویلسن، ۱۱۹؛ واندنبرگ، همانجا؛ گدار، «آذرکده‌ها[1]»، 25-26).

کاخ اصلی اردشیر در بیرون شهر و در حدود ۲ کیلومتری شمال آن (مصطفوی، ۱۰۲) و در کنار چشمه‌ای پر آب و در مخرج تنگ‌آب حدود ۵۰۰ متری جنوب رودخانه قرار دارد (هوف، همان، ۹۵). اهمیت این کاخ به داشتن قدیم‌ترین گنبد ایرانی است که تا کنون شناخته شده، و ارائه کنندهٔ سبکی است که همواره آن را سبک ساسانی می‌نامند (گدار، «هنر ایران[2]»، 190). ستونهای ۴ گوش پارتی که در اینجا به شکل یک نیم ستون متصل به دیوار قرار دارد، نیز از تزیینات کاخ اردشیر به شمار می‌رود (گیرشمن، ۱۲۴).

تنگهٔ تنگ‌آب به عنوان یک موضع سوق‌الجیشی در حدود ۱۸ کیلومتری اردشیر خره (از جانب شیراز) قرار دارد (مصطفوی، ۹۹). راهی که از این تنگه می‌گذرد، در گذشته‌های دور مسیر اصلی استخر به شیراز بود (هوف، همان، ۹۲). به نظر می‌رسد که رسیدن به قلعهٔ دختر و استحکامات دفاعی آن، از این راه امکان داشته است. از آثار دورهٔ اسلامی تنگه، بنای نقاره خانه است . این بنا قلعه‌ای بوده که در دماغهٔ کوهی دشوارگذار قرار داشته، و احتمالاً از آن به عنوان دیده‌بانی استفاده می‌شده است. سفالهای به دست آمده از اطراف این بنا، حاکی از استفادهٔ دراز مدت از آن، در دورهٔ اسلامی است (همو، 155).

در نزدیکی پل مهر نرسه و در کنار بستر رودخانهٔ تنگ آب، دو نقش برجسته در کوه کنده شده، و مربوط به عهد ساسانی است . نقش اول مراسم تاج‌گذاری اردشیر را نشان می‌دهد. ارتفاع نقش برجسته ۳/۹۰ متر و طول آن ۷/۱۰ متر است (واندنبرگ، « نقش برجسته‌ها...[3]»، 126). در حدود ۲ کیلومتری این نقش، نقش برجستهٔ دیگری در جانب راست رودخانه بر کوه نقر شده که پیروزی اردشیر بر اردوان پنجم را نشان می‌دهد. طول آن ۱۹/۸۰ متر و ارتفاع تقریبی آن ۴ متر است (همان، 125).

قلعهٔ دختر در ۶ کیلومتری فیروز آباد و بر فراز تنگ آب قرار دارد و از سنگ و گچ ساخته شده است (مشکوتی، ۱۴۰). این قلعه افزون بر تأمین امنیت تنگه و شهر که به منزلهٔ پایگاهی نظامی به شمار می‌رود، مقری تشریفاتی نیز محسوب می‌شد.

دربارهٔ تاریخ بنای این قلعه اختلاف نظر وجود دارد. گروهی آن را به دورهٔ اردشیر (هوف، «شهرهای ساسانی»، ۱۷۸؛ گیرشمن، ۱۲۳؛ واندنبرگ، «باستان شناسی»، 50؛ فرصت، ۱۲۳؛ هرتسفلد، 95؛ پوپ، 32) و برخی به عهد شاپور اول (مشکوتی، همانجا؛ مصطفوی، ۱۰۰) و برخی دیگر آن را بعد از قوام حکومت اردشیر (هوف، همانجا) و احتمالاً پیش از بنای کاخ اردشیر در ناحیهٔ جلگه (پوپ، همانجا) و یا پس از آن (گدار، «هنر ایران»، 194) می‌دانند. سطح بنای این دژ بیش از نیم کم۲ است (هوف، «فیروز آباد»، ۹۲). سراشیبی تندی که به درهٔ تنگ آب ختم می‌شود، دژ را احاطه کرده است . پیش از این، دو دیوار دفاعی از بالای کوه تا ساحل رودخانه کشیده شده بود و معماران دژ در اطراف قلعه سنگرهایی برای دفاع آن در نظر گرفته بودند (فرصت، ۱۲۴). منطقه و شهر اردشیرخره در گذشته از اهمیت بیشتری برخوردار بوده است و طی دوره‌های مختلف کانون مهم تجمع مخالفان بر ضد حکومت خلفای اموی و عباسی بوده، و نقش مهمی ایفا می‌کرده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بلخی، *فارس نامه*، به کوشش، گ . لسترنج و ر. ا. نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ش ؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، لیدن، ۱۹۷۶م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بارتولد، و.، *تذکرهٔ جغرافیای تاریخی ایران* ، ترجمهٔ حمزه سردادور، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ پیگولوسکایا، ن .، *شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۷ش ؛ *تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ ثعالبی، عبدالملک، *ثمار القلوب*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ جیهانی، ابوالقاسم، *اشکال العالم*، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ . لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/ ۱۹۱۳م؛ حمزهٔ اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، برلین، ۱۳۴۰ق؛ سهروردی، یحیی، *مجموعهٔ آثار فارسی*، به کوشش حسین نصر، تهران، ۱۳۴۸ش؛ شمس اشراق، ع. ، *نخستین سکه‌های امپراتوری اسلام*، اصفهان، ۱۳۶۹ش؛ «شهرستانهای ایران»، ترجمهٔ صادق هدایت، مهر، ۱۳۲۱ش، شم ۳؛ طبری، *تاریخ*؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش عثمانوف، مسکو، ۱۹۶۸م؛ فرصت، محمد نصیر، *آثار العجم*، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فلاندن، اوژن، *سفرنامه*، به کوشش حسین نور صادقی، تهران، ۱۳۲۴ش؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۸۱م؛ *کارنامهٔ اردشیر بابکان*، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ کربن، هانری، حاشیه بر *مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق*، تهران، ۱۳۵۵ش ؛ کولسنیکف، آ. ای. ، *ایران در آستانهٔ یورش تازیان*، ترجمهٔ م . ر. یحیایی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ گیرشمن، رمان، *هنر ایران در دوران پارتی و ساسانی*، ترجمهٔ بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مشکوتی، نصرت الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۹ش ؛ مصطفوی، محمد تقی، *اقلیم پارس*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳م؛ *نهج البلاغة*، به کوشش صبحی صالح، بیروت، ۱۳۸۷ق؛ ویلسن، ج. کریستی، *تاریخ صنایع ایران*، ترجمهٔ عبدالله فریار، ۱۳۱۷ق؛ هوف، دیتریش، «شهرهای ساسانی»، ترجمهٔ محمدرحیم صراف، *نظری اجمالی به شهر نشینی و شهرسازی در ایران*، به کوشش محمدیوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ همو، «فیروزآباد»، ترجمهٔ کرامت‌الله افسر، *شهرهای ایران*، به

---

1. «Les monuments...»   2. *The Art...*   3. *Reliefs...*

کوشش محمدیوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:
Bailey, H. W., *Zoroastrian Problems in the Ninth - Century Books*, Oxford, 1971; De Menasce, Jean, «Les données géographiques. dans le *Mātigān i hazār dātistān*» ,*Études Iraniennes*, Paris, 1985; Göbl , R., *Sasanian Numismatics*, Braunschweig,1971; Godard,A., *The Art of Iran*, London, 1965; id,«Les monuments du feu» , *Athar -é Īrān* , Paris, 1938; Herzfeld, E., *Archaeological History of Iran*, London, 1935; Huff, D., «An Archaeological Survey in the Area of Firūz-ābād, Fārs, in 1972», *Proceedings of the IInd Annual Symposium on Archaeological Research in Iran*, Tehran, 1974; Kent, R. G., *Old Persian*, New Haven, 1953; Lukonin, V. G.,«Political, Social and Administrative Institutions, Taxes and Trade», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1983, vol. III (2); Nyberg, H. S., *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden,1974;Pope,A.U., *Persian Architecture*, Tehran,1976; Porada,E., *Ancient Iran*, London, 1965; *The Sacred Books of the East*, tr. J. Darmesteter, Oxford, 1883; Vanden Berghe, L., *Archéologie de l'Irān ancien*, Leiden, 1959; id, *Reliefs rupestres de l'Irān ancien*, Brussels, 1983-1984; Walker, J., *A Catalogue of the Arab-Sassanian Coins* , London , 1941-1967 ; Zarin Kūb, Abdul- Husain,«The Arab Conquest of Iran and its Aftermath» , *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1975, vol. IV.

جواد نیستانی

اَرْدَکان، شهر و شهرستانی در استان یزد. دربارهٔ نام اردکان و سبب نام‌گذاری آن روایتهای گوناگونی آمده است، اما آنچه به نظر صحیح می‌آید، این است که «ارد» را به معنای مقدس و اردکان را به مفهوم جایگاه مقدس دانسته‌اند (*جغرافیا* ...، ۱۳۶۱/۲؛ سپهری، ۳/۱؛ نیز نک: هـ د، اردستان).

شهرستان اردکان (یکی از شهرستانهای ششگانهٔ استان یزد): این شهرستان از شمال به شهرستان نایین، از جنوب به شهرستان میبد و بافق، از خاور به شهرستان بافق و از باختر به استان اصفهان محدود است (*سرشماری ۱۳۶۵* ، استان، ۱۶ـ۱۷؛ *نتایج عمومی*...، ۱). این شهرستان از لحاظ اداری ـ سیاسی شامل ۱ شهر، ۲ بخش و ۳ دهستان است (همانجا). شهرستان اردکان پهناورترین شهرستان استان یزد در شمال این استان و در دل کویر مرکزی واقع شده است. قسمت اعظم آن را دشتهای رسوبی ـ کویری پوشانده، و شمال و شمال غربی آن به ناحیهٔ بیابانی جندق و نایین، و شرق و جنوب شرقی آن به کویر مرکزی محدود است (*جغرافیا* ، ۱۳۵۶/۲). این شهرستان از لحاظ محیط طبیعی به دو بخش جداگانه تقسیم می‌شود: نخست، ناحیهٔ دشت رسوبی که بین کوههای ندوشن در غرب (دنبالهٔ شیرکوه) و خرانق در شرق و همچنین در فاصلهٔ کوههای خرانق تا رباط پشت بادام قرار گرفته است؛ دوم، ناحیهٔ کوهستانی که شامل کوههای غربی (ندوشن) و کوههای خرانق و رباط پشت بادام است. عمده‌ترین کوههای این بخش شامل کوه چک چک، کوه هریشت و کوه دختر است (مبشری، ۱۶۵/۸؛ *جغرافیا* ، ۱۳۵۷/۲). حدود ۵٪ این شهرستان کوهستانی و ارتفاع متوسط آن از سطح دریا ۱٬۲۳۴ متر است (همانجا). کوههای اطراف اردکان غالباً منفرد و کم ارتفاع و دارای معادن گوناگونی است (سپهری، ۲/۱). از معادن سنگ آهک، باریت و نمک در این شهرستان بهره‌برداری می‌شود (*نام و نشان*...، ۵۶).

آب و هوای این شهرستان به سبب مجاورت با مناطق بیابانی و کویری، گرم و خشک و همراه با نوسان شدید درجهٔ حرارت سالانه و ماهانه است (مبشری، همانجا؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیها* ...، ۱). بیشترین مقدار درجهٔ حرارت در تابستان به ۴۵° و کمترین آن در زمستان به ۱۰°ـ سانتی‌گراد می‌رسد (همان، ۲). هوای بخش کوهستانی معتدل‌تر است و زمستانهای بسیار سرد و تابستانهای ملایم دارد (*جغرافیا* ، همانجا). رطوبت هوا در این شهرستان در تابستان ۲۰٪ و در زمستان ۵۰٪ است و میانگین بارش سالانه از حدود ۵۰ میلی‌متر بیشتر نیست (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها* ، همانجا).

بادهای فصلی به نام زرد باد و سرخ باد بیشتر در فصل بهار و ماه اسفند به صورت توفان از شمال باختری به سوی جنوب خاوری می‌وزد وشهر و روستاها را زیر قشر نازکی از خاک و شن فرومی‌برد (همانجا)؛ از این رو، تپه‌های ماسه‌ای فراوان در این شهرستان تشکیل می‌شود که هر ساله خسارات فراوانی به مزارع و منازل وارد می‌آورد (مبشری، ۱۶۷/۸ـ ۱۶۸). مدفون شدن زمینهای زراعی و پر شدن قناتها و حتی نابودی آبادیها از طریق جابه جایی شن و خاک روان از پدیده‌های عادی این ناحیه است که به ویژه زندگی روستانشینان را در معرض خطر قرار می‌دهد (قبادیان، ۴۱، ۵۰).

تشکیلات گراولی و تراسهای قدیمی، آبرفتهای عصر حاضر، تپه‌های شنی و سرانجام کویر در این ناحیه به دوران چهارم زمین شناسی مربوط می‌شود که در تشکیل سفره‌های آب زیرزمینی و کیفیت آنها تأثیر بسزایی دارد. شیب ناحیهٔ دشت و جهت جریان آبهای زیر زمینی از جنوب و خاور به سوی مرکز دشت و خروج آبهای زیرزمینی از شمال ناحیه به سوی کویر است (مبشری، ۱۶۷/۸). با اینهمه، منابع زیرزمینی آب در این شهرستان، به سبب فقدان جریان سطحی کافی، از اهمیت بسیاری برخوردار است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها* ، ۱؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۹/۱۰). بهره‌برداری بی رویه از آبهای زیر زمینی به ویژه حفر شمار بسیاری چاه عمیق و نیمه عمیق در منطقه، نه تنها به بایر ماندن برخی از قناتهای شهرستان منجر شده، بلکه سبب کاهش سطح آبهای زیرزمینی در منطقه نیز شده است (قبادیان، ۵۲ـ۵۴)، تا جایی که در سالهای اخیر سطح آبهای زیرزمینی بیش از ۲۰ متر پایین رفته است. علاوه بر این، رسوبات زیاد آهکی و نمکی موجب شوری آب این منابع است (مبشری، ۱۶۸/۸؛ *جغرافیا* ، همانجا).

به سبب خشکی هوا، پوشش گیاهی شهرستان بسیار ناچیز است، تنها در زمینهای کویری و شوره‌زارهای بیابانی، گیاهان خاص سرزمینهای خشک، از جمله زیرهٔ سیاه، اسفرزه، انغوزه و درختانی مانند تاغ، گز و بادام کوهی به طور پراکنده رشد می‌کنند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها* ، ۲؛ *جغرافیا* ، ۱۳۵۸/۲). عامل انسانی در از میان رفتن پوشش طبیعی گیاهی بی تأثیر نبوده است؛ درگذشته پوشش گیاهی پیرامون شهر اردکان، به ویژه در فاصلهٔ بین این شهر و یزد برای تأمین سوخت، از میان رفته است، تا جایی که این پهنه را از «برهنه‌ترین قسمتهای دشت کویر» خوانده‌اند (مهاجر، ۶۴).

از جانوران این شهرستان می‌توان آهو، گورخر، گرگ، روباه، شغال و خرگوش و نیز از پرندگان کبک، تیهو و فاخته را نام برد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا).

در ۱۳۵۵ش جمعیت شهرستان اردکان ۶۵'۳۳۳ نفر بود (*سرشماری ۱۳۵۵*، «د») که در ۱۳۶۵ش به ۹۹'۶۸۶ نفر رسید. در این سال، ۶۲/۲٪ از جمعیت شهرستان در دو نقطهٔ شهری (اردکان و میبد) و ۳۷/۸٪ در نقاط روستایی سکنیٰ داشتند. مطابق همین آمار نسبت جنسی در شهرستان اردکان ۱۰۸ بود و ۴۵/۱٪ از جمعیت در گروه سنی کمتر از ۱۵ سال قرار داشتند (*سرشماری ۱۳۶۵*، شهرستان، ۱) و ۶۷/۸٪ از افراد ۶ ساله به بالا باسواد بودند (همان، ۵). جمعیت این شهرستان در ۱۳۷۰ش با توجه به جدا شدن شهرستان میبد از آن ۵۷'۴۵۸ نفر بود که از آن میان ۲۹'۷۶۸ نفر (۵۱/۸٪) مرد و ۲۷'۶۹۰ نفر (۴۸/۲٪) زن بودند. از این جمعیت ۷۰٪ در نقاط شهری و ۳۰٪ در نقاط روستایی ساکن بودند (*نتایج عمومی*، ۱۰).

در ۱۳۶۵ش، ۸۶/۲۵٪ از آبادیهای این شهرستان دارای جمعیتی کمتر از ۵۰ خانوار و تنها ۷/۵٪ از آنها بیش از ۲۰۰ خانوار جمعیت داشته‌اند (*فرهنگ روستایی*، ۱۱) و ۹۹/۴۸٪ از جمعیت را مسلمانان تشکیل می‌دادند (این نسبت در نقاط شهری ۹۹/۶۰٪ و در نقاط روستایی ۹۹/۲۹٪ بود). از سایر مذاهب و ادیان: زرتشتی، ۰/۳۸ درصد و مسیحی ۰/۰۲ درصد بوده‌اند (*سرشماری ۱۳۶۵*، شهرستان، ۴). تا اوایل سدهٔ ۱۹م در این ناحیه دین زرتشتی رواج بسیاری داشت (سایکس، ۱۸۶). سایکس به هنگام بازدید از این ناحیه می‌نویسد، این دین تنها در شرف آباد (شریف آباد) رایج است (همانجا؛ قس: اعتماد السلطنه، ۳۸/۱).

منابع درآمد مردم در شهرستان اردکان به ترتیب کارگری ساده، زراعت و صنایع دستی است (*فرهنگ اقتصادی...*، «و»). در سرشماری ۱۳۶۵ش، ۲۸/۸٪ از خانوارهای شهرستان دارای صنعت خانگی بودند. از آنان ۴۸/۵٪ در نقاط شهری و ۵۱/۵٪ در نقاط روستایی سکنیٰ داشتند. قالی، قالیچه و گلیم بافی با ۸۸/۴٪ رایج‌ترین صنعت خانگی در خانوارهای شهرستان اردکان است (*سرشماری ۱۳۶۵*، شهرستان، ۱۳). موتابی و بافت زیلو، کرباس، حصیر و سبد از دیگر صنایع دستی این شهرستان است (*جغرافیا*، ۱۳۵۹/۲).

سطح کل زمینهای زراعی شهرستان اردکان ۴'۵۳۸ هکتار آبی است و محصولات عمدهٔ آن شامل گندم آبی: ۱۳۸۴، جو آبی: ۳۴۹، پنبه: ۱۶۲، نباتات علوفه‌ای: ۱۹۲ و دانه‌های روغنی: ۱۲۶ هکتار است. دیگر محصولات کشاورزی این شهرستان پسته، انار و صیفی است (*فرهنگ اقتصادی*، «و، ز، ح»). پسته محصول عمدهٔ شهرستان اردکان است که از نوع مرغوب پستهٔ ایران به حساب می‌آید. حلوا و اردهٔ این شهرستان مشهور است و از اقلام صادراتی آن به شمار می‌آید. مرغداری از فعالیتهای اقتصادی اخیر در شهرستان اردکان است. به طور کلی، فعالیت صنعتی در این شهرستان بسیار محدود داست (*جغرافیا*، ۱۳۵۸/۲-۱۳۵۹).

از آثار تاریخی این شهرستان بجز آنچه در شهر است، می‌توان از دو زیارتگاه به نامهای پیرهریشت و پیرسوز (چکچکو) و همچنین میل ترک آباد نام برد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۲). زیارتگاه پیرهریشت در ۱۵ کیلومتری شمال خاوری شهر اردکان و در کوه هریشت قرار دارد. به باور زرتشتیان یکی از کنیزان بانوی یزدگرد در آنجا ناپدید شده است و آنان هر سال روز ۱۸ نوروز به زیارت آنجا می‌روند (همان، ۴؛ سروشیان، ۲۰۵). پیرسوز یا پیر چکچکو در شمال خاوری شهر اردکان و به فاصلهٔ تقریباً ۵۰ کیلومتری شهر قرار دارد که زرتشتیان همه ساله از ۳ تا ۱۰ تیرماه برای زیارت و به جا آوردن نذرهای خود به آنجا می‌روند (افشار، ۶۳/۱). میل ترک آباد در ۲ کیلومتری ترک آباد به ارتفاع ۳ متر بر پا شده که ظاهراً راهنمای مسافران بوده است و تاریخ ۱۳۳۱ق را دارد (همو، ۶۵/۱-۶۶).

شهر اردکان: این شهر با ۵۴° و ۱' طول جغرافیایی و ۳۲° و ۱۹' عرض جغرافیایی، ۱'۰۳۳ متر از سطح دریا ارتفاع دارد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۳) و در فاصلهٔ ۴۶ کیلومتری از شهر عقدا و ۶۲ کیلومتری شمال باختری یزد بر سر راه نایین به یزد قرار گرفته است (مهاجر، ۶۴؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۹/۱۰).

بنیاد این شهر از لحاظ تاریخی دانسته نیست، اما آن را به دورهٔ ساسانی نسبت می‌دهند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، همانجا). مکان قدیم شهر، ظاهراً در جایی به نام زردک بوده که آثار ویرانه‌های آبادی کهن در آن باقی است (افشار، ۵۷/۱، ۶۶). آبادانی شهر کنونی را به احداث جادهٔ اردکان - یزد مربوط می‌دانند که از آن پس این مکان به صورت شهر کوچکی درآمد. از این رو در این شهر آثار کهن قابل توجهی دیده نمی‌شود (همو، ۵۷/۱). می‌گویند در گذشته دیواری بلند گرداگرد آن وجود داشته که بـه سبب گسترش شهـر از میـان رفته است (*ایرانیکا*).

جمعیت این شهر در نخستین سرشماری کشور (۱۳۳۵ش) ۸'۴۹۰ نفر بود (*گزارش مشروح...*، ۱۰) که در ۱۳۶۵ش، به ۳۴'۸۳۸ نفر رسید (*سرشماری ۱۳۶۵*، شهرستان، ۱۵). در ۱۳۷۰ش، جمعیت این شهر ۴۰'۲۲۳ نفر (۸'۳۲۹ خانوار) بود که ۲۰'۹۷۸ نفر آنان مرد و ۱۹'۲۴۵ نفر زن بودند (*نتایج عمومی*، ۱۰).

این شهر در گذشته دارای شمار بسیاری قنات بود (*تهران...*، 47؛ *ایرانیکا*) و تا چند سال پیش ۱۲ رشته از آنها به نامهای صدر آباد، باغستان، رفیع آباد، مبارز آباد، جعفر خان، غیاث آباد، شیرین، علی آباد نیلی، امیری، قطب آباد، عصمت آباد و محمد آباد دایر بودند (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۵). آب شهر از چاه عمیق به وسیلهٔ لوله کشی تأمین می‌شود، اما هنوز در برخی خانه‌ها آب انبارهای قدیمی وجود دارد (همان، ۴).

در این شهر حدود ۳۰۰ دستگاه بافندگی، ۵۰۰ دستگاه قالی بافی و ۲۰۰ دستگاه زیلوبافی دایر است (همان، ۵).

آثار کهن شهر: ۱. مسجد جامع که در کنار بازار (محلهٔ قدیم شهر) قرار دارد و مربوط به سدهٔ ۱۰ق است. این مسجد از نظر کاشی کاری و گچ بری و تزیینات، ویژگی بارزی ندارد. ۲. مسجد زیرده یا مسجد سفلی که تاریخ ۹۸۹ق بر روی درِ آن دیده می‌شود (افشار، ۵۸/۱ - ۵۹). ۳. مسجد دیگری در کشخوان کَچیب وجود دارد و بر این باورند که راهی زیرزمینی آن را به میبد و راه دیگری آن را به زردک می‌پیوسته است؛ مختصری از چهار دیوار حیاط و بنای آن برجای مانده است (همانجا؛ فرهنگ *جغرافیایی آبادیها*، ۴). از گذشتهٔ دور موقوفاتی به امور عام المنفعه و از جمله تأمین روشنایی مسجدهای جامع و زیرده اختصاص داده شده است (طراز، ۶۰-۶۴).

از ناموران اردکان از ملاحسین بن محمد اسمعیل (فاضل اردکانی)، ملا محمد علی نحوی، کاشف الدین محمد اردکانی از علمای عصر صفوی (شریف رازی، ۴۲۸/۷، ۴۳۵، ۴۳۷) و نیز عبدالوهاب متخلص بـه گلشن اردکانی و نسیم اردکانی مـی‌توان نام برد (خاضع، ۶۹۵/۲، ۷۶۶).

مآخذ: اعتماد السلطنه، محمد حسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۰ش؛ افشار، ایرج، *یادگارهای یزد*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خاضع، اردشیر، *تذکرهٔ سخنوران یزد*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۱ش؛ سایکس، پرسی، *سفرنامه*، ترجمهٔ حسین سعادت نوری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سپهری اردکانی، علی، نگاهی به *تاریخ اردکان*، یزد، ۱۳۶۴ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۵۵ش)*، شهرستان اردکان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۹ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)*، نتایج تفصیلی، استان یزد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)*، نتایج تفصیلی، شهرستان اردکان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سروشیان، جمشید سروش، *فرهنگ بهدینان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۶ش؛ شریف رازی، محمد، *گنجینهٔ دانشمندان*، قم، ۱۳۵۴ش؛ طراز، عبدالوهاب، «کتابچهٔ موقوفات یزد»، *فرهنگ ایران زمین*، تهران، ۱۳۴۱ش، ج ۱۰؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، استان یزد، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (اردکان)*، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۰ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)*، استان دهم اصفهان، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۲ش؛ *فرهنگ روستایی (۱۳۶۵ش)*، استان یزد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قبادیان، عطاءالله، *فلات مرکزی ایران* (سیمای طبیعی استان یزد)، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *گزارش مشروح سرشماری*، حوزهٔ سرشماری یزد، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۸ش؛ مبشری، فریدون و دیگران، *ارزیابی وضع موجود و امکانات توسعهٔ منابع آب (منطقهٔ اصفهان)*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ مهاجر، علی اصغر، *زیر آسمان کویر*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ *نام و نشان معادن فعال کشور (۱۳۶۵ش)*، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *نتایج عمومی آمارگیری ۱۳۷۰*، استان یزد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نیز: *Iranica; Tehran and Northwestern Iran*, ed. L. W. Adamec, Graz, 1976.

عباس سعیدی

اَرْدَکان، شهری در استان فارس، نک‌: سپیدان.

اَرْدَل، شهر و شهرستانی به همین نام در استان چهارمحال و بختیاری. این نام در برخی متون ترجمه شده به فارسی، سهواً به صورت آردال (کرزن، ۳۶۲/۲) و آردل (دوراند، ۷۰) آمده است. شوارتس احتمال می‌دهد که این نام با اردوان ارتباط داشته باشد (ص 660، حاشیهٔ 12).

شهرستان اردل: یکی از شهرستانهای پنجگانهٔ استان چهارمحال و بختیاری که از دو بخش مرکزی و میانکوه و ۶ دهستان تشکیل شده است و یک نقطهٔ شهری و ۱۵۲ آبادی دارای سکنه را در خود جای داده است (*آمارنامه...*، ۶؛ *فرهنگ آبادیها...*، ۴). اردل از شمال به شهرستان فارسان، از شرق به شهرستان بروجن، از غرب به شهرستان ایذه و از جنوب به شهرستان لردگان محدود است (*آمارنامه*، ده).

شهرستان اردل از دو بخش کوهستانی و دشتی تشکیل شده است. کوههای آن که عمدتاً جهتی غربی - شرقی دارند، قسمتهای شمالی، شمال غربی، غرب، جنوب غربی و مرکز شهرستان را دربر گرفته‌اند. بلندترین و معروف‌ترین کوههای اردل اینهاست: زردکوه، کوه هفت تنان، کوه ریک، کوه چولی و کوه سبزو (*فرهنگ جغرافیایی...*، ۱۰). به سبب همین ارتفاعات، آب و هوای این شهرستان متنوع است: در قسمتهای کوهستانی تابستانها نسبتاً معتدل و زمستانها بسیار سرد است، حال آنکه هوای دشت گرمسیری است (همانجا).

از آنجا که سرچشمهٔ رودخانه‌های ناحیه‌ای از جمله لردگان و آب بازُفت در اردل و یا نزدیکی آن قرار دارد (گاویه، ۲۴۷)، آبهای سطحی در این ناحیه از اهمیتی خاص برخوردار است، حال آنکه بهره‌برداری از آبهای زیرزمینی، به سبب محدودیتهای موجود، چندان مورد توجه نیست (*جغرافیا...*، ۵۴۲/۱). مهمترین رودخانهٔ ناحیهٔ اردل رود کوهرنگ است که از دامنهٔ کوههای بختیاری سرچشمه گرفته، با پیچ و خم بسیار به سمت جنوب شرقی جریان می‌یابد. رودهای فرعی آب میزوج، آب سبزکوه، دیناران و رودهای محلی دیگر به کوهرنگ ملحق می‌شوند. این رود سپس به لردگان پیوسته، رودخانهٔ شالو را تشکیل می‌دهد و به سوی شوشتر و اهواز جریان می‌یابد (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا؛ نیز نک‌: بیشاپ، ۲۱۴).

ناحیهٔ اردل از لحاظ پوشش گیاهی دارای تنوع قابل توجهی است. بلندیهای این ناحیه غالباً پوشیده از جنگل است. قطع درختان جنگلی، به علل مختلف در گذر زمان، موجب تخریب پوشش مزبور در این ناحیه شده است، تا جایی که در حال حاضر تنها برخی نقاط از جمله دامنه‌های سبزکوه بقـایای پوشش جنگلی را در خـود محفوظ داشته‌اند (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا؛ دوراند، ۸۴)؛ بقایای جنگلی عمدتاً به صورت درختچه‌های کم و بیش متراکم دیده می‌شوند (*جغرافیا*، ۵۴۵/۱). سطح اراضی جنگلی اردل را که بیشتر از درختان بلوط، بادام کوهی و در برخی نقاط انجیر تشکیل شده (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا)، ۱۰۴ هزار هکتار برآورد کرده‌اند. حوزه‌های عمدهٔ جنگلی این ناحیه، شامل دینارون، دورَک، شلیل، دوبلان، سرخون، گندمکار و شیاسی است (*جغرافیا*، ۵۴۶/۱).

در دامنه‌های کوهستانی این ناحیه گیاهانی از جمله ترهٔ کوهی، بن سرخ، اندون، گلیز، اندشت، شنگ و موچه فراوان است (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا)؛ دوراند به هنگام سفر در این ناحیه، آنجا را پوشیده

از گل و نوعی زعفران (؟) زردرنگ و زیبا معرفی می‌کند (ص ۷۲ـ۷۳). در مقابل، دشت اردل که وسیع و حاصل خیز است، عاری از پوشش طبیعی درختی است (بیشاپ، همانجا).

در ۱۳۶۵ش محدودهٔ شهرستان اردل ۱۰'۱۸۹ خانوار (۶۰'۷۳۰ نفر) جمعیت داشت که از آن میان ۷/۱ درصد در شهر اردل و مابقی (۹۲/۹ درصد) در روستاهای این شهرستان زندگی می‌کردند (سرشماری...، ۱۵). مطابق همین آمار، شهرستان اردل شامل ۱۵۲ آبادی روستایی دارای سکنه است که ۶۱٪ از آنها از آبادیهای کوچک کشور به شمار آمده‌اند و دارای جمعیتی کمتر از ۵۰ خانوار هستند (*فرهنگ آبادیها*، ۴). علاوه بر این، شمار قابل توجهی ازآبادیهای این شهرستان غالباً به صورت مزرعه (بدون سکنه) مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد (همان، ۲۴ـ۲۵).

فعالیت اقتصادی در آبادیهای این شهرستان به ترتیب کشاورزی، دامداری و باغداری است (*فرهنگ روستایی*، ۱۳۶۵ش، ۱۸). شمار دام در این آبادیها ۱۹۹'۰۶۸ رأس گوسفند و بز و ۲۰'۳۳۰ رأس گاو برآورد شده است (*فرهنگ آبادیها*، ۱۵). منابع اصلی آب روستاهای اردل بیشتر چشمه‌های متعدد این شهرستان است (*فرهنگ روستایی*، ۱۳۶۷ش، ۷۸۶ـ۷۸۷). کوچندگان ناحیهٔ اردل بالغ بر ۵'۸۶۸ خانوار است که ۴'۳۸۶ خانوار عشایر ییلاقی و ۱'۴۸۲ خانوار عشایر قشلاقی است (جمعیت...، ۲۸).

مطابق آخرین سرشماری کشور (۱۳۷۰ش)، جمعیت شهرستان اردل ۶۷'۶۵۹ نفر (۱۰'۶۷۷ خانوار) است که از آن میان ۵۲/۱ درصد (۳۵'۲۳۲ نفر) مرد و ۴۷/۹ درصد (۳۲'۴۲۷ نفر) زن هستند. نسبت جنسی بر این اساس ۱۰۸/۶ (مرد در برابر ۱۰۰ زن) است (نتایج عمومی...، ۱۰). مطابق همین آمار، ۷/۹ درصد (۵'۳۲۶ نفر) از این عده در تنها نقطهٔ شهری این شهرستان و ۸۶/۳ درصد یعنی ۵۸'۴۰۸ نفر در نقاط روستایی ساکن هستند و ۵/۸ درصد مابقی نیز به عنوان جمعیت کوچنده ثبت شده‌اند (همانجا؛ *آمارنامه*، ۱۴). بر همین اساس، بعد خانوار شهری و روستایی این شهرستان به ترتیب ۶/۱ و ۶/۳ است. این مقدار در میان کوچندگان به ۷ نفر می‌رسد (همانجا). زبان اهالی شهرستان اردل فارسی (با گویش لری) و مذهب آنان شیعهٔ دوازده امامی است (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا).

مکانهای زیارتی این شهرستان، بجز زیارتگاه باباشیخ در شهر اردل، اینهاست: تخته چوب، امام زاده چهراز، امام زاده درویشان و دوازده امام (نیکزاد، ۵۴۶). قلعه‌های بسیاری در این شهرستان وجود دارد که از میان آنها صمصامی و تل را می‌توان برشمرد (همانجا).

شهر اردل: این شهر با مساحت ۱/۳ کمـ۲ در ۵۰° و ۳۹' طول شرقی و ۳۱° و ۵۸' عرض شمالی و در فاصلهٔ ۱۰۲ کیلومتری از مرکز استان (شهرکرد) قرار دارد (*شناسنامه*...، ۱۷). شهر اردل در دامنه و در پای قلعه‌ای قدیمی واقع شده، و در گذشته حصاری گرداگرد خود داشته است (بیشاپ، ۲۱۵). ارتفاع این شهر از سطح دریا ۱'۷۴۰ متر و ۳۰۰ متر پایین‌تر از شهرکرد است. با توجه به کوهستانی بودن این شهر، آب و هوای آن معتدل است (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا).

اردل به طور سنتی یکی از ۳ قلعهٔ بزرگ بختیاری و از لحاظ دفاعی مهم‌ترین آنها به شمار می‌رفته است. این قلعه همچون قلعه‌های همانند خود چهارگوش ساخته شده، و در آن چند سوراخ برای تیراندازی تعبیه شده بود (مکبن روز، ۱۲۷، ۱۳۰). بیشاپ در گزارش خود این قلعه را در حد کاروان سرایی درجه دو به شمار می‌آورد که از دو طبقه و حیاط وسیعی که در اطراف آن شماری اصطبل و انبار قرار داشته، تشکیل شده است (همانجا). دهلیزهایی قسمت بیرونی را به قسمت اندرونی که محل اقامت افراد خانوادهٔ ایلخانی بختیاری بوده، متصل می‌ساخته است. همو، نیز از برجی چهارگوش در انتهای قلعه خبر می‌دهد (همانجا)؛ کرزن در بازدید خود از اردل، خبر داده که برج در معرض ویرانی است (۳۶۲/۲).

اردل به عنوان خان نشین، پیوسته مرکز ییلاقی کوچندگان هفت لنگ بختیاری به شمار آمده است («راهنما...[1]»، 373؛ ویلسن، ۲۴۹؛ گارثویت، ۳۵؛ کرزن، همانجا). اسکندر عکاشه در *تاریخ ایل بختیاری* اردل را به عنوان محل اقامت ایل بیگی (ص ۱۹۶، ۲۱۶) و همچنین ایلخانی (ص ۲۶۵، ۳۰۱) ذکر می‌کند.

اردل در مسیر یکی از ایل‌راههای مهم بختیاری به نام دسپارت (کریمی، ۲۵۱) یا دزپارت و دسبارد (خسروی، ۲۹) قرار گرفته است؛ مسیر این ایل راه از گرمسیر به سردسیر و از مسجد سلیمان تا چغاخور از ایذه، دینه‌راک، سرپل شالو، دهدز، بریدبلند، پل مروارید، هلیساد، دوپولون و اردل می‌گذرد (کریمی، همانجا).

بیشاپ این راه را جادهٔ کاروان رو شوشتر می‌نامد و فاصلهٔ اردل تا اصفهان را حدود ۱۳۷ کمـ و فاصلهٔ آن تا شوشتر را حدود ۳۲۲ کمـ می‌داند (ص ۲۱۴ـ ۲۱۵). قدمت این ایل راه به دورهٔ اشکانی می‌رسد (خسروی، همانجا). در اواخر سدهٔ گذشتهٔ میلادی این راه به جادهٔ لنج (لینچ) معروف شد؛ در واقع در ۱۸۹۸م برادران لینچ با پرداخت وام ۵'۵۰۰ لیره‌ای خود به خوانین منطقه، این راه را تعریض و بازسازی کردند که در ۱۸۹۹م مورد استفاده قرار گرفت (خسروی، ۲۹ـ۳۰). این مسیر به طور سنتی ایل‌راه طوایف راکی، سادات، زراسوند، چهرازی، چهاربری، مشایخ، اورک، عالی‌محمودی، سرقلی، نوروزی، گله‌داران شهرکردی و بلداجی بوده است (همانجا). مسلماً راههای دیگری نیز اردل را به سایر نقاط متصل می‌کرده است. کرزن از وجود راه دیگری از بهبهان به اردل و اصفهان یاد می‌کند و فاصلهٔ آن تا اردل را حدود ۴۲۶ کمـ بر می‌شمارد (۴۸۳/۲؛ اقتداری، ۵۰۲/۳؛ قس: گاوبه، ۲۲۳ـ۲۲۴).

اردل در زمان ناصرالدین شاه دارای ۸۰ خانوار جمعیت بود (اعتماد السلطنه، ۱۹۵۱/۱). باید توجه داشت که به سبب ییلاقی بودن این محل، جمعیت آن در فصول مختلف، متفاوت بوده است. در کتاب *آبادان*...[2]

1. *The Middle East...*   2. *Abadan and...*

که سهواً اردل به عنوان دو محل متفاوت مورد بررسی قرار گرفته، بر اساس دادههای ۱۹۰۵م دهکدهای به شمار آمده که حدود ۴۰۰ (نفر یا خانوار ؟) جمعیت داشته که در ماههای زمستان این جمعیت نقصان مییافته است (ص 58)؛ نیز درجای‌دیگر کتاب‌جمعیت این‌شهر ۱٬۸۰۳ نفر آمده است (ص 57). مطابق آمار نسبتاً دقیق‌تر، اردل در حدود سال ۱۳۲۰ش نزدیک به ۱٬۵۰۰ نفر جمعیت داشته است (*فرهنگ جغرافیایی*، ۱۱) که در ۱۳۶۳ش به حدود ۳ هزار نفر (۶۳۰ خانوار) رسید (*شناسنامه*، ۱۸).

شهر اردل در سرشماری عمومی ۱۳۶۵ش دارای ۷۵۹ خانوار معمولی (۴٬۱۶۴ نفر) و یک خانوار دسته جمعی (۱۶۷ مرد) بود. بر این اساس، نسبت جنسی آن برابر ۱۱۶ مرد در برابر ۱۰۰ زن بوده است (*سرشماری*، ۱۸). مطابق همین دادهها، اردل دارای جمعیتی جوان است، تا جایی که ۵۲٪ از ساکنان آن (۲٬۲۴۹ نفر) کمتر از ۱۵ سال دارند (همانجا). علاوه بر این، تنها ۲۳/۱ درصد از جمعیت ۱۰ ساله به بالا شاغل هستند که این نسبت بیانگر بار تکفل نسبتاً بسیار در میان خانوارهای آن است (همانجا).

از لحاظ فعالیت اقتصادی، شهر اردل وابسته به کشاورزی، گله‌داری و صنایع دستی (گلیم و قالی بافی) است (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا)، تا جایی که ۵۳٪ از شاغلان این شهر در گروه فعالیتهای بخش اول مشغول بوده‌اند (*سرشماری*، همانجا). مطابق دادههای موجود، اردل دارای ۴٬۳۷۵ هکتار زمین زراعی است که حدود ۱۰٪ از آن (۴۴۲ هکتار) به صورت آبی مورد استفاده است (*فرهنگ اقتصادی*...، ۱).

شهر اردل به عنوان یکی از معدود مراکز شهری این منطقهٔ عشایری، در سالهای اخیر بخشی از جمعیت پیرامونی خود را جذب کرده است، تا جایی که در ۱۳۶۵ش حدود ۱۲٪ از جمعیت آن متولد سایر نقاط بوده‌اند (*سرشماری*، همانجا). اردل تنها نقطهٔ شهری شهرستان اردل است که مطابق آخرین سرشماری عمومی (۱۳۷۰ش) ۵٬۳۲۶ نفر جمعیت دارد (*نتایج عمومی*، ۱۰).

چنانکه گفته شد، زیارتگاهی به نام باباشیخ در اردل وجود دارد (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا؛ بیشاپ، ۲۱۵). علاوه بر این به سبب مقبرهٔ امامقلی خان حاج ایلخانی بختیاری، این شهر مورد احترام بختیاریهاست (کریمی، ۲۱۴).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان چهارمحال و بختیاری* (۱۳۷۱ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۲ش؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ اقتداری، احمد، خوزستان و کهگیلویه و ممسنی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ بیشاپ، ایزابلا، «(از کتاب سفر به ایران و کردستان)»، سیری در قلمرو بختیاری و عشایر بومی خوزستان، ترجمهٔ مهراب امیری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۴ش؛ *جمعیت عشایری دهستانها* (کل کشور)، سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خسروی، عبدالعلی، *تاریخ و فرهنگ بختیاری*، اصفهان، ۱۳۷۲ش؛ دوراند، *سفرنامه*، ترجمهٔ علی محمد ساکی، خرم آباد، ۱۳۴۶ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بروجن، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *شناسنامهٔ شهرهای کشور* (۱۳۶۴ش)، استان چهار محال و بختیاری، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۵ش؛ عکاشه، اسکندر، *تاریخ ایل بختیاری*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۶۵ش)، شهرستان بروجن، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، استان چهار محال و بختیاری، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان دهم (اصفهان)، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، ۱۳۳۲ش؛ *فرهنگ روستایی* (۱۳۶۵ش)، استان چهارمحال و بختیاری، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *فرهنگ روستایی*، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۰ش؛ کرزن، جرج ن.، *ایران و قضیهٔ ایران*، ترجمهٔ وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کریمی، اصغر، سفر به دیار بختیاری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ گارثویت، ج. ر.، *تاریخ سیاسی، اجتماعی بختیاری*، ترجمهٔ مهراب امیری، تهران، ۱۳۷۳ش؛ گاوبه، هاینتس، *ارجان و کهگیلویه*، ترجمهٔ سعید فرهودی، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۵۹ش؛ مکبن روز، الیزابت، *بامن به سرزمین بختیاری بیایید*، ترجمهٔ مهراب امیری، تهران، ۱۳۷۳ش؛ *نتایج عمومی آمارگیری* (۱۳۷۰ش)، استان چهارمحال و بختیاری، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نیکزاد امیرحسینی، کریم، *شناخت سرزمین بختیاری*، اصفهان، ۱۳۵۴ش؛ ویلسن، *سفرنامه*، ترجمهٔ حسین سعادت نوری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Abadan and Southwestern Iran, ed. L. W. Adamec, Graz, 1989; *The Middle East Intelligence Handbooks* (Persia), London, 1984; Schwarz, P., *Iran im Mittelalter*, Hildesheim, 1969.

عباس سعیدی

اِرْدِل، منطقه‌ای تاریخی در غرب رومانی که در سده‌های ۱۰ و ۱۱ق/۱۶ و ۱۷م زیر نفوذ و سلطهٔ دولت عثمانی بود. اردل یا اردلستان (نعیما، ۲۹۹/۱؛ اولیاچلبی، ۱۸۱/۱) که به‌صورت اردیل نیز آمده، نامی است که اصل آن از واژهٔ مجاری اردلی گرفته‌شده‌است (IA,IV/293). ریشهٔ واژهٔ مجاری ترکیبی است از دو واژهٔ اِردو[1] و اِلْوِ[2] به معنای «فراسوی جنگل» (همانجا؛ EI^2). در مآخذ لاتینی این نام به صورت تِرا اولتراسیلواس[3] بوده که بعدها به شکل ترانسیلوانیا نوشته شده است (همانجاها).

موقع جغرافیایی: اردل از شمال محدود است به دامنه‌های شرقی رشته کوههای کارپات و ایالت قدیمی مرمروش[4]، از شرق محدود است به ایالت بغدان[5] (بوگدان) مولداوا (مولداوی) و دامنهٔ رشته کوههای کارپات، از جنوب به‌والاشی (والاشیا=اِفلاق)، از غرب به‌مجارستان و از جنوب غربی به دمیرقاپی (دروازهٔ آهنین). کوههای کارپات از ۳ جهت منطقهٔ اردل را در برگرفته‌اند (IA; EI^2; BSE^2, XL,III/118، همانجا). دربارهٔ مساحت اردل اختلاف نظر وجود دارد. برخی مآخذ آن را ۶۲٬۲۰۰ کمـ۲ ذکر کرده‌اند (BSE^2، همانجا)، ولی مأخذی رومانیایی مساحت آن را ۱۰۲ هزار کمـ۲ نوشته است («فرهنگ...[6]»، 1770). در ۱۹۴۱م، جمعیت این استان ۲٬۹۶۶٬۶۴۲ نفر (*آمریکانا*) و در ۱۹۴۸م، ۳٬۴۲۱٬۰۰۰ بوده است (BSE^2، همانجا).

بخش مرکزی و نیز بیشتر اراضی اردل کوهستانی است. بدین سبب آب و هوای آنجا معتدل‌تر از دیگر نواحی رومانی است. میزان بارندگی

---

1. erdö 2. elve 3. Terra ultrasilvas 4. Marmarosh 5. Boghdan 6. *Mic Dicționar*...

سالانه ۶۰۰ تا ۸۰۰ میلی‌متر و در نواحی کوهستانی متجاوز از ۱٬۰۰۰ میلی‌متر است. رودخانه‌های این منطقه به حوضهٔ رود دانوب مربوط است. بزرگ‌ترین رودهای آن عبارتند از اُلتول که به رود دانوب می‌ریزد و رودهای مورشول و سومه‌شول که به رودتیسا می‌پیوندند. بخش غربی این سرزمین از اراضی چرنوزیوم پوشیده شده است. در برخی نواحی، گیاهان استپی می‌روید. دامنهٔ کوهها دارای پوشش گیاهی از درختان بلوط و کاج است. مناطق کوهستانی دارای جنگلهایی از درختان سوزنی برگ، کاج و صنوبر است. دامنهٔ ارتفاعات و نیز دشتها دارای مراتع بسیار غنی است (همانجا). در جنگلهای این سرزمین گرگ، روباه، گربهٔ وحشی، خرگوش، سنجاب و دیگر حیوانات ویژهٔ مناطق جنگلی و کوهستانی وجود دارند. خرس، گراز و گوزن در آنجا چندان زیاد نیست و بزکوهی تنها در ارتفاعات و قله‌های کارپات جنوبی دیده شده است. انواع پرندگان از جمله جغد، کرکس و عقاب در این منطقه بسیار زیاد است. در رودخانه‌های کوهستانی این منطقه، ماهی قزل‌آلا فراوان دیده می‌شود. در حوالی رود دانوب شمار قابل توجهی غاز، قو، مرغابی و غیره زندگی می‌کنند. تابستانها شمار زیادی پلیکان و فلامینگو از افریقا به این منطقه مهاجرت می‌کنند و به حوالی مصب رود دانوب می‌روند. در منطقهٔ سفلای رود دانوب ماهیهای گوناگون فراوان وجود دارند که از آن جمله‌اند ماهیهای خاویار چون استرین، بلوگا، سوروگا و غیره (BSE³, XXII/365).

سابقهٔ تاریخی: قدیم‌ترین ساکنان شناخته شدهٔ این منطقه را متعلق به هزارهٔ ۲ ق‌م دانسته‌اند. از نیمهٔ دوم هزارهٔ نخست ق‌م تا عصر میلادی، تراکها[1] و داکها[2] در این منطقه سکنیٰ داشتند. این اقوام در سده‌های ۴-۲ ق‌م اتحادی قومی تشکیل دادند (IA,IV/295; BSE²,XLIII/118). نخستین آگاهی در این باره از هرودت بر جا مانده است. وی از وجود تراکها و سکاها در اثر خود یاد کرده است (ص 267-266 ,210). در سدهٔ ۳ ق‌م سلتها (کلتها) به این منطقه روی آوردند (BSE³, XXVI/148). در دوران امپراتوری مارکوس ترایانوس (۹۸-۱۱۷م) در سالهای ۱۰۱-۱۰۲ و نیز ۱۰۵-۱۰۶م سپاهیان رومی طی پیکارهایی اراضی داکها را به تصرف درآوردند و آن سرزمین، استان رومی داکیا نام گرفت (همان، XXVI/177؛ *دایرة المعارف فارسی*، ۶۲۵/۱؛ IA، همانجا). حاکمیت رومیان بر داکیا تا ۲۷۱م ادامه داشت.

از سدهٔ ۳م اقوام متعددی پی در پی به سرزمین اردل آمدند و در این منطقه سکنیٰ گزیدند، ولی اقامت آنان چندان دوامی نداشت. در فاصلهٔ سده‌های ۳-۶ م اقوام گت[3]، هون[4]، گپید[5] و آوار در تهاجم خویش به اروپا از اراضی اردل گذشتند. منطقهٔ اردل پس از تصرف و حاکمیت گتها (۲۷۵-۳۷۵م) به دست هونها افتاد. در اواسط سدهٔ ۵م هونها ناگزیر از ترک منطقهٔ اردل شدند. در ۵۶۶م آوارها اردل را تصرف کردند و آن را به صورت بخشی از امپراتوری خود درآوردند (همانجا؛ BSE³; XXVI/148). از سده‌های ۶ و ۷م اقوام اسلاو به این منطقه کوچ کردند و به همراه آوارها با مردم بومی مخلوط شدند (همانجا). پس از اسلاوها، مجارها به این منطقه روی آوردند. اواخر سدهٔ ۹م ولاخها (ولوخها) که رنگ رومی به خود گرفته بودند، در این سرزمین مستقر شدند. از ۲۸۲ق/۸۹۵م رفته‌رفته کوچ قبایل مجار به اردل قوت گرفت (همانجا). در عهد ایشتوان سرزمین اردل تحت حاکمیت این فرمانروای مجار قرار گرفت. وی در اردل کلیساها بنا نهاد و آنجا را به اسقف‌نشین بدل کرد. در سده‌های ۱۱ - ۱۲م اردل زیر سلطهٔ فرمانروایان مجار بود (همان، نیز IA، همانجاها).

اردل ظرف هزار سال شاهد وجود ۳ گروه از مردم، با ۳ فرهنگ متفاوت شد که در کنار یکدیگر می‌زیستند و در عین حال ویژگیهای قومی خود را حفظ کردند (کوس، 109). مجارهای اردل با مجارهای مجارستان تفاوتهایی داشتند. این تفاوتها در صورت ظاهر و نیز تفکر آنان متجلی بود. جلوه‌های فرهنگی آنان نیز همگون نبود (همو، 110). بعدها گروهی از سِکِه‌ها (سِکِلها) و ساکسها (ساکسونها) به این سرزمین کوچ کردند (IA، نیز BSE³، همانجاها). ساکسونها که از مردم حوالی کارپات بودند، در زمان گزای[6] دوم در ۵۳۴ق/۱۱۴۰م ساکن ترانسیلوانیا شدند و با مردم بومی درآمیختند (نمسکورتی، مقدمه، 3). حاکمیت ساکسونها بر اردل را می‌توان از مهم‌ترین رویدادهای این منطقه دانست. در ۶۳۸ق/۱۲۴۱م اردل دستخوش هجوم مغولان و تاتارها شد.

حدود سدهٔ ۱۳م در اردل شهرهایی پدید آمدند و رفته رفته کارگاههای پیشه‌وران تأسیس شد (BSE³، همانجا). نخستین تماس عثمانیان با اردل در نیمهٔ سدهٔ ۸ق/۱۴م و به روزگار سلطان مراد اول صورت گرفت. تا این زمان اردل تابع مجارستان بود. چون استراتیسیمیر (استرتیزیمر) پادشاه بلغار - ویدین توسط دیونیسیوس امیر اردل مورد تهدید قرار گرفت، دولت عثمانی از امیر اردل حمایت کرد (اوزون چارشیلی، II/437). نخستین پیکار عثمانیان با مجارها پس از عبور سپاه عثمانی از ویدین و افلاق و رسیدن به منطقهٔ اردل در ۷۹۳ق/۱۳۹۱م وقوع یافت (EI²) که برخی زمان واقعه را ۷۹۲ق نوشته‌اند (عاشق پاشازاده، ۶۴، ۶۶).

مورخان عثمانی از لشکرکشی دیگری توسط علی‌بیک در عهد سلطان مراد غازی در ۸۴۰ق/۱۴۳۶م یاد کرده‌اند (همو، ۱۲۳-۱۲۴؛ سعدالدین، ۳۶۰/۱). در ۸۴۱ق سپاه عثمانی به همراه ولاد دراکول[7]، بیک (امیر) افلاق به سرزمینهای مجارستان (انکروس = هنگری) و اردل درآمدند (EI²؛ سعدالدین، ۳۶۰/۱-۳۶۱؛ نشری، II/620-626).

در ۸۴۳ق/۱۴۳۹م یانوش هونیاد که ترکان او را بانکو هونیاد می‌نامیدند، از سوی لادیسلاس شاه لهستان و مجارستان به حکمرانی اردل منصوب شد. وی در ۱۴۴۲ و ۱۴۴۳م با مهاجمان ترک به

1. Traces 2. Daces 3. Goti 4. Hunni 5. Gepidae 6. Géza 7. Vlad Dracul

فرماندهی مزیدبیک که در آغاز توفیقی داشت، پیکار کرد و آنها را در هم شکست، دولت عثمانی ناگزیر از امضای پیمان صلح ادرنه ـ سگه‌دین[1] شد (اوزون چارشیلی، I/240-241، حاشیهٔ 2). در زمان سلطان محمد دوم حملهٔ سپاه عثمانی از سرگرفته شد. ابتدا در ۸۷۹ق/۱۴۷۴م و سپس در ۸۸۴ق ترکان با ۴۰ هزار نفر سپاهی و فرماندهی ۱۲ پاشای ترک دست به حمله زدند که حملهٔ اخیر در اردل به شکست انجامید (EI²).

در سده‌های ۱۵ و ۱۶م شورشهای روستاییان در اردل روی داد که عمده‌ترین آنها شورش سالهای ۱۴۳۷ـ۱۴۳۸م و شورش ۱۵۱۴م بود که توسط رؤسای طوایف محلی به ویژه یانوش زاپولیایی (ساپولیایی) که پچوی نام وی را به صورت صپولایی یانوش (۱۰۸/۱) نوشته است، سرکوب شد (BSE³, XXVI/148 ؛ «فرهنگ»، 1770 ؛ EI²). این شخص سرکرده (وُیودا[2]) و فرمانروای اردل بود که در ۱۵۲۶م خود را پادشاه مجارستان خواند (اوزون چارشیلی، II/327-329 ؛ EI²). در ۱۵۴۱م دولت نیمه مستقل اردل زیر سلطهٔ دولت عثمانی پدید آمد (BSE³، همانجا). یانوش زاپولیایی پیش از مرگ موافقت سلطان سلیمان قانونی را برای جانشینی فرزندش یانوش سیگیسموند کسب نمود (EI²). در ۱۵۴۰م یانوش زاپولیایی درگذشت. در این زمان سفیران ملکهٔ الیزابت به استانبول رفتند و خواستار انتخاب یانوش سیگیسموند به عنوان پادشاه مجارستان شدند و از سوی دولت عثمانی نیز به آنان اطمینان داده شد (اوزون چارشیلی، II/337). پچوی نام یانوش سیگیسموند راسیمون یانوش نوشته است (۲۲۸/۱).

در ۱۵۴۱م سرزمینهای مجارستان که در تصرف یانوش زاپولیایی بود، ضمیمهٔ اراضی دولت عثمانی شد و یانوش سیگیسموند خردسال که مادرش نیابت سلطنت او را بر عهده داشت، به اردل، مقر حکمرانی سابق زاپولیایی فرستاده شد تا فرمانروای آن سرزمین باشد (اوزون چارشیلی، II/338-339). فردیناند پادشاه اتریش در ۱۵۵۱م چند بار کوشید تا اراضی مجارستان از جمله اردل را به تصرف آورد. وی ابتدا به اردل لشکر کشید و شهر تمشوار[3] را به تصرف آورد. در ۱۵۵۹م ادارهٔ امور اردل مستقیماً به سیگیسموند ۱۹ ساله واگذار شد (همو، II/442-443). ایشتوان باتوری[4] جانشین یانوش سیگیسموند از ۱۵۷۱ تا ۱۵۷۶م امیر اردل بود (IA, IV/300 ; EI²). پس از وی برادرش، کریستوفر باتوری از ۱۵۷۶ تا ۱۵۸۱م امیر اردل بود. پس از او نیز فرزندش سیگیسموند باتوری با فواصلی ادارهٔ امور اردل را بر عهده داشت. سبب این امر را باید تردید سیگیسموند باتوری در وفاداری نسبت به دربار عثمانی دانست (EI²).

در ۱۰۰۳ق/۱۵۹۴م سیگیسموند امیر اردل که عامل و دست نشاندهٔ دولت عثمانی بود، با امیران افلاق و بغدان متحد شد و سرانجام به تشویق پاپ با امپراتور اتریش قرار اتحاد گذارد. طبق موافقت با دولت اتریش مقرر شد، پس از مرگ سیگیسموند، پسرش جانشین وی شود و هرگاه فرزندی از او بر جا نماند، منطقهٔ اردل ضمیمهٔ خاک اتریش شود و اگر سپاه عثمانی اردل را تصرف کند، امپراتور اتریش در قلمرو خود جایی را برای او در نظر گیرد (اوزون چارشیلی، III(1)/71). سیگیسموند در ۱۵۹۵م سپاه عثمانی را که برای سرکوب او گسیل شده بود، مغلوب کرد، ولی سال بعد در جنگ خاچ اوا[5]، از سپاه عثمانی شکست خورد و قدرت را به عموزاده‌اش کاردینال آندره باتوری که طرفدار دولت عثمانی بود، واگذار کرد (EI² ؛ IA، همانجا). آندره باتوری به دست اتریشیان به قتل رسید و آنان اردل را تصرف کردند (همانجاها).

امیرنشین اردل از ۱۶۶۲ تا ۱۶۹۰م توسط میخال (میکائیل) اپافیایی[6] که از طرف دربار عثمانی منصوب شده بود، اداره شد و بار دیگر سلطهٔ عثمانیان بر این خطه برقرار شد، اما در ۱۶۹۱م طبق پیمان مشهور به دیپلمالئوپولدینوم[7]، وضع اردل به عنوان قلمرو اتریش تثبیت شد (BSE³, XXVI/148; IA, IV/301-305; EI²). در ۱۶۹۸ـ۱۶۹۹م هابسبورگها در کنگرهٔ کارلوویتس[8] موفق شدند حاکمیت خود بر اردل (ترانسیلوانیا) را مورد تأیید مؤسسات بین‌المللی قرار دهند (همانجا). پس از آن دولت عثمانی بارها کوشید تا اردل را به تصرف آورد، ولی تلاش آن دولت ثمری به بار نیاورد و سرانجام در ۱۱۵۲ق/۱۷۳۹م طبق پیمان صلح بلگراد، دولت عثمانی از همهٔ ادعاهای خود دربارهٔ اردل دست برداشت (IA, IV/305; EI²).

از نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۸م روستاییان اردل به سبب فشارهای شدید، سر به شورش برداشتند که عمده‌ترین آنها در ۱۷۸۴ـ۱۷۸۵م بود. در پی آن یوزف دوم امپراتور اتریش فرمانی دربارهٔ رهایی روستاییان از وابستگی به زمین صادر کرد، ولی ۵ سال بعد، آن فرمان لغو شد (BSE³، همانجا)؛ تا اینکه جنبشهای ملی سراسر منطقه را فرا گرفت. با تأسیس امپراتوری اتریش ـ هنگری (مجارستان) در ۱۲۸۳ق/۱۸۶۶م اردل (ترانسیلوانیا) به تابعیت دولت مجارستان درآمد. در ۱۲۹۸ق/۱۸۸۱م حزب ملی رومانی در ترانسیلوانیا تأسیس شد که خواستار خودمختاری این استان در محدودهٔ دولت هابسبورگ بود. در آغاز جنگ جهانی اول، آن سرزمین در اختیار دولت اتریش بود (همانجا؛ شاو، ۵۲۷/۲). پس از سقوط امپراتوری اتریش ـ هنگری، در اول دسامبر ۱۹۱۸، مجلس خلق رومانی به اتحاد ترانسیلوانیا و رومانی رأی داد. در ۱۹۲۰م طبق پیمان تریانون[9]، مجارستان، ترانسیلوانیا و بیشتر نواحی بانات (بنات) را به رومانی واگذارد و ترانسیلوانیا به صورت استانی از رومانی درآمد (همو، ۵۵۹/۲؛ BSE³، همانجا). در ۱۹۴۰م شمال ترانسیلوانیا ضمیمهٔ مجارستان شد، ولی در ۱۹۴۷م طبق پیمان صلح پاریس مرز میان رومانی و مجارستان مشخص، و شمال ترانسیلوانیا به رومانی باز گردانده شد (همانجا).

اقتصاد: اردل منطقهٔ کشاورزی ـ صنعتی بالنسبه پیشرفته‌ای است.

1. Edirne - Segedin 2. Voyevoda 3. Temeshvar 4. Ishtvan (Stephen) Báthory 5. Haç-Ova
6. Michael Apafiy 7. Diploma Leopoldinum 8. Carlowitz 9. Trianon

در محدودهٔ استان، معادن وسیع زغال سنگ وجود دارد که نیمی از نیاز کشور رومانی را تأمین می‌کند. ۷۰٪ سنگ آهن رومانی از این استان است. ترانسیلوانیا دارای معادن فلزات رنگی، گاز طبیعی و سنگ نمک است. صنایع منطقه شامل فلزسازی، ماشین سازی، شیمیایی، صنایع چوب، بافندگی و جز آنهاست. در این استان همچنین نیروگاههای برق و کارخانه‌های صنایع سبک و مواد خوراکی وجود دارد. محصولات کشاورزی ترانسیلوانیا شامل ذرت، گندم، توتون، چغندرقند، سیب زمینی، علیق و کتان است. دامپروری این منطقه پیشرفته بوده، و گوشت گاو و گوسفند و نیز انواع لبنیات از جملهٔ محصولات دامی این استان است (BSE^3, XLIII/118).

مآخذ: اولیاچلبی، محمد، سیاحت‌نامه، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م؛ پچوی، ابراهیم، تاریخ، استانبول، ۱۹۸۰م؛ *دایرةالمعارف فارسی*؛ سعدالدین افندی، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ شاو، استانفوردجی و ازل کورال شاو، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیهٔ جدید*، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ نعیما، مصطفی، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۱ق؛ نیز:

Americana; BSE^2; BSE^3; EI^2; IA; Herodotus, *The History*, tr. G. Rawlinson, New York, 1947; Kós, K., *Transylvania*, Budapest, 1989; *Mic dicționar enciclopedic*, Bucharest, 1986; Nemeskürty, I., introd. *Transylvania* (vide: Kós); Neşri, M., *Kitāb - i Cihan - Nümā*, Ankara, 1987; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982-1983.

عنایت‌الله رضا

اَرْدَلان، طایفه و نیز منطقه‌ای در شمال غرب ایران. اسکندر بیک منشی از اردلان با انتساب اُلکا (سرزمین) و عشیرت (طایفه) یاد کرده است (۸۶۷/۲). اردلان یکی از ۴ طایفهٔ بزرگ منطقه است (سنندجی، ۷۵؛ مستوره، ۵ و حاشیهٔ ۲). این واژه را برخی اِرْدِلان هم نوشته‌اند (BSE^2, II/643) و نیز اردلان را جمع اردل، نام نیای بزرگ این طایفه، دانسته‌اند که به بابا اردل یا فیروز فرزند خسرو و یا بابا اردلان شهرت داشته است (مردوخ کردستانی، ۵۶/۱؛ مستوره، ۷؛ بدلیسی، ۱۱۸).

طایفهٔ اردلان: اردلان به عنوان بزرگ‌ترین طایفهٔ کرد شناخته شده است. در باب نسب این طایفه اختلاف نظر وجود دارد: برخی منشأ قوم کرد از جمله این طایفه را با افسانهٔ ضحاک و عهد او مربوط دانسته و برآنند که نسب بنی اردلان به اردشیر بابکان می‌رسد (مستوره، ۴-۶). نیز نوشته‌اند که اردل نیای بزرگ این طایفه در روزگار عبدالله سفاح با یاری ابو مسلم خراسانی، به فرمانروایی دست یافت (مردوخ کردستانی، همانجا). نام خسرو پدر اردل گاه با نام آسیابانی که گویا یزدگرد سوم پادشاه ساسانی را به قتل رسانیده، خلط شده است (سنندجی، ۷۶). بابا مردوخ روحانی (۲۳۱/۳)، بابا اردل یا بابا اردلان را با نام قباد اردل معرفی کرده است. برخی مورخان برآنند که این قباد، فیروز نام داشته که پس از کشته شدن پدر، نام قباد بر خود نهاده است (مردوخ کردستانی، ۹۰/۲-۹۱). شرف الدین بدلیسی حکام اردلان را از نوادگان احمد بن مروان دانسته است (ص ۱۱۷). گمان می‌رود این شخص همان نصرالدوله احمد مروانی (۴۰۲-۴۵۳ق/۱۰۱۲-۱۰۶۱م) حاکم جزیره و ناحیهٔ میافارقین بوده باشد (مردوخ روحانی، همانجا). برخی بر این باورند که سران طایفهٔ اردلان از اعقاب مستقیم صلاح‌الدین ایوبی بوده‌اند (نیکیتین، ۳۶۰). حکام و شخصیتهای برجستهٔ طایفهٔ اردلان اینانند: کلول بیک، خضربیک اول (۶۲۹-۶۶۳ق/۱۲۳۲-۱۲۶۵م)، الیاس پسر خضر بیک اول (د ۷۱۰ق/۱۳۱۰م)، خضر پسر الیاس، حسن پسر خضر، بابلو (بالول) فرزند حسن، منذر فرزند بابلو، مأمون بیک، بیکه بیک، مأمون بیک دوم، سرخاب بیک، سلطان علی بیک، بساط بیک، تیمورخان و هَلو خان (بدلیسی، ۱۱۷-۱۲۵؛ نک: مردوخ کردستانی، ۹۱/۲-۹۲). پس از هلوخان، خان احمد خان حاکم اردلان شده که در روزگار شاه عباس و شاه صفی می‌زیسته، و اسکندربیک منشی (۱۰۷/۲) او را بیگلربیگ شهرزور نامیده است. مستوره تاریخ آغاز حکمرانی وی را ۱۰۲۵ق آورده است (ص ۳۶).

در بهار ۱۰۳۸ق/۱۶۲۹م خسرو پاشا سردار عثمانی عازم جنگ با ایران شد. ابتدا وی در شهرزور استقرار یافت و قصد تصرف قلمرو خان احمد خان کرد، ولی تلاش او به شکست انجامید. خان احمد خان نخست شهرزور را در ۱۶۳۰م به تصرف آورد. سپس به موصل دست یافت و تا بغداد پیش تاخت (اوزون چارشیلی، ۳(۱)/۲۲۲-۲۲۴؛ وقایع نگار ۱۳۲-۱۳۳). پس از خان احمد خان، والیان دیگر اردلان بدین قرار بودند: سلیمان‌خان، کلبعلی‌خان، خان‌احمدخان ثانی، خسروخان، محمدخان، عباسقلی خان، علیقلی خان، سبحان‌وردی خان، مصطفیٰ خان، احمدخان سوم، حسنعلی خان، خسروخان بزرگ، لطفعلی خان، حسنعلی خان، امان الله خان والی، خسرو خان سوم، رضاقلی خان، امان الله خان دوم و نجفقلی خان (نک: مستوره ۴۹-۵۴، جم؛ مردوخ کردستانی، ۱۰۸/۲-۱۷۸؛ سنندجی، ۱۲۱-۲۷۴).

سنندجی تاریخ حکومت طایفهٔ اردلان را به ۳ دوره بخش کرده است: دورهٔ اول از ۵۹۴ تا ۹۹۶ق/۱۱۹۸-۱۵۸۸م، دورهٔ دوم از ۹۹۶ تا ۱۲۱۴ق/۱۵۸۸-۱۷۹۹م و دورهٔ سوم عهد آخرین حکمرانان بنی اردلان از ۱۲۱۴ تا ۱۲۸۴ق/۱۷۹۹-۱۸۶۷م. آخرین حکمران طایفهٔ اردلان امان‌الله خان دوم بود که از ۱۲۶۵ق/۱۸۴۹م حکمرانی داشت (همو، ۹۰-۱۰۲، ۱۸۳، ۲۴۴). وی در اواسط شعبان ۱۲۷۶ق/ مارس ۱۸۶۰م معزول، و به‌تهران‌احضار شد. از ۱۲۷۶ تا ۱۲۷۷ق نجفقلی‌خان اردلان به جای او نشست، ولی او نیز در همین سال معزول شد و امان الله خان مجدداً به حکومت منطقهٔ اردلان منصوب شد و در ۱۲۸۶ق/۱۸۶۷م درگذشت (همو، ۲۶۵، ۲۷۲). با مرگ امان الله خان، حکومت طایفهٔ اردلان پایان پذیرفت و ناصرالدین شاه قاجار، فرهاد میرزای معتمد الدوله را به حکومت کردستان منصوب کرد (وقایع نگار، ۲۰۴). دیگر سران طایفهٔ اردلان که پس از امان الله خان دوم از آنان یاد شده است، همانند اسلاف خود مقام حکومت رسمی منطقه را نداشتند.

مردوخ کردستانی (۵۶/۱) معتقد است که اردلانها ابتدا در شهرزور حکومت داشتند، ولی بعدها سنه (سنندج) را متصرف شدند.

بدلیسی (ص ۱۱۸) این ناحیه را «شهره زول» نامیده و بر آن است که بعدها به شهرزور شهرت یافته است. حمدالله مستوفی (ص ۱۰۷) با تکیه به *صور الاقالیم* می‌نویسد: «شهرزور بدان گویند که پیوسته حکامش اکراد بوده‌اند و هر که را زور بیشتر بوده، حاکم می‌شد». بدلیسی (همانجا) زمان مهاجرت طایفهٔ اردلان به شهرزور را در اواخر دولت چنگیزیان نوشته است. سنندجی معتقد است که طایفهٔ اردلان پیش از ۵۶۴ق/۱۱۶۹م در نواحی موصل و دیار بکر حکومت داشتند و پس از آن بود که به شهرزور رفتند (ص ۹۰). همو می‌نویسد که طایفهٔ اردلان از بدو حکمرانی تا زمان انقراض در ۴ نقطه فرمانروایی داشته‌اند: اول، قلعهٔ ظلم در ناحیهٔ موصل، دیار بکر، تاج‌رود و شهرزور؛ دوم، قلعهٔ پلنگان که نخست مقر امیران کلهر بود و بعدها به تصرف حکام اردلان درآمد؛ سوم، قلعهٔ حسن آباد در یک فرسنگی سنندج. گویا افراد این طایفه از دژهای ظلم و پلنگان به قلعهٔ حسن آباد نقل مکان کرده‌اند؛ چهارم، منطقهٔ سنه که از ۱۰۴۶ق/۱۶۳۶م این منطقه را مقر اقامت خود قرار دادند (ص ۸۲).

طایفهٔ اردلان گاه تابع دولت ایران و گاه تابع دولت عثمانی بود و گاهی نیز با استقلال حکومت می‌کرد (مردوخ کردستانی، ۱/۷۶-۷۷). در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م طوایف مکری و اردلان خودمختاری خویش را از دست دادند و به تابعیت حکومت مرکزی ایران درآمدند (ادموندز، ۱۳-۱۴). موالی اردلان و به دیگر سخن خانوادهٔ قاضیان و مشایخ اسلام سنه دژ، از ملاحسین بزرگ، پدر ملاعبداللطیف قاضی، آغاز شده که ظاهراً در سدهٔ ۱۱ق/۱۷م می‌زیسته است (مردوخ کردستانی، ۲/۲۶). خانهای اردلان از سوی شاهان ایران، ولایت اردلان را داشتند (نیکیتین، ۳۶۱). بدلیسی (ص ۱۱۷) در شرح مربوط به بزرگان کرد که دعوی سلطنت نداشتند، ولی گاه به نام خود خطبه خوانده، و سکه زده‌اند، از حاکمان اردلان یاد کرده است. از روزگار صفویان و افشاریه گروههایی از مردم کرد از جمله گروهی از افراد طایفهٔ اردلان به خراسان کوچ داده شدند. توحدی (۲/۴۵۱) شمار افراد طایفهٔ اردلان در قلعهٔ سیرزاد کلات را ۴۰ خانوار نوشته است. احتمالاً اردلانهای کلات پس از مرگ نادرشاه به سرزمینهای غربی ایران باز گشته‌اند (همو، ۲/۲۲۶). اردلانها مسلمان و شافعی مذهبند (بدیعی، ۱/۹۲؛ ریاحی، ۲۳۲).

منطقهٔ اردلان: اردلان سرزمینی است که از شمال به جنوب ۲۰۰ کم طول دارد و در میان بخشهای صائین قلعه (شاهین دژ) در شمال، سلیمانیه و کرکوک در مغرب، درهٔ دیاله در جنوب، و گروس و همدان در مشرق واقع شده است (نیکیتین، ۹۷). این سرزمین در جهت مرز عراق و ایران از کوههای قره داغ و ناحیهٔ شهرزور که آن را همان کردستان ایران در عصر حاضر می‌دانند، کشیده شده است (دژه، ۷۳). در ایران نام کردستان رسماً به همهٔ مناطق کردنشین اطلاق نمی‌شود، بلکه تنها به استانی اطلاق می‌شود که منطبق با اردلان قدیم است (نک: ادموندز، ۱۴). شمیم (ص ۲۴) ناحیهٔ اردلان را قسمت شرق و جنوب شرقی کردستان سنه ذکر کرده است. در عهد نادر شاه از سنه (سینه) و اردلان به عنوان دو ناحیه یاد شده که نام آنها در کنار یکدیگر آمده است (مروی، ۱/۱۳۴، ۲۱۵، ۲/۴۶۰).

ایالت اردلان در وقت آبادی شامل ۲ هزار قریه و چهار پنج قصبه بود و به سنجاق (ولایت) مرزی عشیرهٔ بابان از ایالت شهرزور پیوسته بود (ریاحی، ۲۳۲)، ولی در آغاز تشکیل دولت عثمانی، شهرزور تابع امیران اردلان بود (عزاوی، ۴/۶۰). نیمهٔ شمال شرقی اردلان شامل بلندیهای ایلاق (بیجار) به ارتفاع ۱٬۵۰۰ تا ۲٬۰۰۰ متر است (BSE^2, II/643). اردلان جز در جهت شمال شرقی که رود قزل اوزن از آن می‌گذرد، با کوههای بلند احاطه شده است (نیکیتین، همانجا). عمده‌ترین رودهای این منطقه قزل‌اوزن و دیاله است (BSE^2، همانجا). اردلان را می‌توان به دو منطقه بخش کرد: منطقهٔ نخست در شمال و شمال شرق که فلات رسوبی وسیعی است و رود قزل اوزن از آن می‌گذرد. این منطقه دارای هوایی خشک و بری است (همانجا؛ نیکیتین، ۹۸). منطقهٔ دوم یا منطقهٔ جنوب و جنوب غرب کوهستانی و دارای رطوبت بیشتری است (همانجاها). اختلاف درجهٔ حرارت منطقهٔ اردلان به اندازه‌ای است که گاه از ۳۲°+ تا ۲۳°- سانتیگراد در نوسان است (شمیم، ۲۴؛ نیکیتین، ۱۰۱). زمستانهای اردلان بسیار سرد است، به گونه‌ای که ریزش برف در آنجا به مدت ۴ ماه در سال ادامه دارد و بلندی آن در سطح زمین گاه به دو گز می‌رسد. در دشتها و نقاط پست‌تر، برف تا نیمه‌های بهار بر زمین می‌ماند (همو، ۱۰۰-۱۰۱). آبهای منطقه بیشتر با رود قزل اوزن شکل می‌گیرد. شعبه‌های مسیر علیای این رود عبارتند از: سارال و هوباتو از یک سو و خورخوره و قره توره از سوی دیگر. این رودها پس از پیوستن به یکدیگر، رود قزل اوزن را شکل می‌دهند. رودخانه‌های سقز (شعبهٔ جغتو) و بانه (شعبهٔ زاب کوچک) هر دو از کوه تلخان واقع در اردلان سرچشمه می‌گیرند. رود بزرگ دیگر این منطقه (دیاله) که با نامهای گاو رود یا سیروان رود نیز شناخته شده است، از کوه شریش خان واقع در مغرب الوند نزدیک اسد آباد سرچشمه می‌گیرد و با پیچ و خمهای بسیار به سرزمین عراق می‌رسد. شعبه‌های سمت راست این رود، همه از کوههای اردلان سرازیر می‌شوند (همو، ۹۹).

جنگلهای این منطقه در دامنهٔ کوههای غربی، بیشتر شامل درختان بلوط همراه با درختان ارژ (نوعی صنوبر)، غار (برگ بو) و جز آن است. دشتهای منطقه دارای چراگاههای متعددی است (BSE^2، همانجا). در این منطقه گندم، جو، دانه‌های روغنی و توتون کشت می‌شود. در سنندج، بانه و دیگر شهرها و نواحی اردلان فرش بافی، گلیم بافی، جاجیم بافی و موج بافی از کارهای دستی رایج است (همانجا، بدیعی، ۱/۹۲).

از مشاهیر منطقهٔ اردلان می‌توان میرزا عبدالمجید، متخلص به مجید سنندجی، افسر سنندجی، اسیر سنندجی فرزند نجفقلی خان، حسرت سنندجی، مردوخی سنندجی، خواجه صادق اردلانی، شیخ عبدالمؤمن

سنندجی اول و دوم، و ماه شرف کردستانی (مستوره) مؤلف *تاریخ اردلان* را نام برد (نک: مردوخ روحانی، ۲۳۱، ۲۷۱، ۳۲۳، ۳۵۴، ۳۶۰، ۳۶۳، ۳۶۷).

مآخذ: ادموندز، سیسیل جی، *کردها، ترکها، عربها*، ترجمهٔ ابراهیم یونسی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ اسکندربیک منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، *تاریخ عثمانی*، ترجمهٔ وهاب ولی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ بدلیسی، شرف الدین، *شرفنامه، تاریخ مفصل کردستان*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ بدیعی، ربیع، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ توحدی (اوغازی)، کلیم الله، *حرکت تاریخی کرد به خراسان*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ دزه، محمود، *القضیة الکردیة*، بیروت، ۱۹۶۶م؛ رباحی، محمد امین، *سفارت نامه‌های ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سنندجی، شکرالله، *تحفهٔ ناصری در تاریخ و جغرافیای کردستان*، به کوشش حشمت‌الله طیبی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ شمیم، علی اصغر، *کردستان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ عزاوی، عباس، *تاریخ العراق*، بغداد، ۱۳۶۹ق/۱۹۴۹م؛ مردوخ روحانی، بابا، *تاریخ مشاهیر کرد*، تهران؛ ۱۳۶۴ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، *تاریخ مردوخ، تاریخ کرد و کردستان*، تهران، چاپخانهٔ ارتش؛ مروی، محمد کاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مستوره، ماه شرف، *تاریخ اردلان*، به کوشش ناصر آزادپور، کرمانشاه، ۱۳۳۲ش؛ نیکیتین، واسیلی، *کرد و کردستان*، ترجمهٔ محمد قاضی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ وقایع نگار کردستانی، علی اکبر، *حدیقهٔ ناصریه در جغرافیا و تاریخ کردستان*، به‌کوشش محمدرئوف‌توکلی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نیز: BSE².

عنایت‌الله رضا

اُرْدُن، رودی در آسیای غربی که با وجود کوتاهی و کم آبی، به علل تاریخی از جمله رودهای مشهور جهان است. اهمیت امروزی این رود در آن است که بخشهایی از آن مرز میان کشورهای اردن، فلسطین و سوریه را تشکیل می‌دهد و فعالیت کشاورزی آن مناطق به این رود بستگی دارد (کلیر...، XIII/636). رود اردن نزد پیروان ادیان یهود، مسیحی و اسلام به طور یکسان از حرمت خاصی برخوردار است (*بریتانیکا*، X/275).

نام‌گذاری: ریشهٔ نام اردن مبهم است. برخی آن را برگرفته از نام رودی در جزیرهٔ کرت می‌دانند (EI¹). عده‌ای آن را از واژهٔ عبری «یوردان» به معنای پایین رونده دانسته‌اند که ترکیبی است از دو واژهٔ «یور» به معنای نهر و «دان» به معنای سریع (گلوک، 26؛ *بستانی*، ۲۵۱/۹). برخی نیز آن را از ریشهٔ عربی ورد (به آب رسید، یا به آب نزدیک شد) دانسته‌اند که این تشخیص با واژهٔ الشریعه (آبشخور) که از سوی عربها براین رود اطلاق می‌شود، هماهنگی دارد (گلوک، همانجا). در متون یونانی این رود اولون[1] نامیده شده است (نک: *بریتانیکا*، همانجا). در کتاب مقدس ۱۶۰ بار به نام اردن اشاره شده است (*بستانی*، ۲۵۴/۹). در زمان جنگهای صلیبی به «الشریعة الکبیرة» اشتهار داشته است که هنوز هم اعراب بدوی آن را بیشتر به همین نام می‌خوانند (*دائرة المعارف الاسلامیة*).

محیط طبیعی درهٔ اردن:

زمین شناسی: درهٔ اردن از جمله دره‌هایی است که بر اثر فرورفتگی سطح زمین بین دو گسل موازی، به وجود آمده که در عرف زمین‌شناسی از آنها به درهٔ کافتی[2] تعبیر می‌شود. درهٔ اردن خود بخش نهایی و شمالی درهٔ کافتی معروف و بزرگ شرق افریقاست که بعد از اردن از طریق خلیج عقبه و دریای احمر و تمام دریاچه‌های افریقای شرقی به اقیانوس هند منتهی می‌شود (*بریتانیکا*، همانجا). درهٔ اردن در اواخر دورهٔ پلیستوسن[3] یا در حدود ۱۲ تا ۱۵ هزار سال پیش از این به صورت امروزی درآمده، و تا آن تاریخ دریاچهٔ وسیعی بوده است (گلوک، 21-20). دریاچهٔ مزبور تمام درهٔ فعلی را در بر داشته است. این دریاچه ۳۰۰ کم طول داشته، و سطح آن ۲۰۰ متر بالاتر از سطح فعلی بحرالمیت بوده است (بومنت، 32-31). در آن زمان این دریاچهٔ بزرگ به دو قسمت تقسیم شده، و در نتیجه دریاچهٔ فعلی طبریه در شمال و بحرالمیت در جنوب را پدید آورده است. رود اردن در میان این دو دریاچه جریان پیدا کرده، و مسیر خود را در رسوبات باقی مانده از دریاچهٔ بزرگ در بستری که عرض آن از ۴۰۰ تا ۳۰۵۰ متر و عمق آن از ۱۵ تا ۶۰ متر تفاوت می‌کند، حفر کرده است.

به دنبال خشکیدن تدریجی دریاچهٔ بزرگ و در نتیجهٔ عمل رود اردن در رسوبات نرم این دریاچه، پادگانه (تراس)های چندی به وجود آمده که چشم‌اندازهای فعلی درهٔ اردن را تشکیل می‌دهد. به طور کلی ۳ پادگانهٔ عمده تشخیص داده شده که بلندترین آنها حدود ۲۰۰ متر بالاتر از سطح رودخانه قرار دارد (*بریتانیکا*، همانجا). پایین‌ترین این پادگانه‌ها از رسوبات مارلی و گچی دریاچهٔ بزرگ تشکیل شده که بخشهایی از آن به هنگام طغیان رود اردن، زیرآبهای رودخانه قرار می‌گیرد. رود اردن بستر پیچ در پیچ خود را تا عمق زیادی در این رسوبات کاویده است (گلوک، 20). ضخامت این رسوبات در شمال به ۵۰ و در جنوب تا ۱۵۰ متر می‌رسد و به علت جریان سریع رود اردن و بار زیادی که این رود از مواد فرسوده همراه دارد، اغلب در حواشی آن، تپه‌های ماسه‌ای ایجاد می‌شود که خود پیچ و خم دار بودن مسیر رودخانه را تشدید می‌کند (*جودائیکا*، X/193). رود بر اثر پیچ و خمهای متعدد، حدود ۱۰۰ کم فاصلهٔ مستقیم بین دو دریاچهٔ جلیله و بحرالمیت را در مسیری به طول حدود ۲۰۰ کم طی می‌کند. این پیچ و خمها همچنین موجب شده است که دریاچه‌های متعددی از نوع شاخ گاوی[4] در طول مسیر رود پدیدار گردد (همانجا).

سراسر درهٔ اردن بین دو بدنهٔ دیوار مانند قرار گرفته که بدنهٔ شرقی آن را لبهٔ غربی فلات بزرگ عربستان و بدنهٔ غربی را مرتفعات طبریه، سامره و یهودیه به وجود آورده است. در همین بدنه‌هاست که برون زدگیهای رنگارنگ، به صورت لایه‌های منظم بازالت و مواد دیگر آتشفشانی سیاه رنگ و سنگهای گچی و آهکی، مراحل تکوین طبقات زمین شناسی دره را روشن می‌سازد. بدنه‌های رود اردن در طول زمان بارها بر اثر زمین لرزه و عوامل دیگر ریزش کرده است. از جمله در سالهای ۱۲۶۷، ۱۹۰۶ و ۱۹۲۷م ریزش بدنه‌ها جریان آب رودخانه را موقتاً قطع کرد و بستر خشک آن را نمایان ساخت. داستان عبور قوم

1. Aulon 2. rift-valley 3. Pleistocene 4. oxbow

بنی‌اسرائیل به رهبری یوشع از رود اردن که در *تورات* آمده، ممکن است به یکی از موارد مشابه مربوط باشد (*کلیر*، XIII/637).

در چنین شرایط زمین‌شناسی است که رود اردن با سرعتی کم نظیر جریان دارد و با سقوط بیشتر از ۱ که در یک فاصلهٔ مستقیم ۲۳۲ کیلومتری (نک: بخش شرایط جغرافیایی)، عمق بستر خود را تا آنچنان سطحی کاویده است که در هیچ جای دیگر زمین دیده نمی‌شود. اهمیت طبیعی رود اردن در این است که پایین‌ترین نقطهٔ پوستهٔ زمین را نسبت به سطح دریاهای آزاد که مبنای اندازه‌گیری پستی و بلندیهای زمین است، در بردارد و آن کف بحرالمیت است که حدود ۸۰۰ متر پایین‌تر از سطح دریای مدیترانه قرار گرفته است، در حالی که سطح این دریاچه را ۳۹۰ متر پایین‌تر از سطح دریا دانسته‌اند (بومنت، 436). این اختلاف سطح ۴۰۲ متر نیز ذکر شده است (نک: *الموسوعة*...، ۱/۱۶۴).

شرایط جغرافیایی اردن: رود اردن از ناحیه‌ای که در حدود تقاطع خط ۳۴ درجهٔ عرض شمالی و ۳۶ درجهٔ طول شرقی قرار دارد، سرچشمه گرفته و تا حدود ۳۱ درجه و ۴۵ دقیقهٔ عرض جنوبی که به بحرالمیت می‌ریزد، به موازات و در فاصلهٔ کوتاهی از شرق نصف النهار ۳۵ درجه و ۳۰ دقیقه به سمت جنوب جریان دارد (نک: «نقشهٔ خطوط...[1]»). سرچشمه‌های اصلی رود اردن در دامنهٔ کوههای حرمون در جنوب لبنان و جنوب غربی سوریه که ارتفاع قلل آن تا ۳ هزار متر از سطح دریا می‌رسد، قرار دارد و در نتیجه سرزمینهای جنوب لبنان و جنوب غربی سوریه و شمال فلسطین را باید جزو حوضهٔ سرچشمه‌های اردن دانست (هلد، 44). سرچشمه‌های اصلی رود اردن شامل رودخانه‌های حاصبانی، بانیاس و دان است که این ۳ در نزدیکی بانیاس به هم پیوسته، رود اردن را تشکیل می‌دهند. این رود پس از طی حدود ۴۰ کم (طول حاصبانی) و جریان به سمت جنوب به باتلاقها و سپس دریاچهٔ حوله که اولین دریاچه در مسیر آن است، می‌ریزد (موعد، ۳۶-۳۷؛ «نقشهٔ خطوط»). دریاچهٔ حوله را بحیرهٔ قدس (انصاری، ۱۰۷) و بحر بانیاس (*بستانی*، ۹/۲۵۲) نیز نامیده‌اند. وسعت حوضهٔ این دریاچه حدود ۱۱۲ کم۲ است، ولی طول آن از ۶ و عرض آن از ۵ کم تجاوز نمی‌کند («راهنما...[2]»، 30) و ارتفاع آن ۷۰ متر از سطح دریا بالاتر است (همان، 21). در عبور از دریاچهٔ حوله و باتلاقهای شمالی آن، رود اردن در دو مسیر موازی (مسیر غربی به طول ۱۹/۵ و مسیر شرقی به طول ۱۶ کم) که یک کانال عرضی آنها را به هم می‌پیوندد، جریان دارد. بلندیهای جولان که از اهمیت سوق الجیشی ویژه‌ای برخوردار است، در مشرق همین قسمت از درهٔ اردن واقع است (نک: *جودائیکا*، X/191-192). پیش از ورود به دریاچهٔ طبریه، رود اردن در طول حدود ۴۰ کم مرز میان سوریه و فلسطین را تشکیل می‌دهد (*کلیر*، XIII/636).

بعد از دریاچهٔ حوله دو شاخهٔ رود اردن به هم پیوسته، و در بستر عمیقی به طول ۱۶ کم به سمت جنوب جریان می‌یابد و به دریاچهٔ طبریه می‌ریزد که در ۲۱۲ متری زیر سطح دریا قرار دارد (*جودائیکا*، X/192). در این فاصله رود اردن پس از عبور از خط هم سطح دریا در ۱۲ کیلومتری شمال طبریه، حدود ۲۹۰ متر سقوط می‌کند و در نتیجه با سرعتی بسیار و شیبی برابر با ۱۸ متر در کیلومتر یا کمی کمتر از ۲٪ جریان دارد.

دریاچهٔ طبریه از دریاچهٔ حوله مهم‌تر، بزرگ‌تر و عمیق‌تر است. طول این دریاچه ۲۱ و عرض آن ۱۲ کم و عمق متوسط آن ۲۳۰ متر است که سطح آن ممکن است به اقتضای فصل حدود یک متر از این رقم بالاتر یا پایین‌تر بیفتد («راهنما»، 30). بعد از دریاچهٔ طبریه رود اردن با شیب تند و سرعت بسیاری به سمت جنوب جریان پیدا می‌کند و در حدود ۱۰۰ کم فاصلهٔ مستقیم بین این دریاچه و بحرالمیت را در مسیری آنچنان پر پیچ و خم طی می‌کند که طول آن به بیشتر از دو برابر فاصلهٔ مستقیم افزایش می‌یابد. شیب تند رود اردن از پدیده‌هایی است که در دیگر رودهای جهان کمتر همانند دارد و اگر تمام طول رود را در نظر بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که فاصلهٔ مستقیم بین سرچشمه‌های اصلی آن در دامنه‌های حرمون تا وادی بسیار گرم اریحا که در ناحیهٔ مصبی و پیش از ورود آن به بحرالمیت قرار دارد، ۲۳۲ کم است (هاکس، ۳۴) که در این فاصله آبهای رود اردن از ۵۲۲ متر بالاتر از سطح دریا تا حدود ۴۰۰ متر زیر سطح دریا که ارتفاع سطح بحرالمیت است، سقوط می‌کند (*الموسوعة*، همانجا). به عبارت دیگر این رود با شیب تندی حدود ۴ متر در کیلومتر (به طور متوسط) جریان دارد.

درهٔ اردن با اینکه از نظر زمین‌شناسی یک واحد مشخص در نظر گرفته می‌شود، از دیدگاه جغرافیایی به ۳ قسمت متمایز تقسیم می‌شود، به این ترتیب:

۱. قسمت علیا یا حوضهٔ سرچشمه‌ای و دریاچهٔ حوله که حدود یک سوم دره را اشغال کرده، و در گذشته سرزمینی باتلاقی پوشیده از نیزارهای پاپیروس و ناحیه‌ای مالاریاخیز بوده، ولی امروزه سرزمینی پر نعمت و حاصلخیز شده است. در این قسمت بجز بخش کوچکی از باتلاقها که برای حفظ حیات وحش محفوظ اعلام شده، بقیهٔ باتلاقها را با زهکشی به اراضی زراعتی مبدل ساخته‌اند.

۲. قسمت وسطیٰ که به نام عمومی غور نامیده شده است و در جنوب دریاچهٔ حوله در حدود ۱۰۰ کم از درهٔ اردن را در بر می‌گیرد. این بخش از تپه‌های بازالتی (آتشفشانی) تشکیل شده است که رود اردن تنگهٔ عمیقی در آن حفر کرده، و پس از عبور از مسیر پر پیچ و خم به دریاچهٔ طبریه می‌ریزد. در این قسمت عرض درهٔ اردن به حدود ۱۴ کم تقلیل می‌یابد که تقریباً برابر عرض دریاچهٔ طبریه است، چنانکه در دو طرف دریاچه فقط فضایی کافی برای دو جاده باقی مانده است («راهنما»، 22-23).

۳. قسمت سفلیٰ یعنی فاصلهٔ بین دریاچهٔ طبریه و بحرالمیت که در ابتدای آن عرض دره از ۵ تا ۶ کم تجاوز نمی‌کند، ولی به فاصلهٔ کمی به دو

---

1. *Israel, Map of...* 2. *The Middle East...*

برابر این مقدار افزایش می‌یابد؛ اما در جنوب وادی ملیح که در انتهای جنوبی غور واقع است، تپه‌ها به همدیگر نزدیک شده، کم عرض‌ترین بخش درهٔ اردن را به وجود می‌آورند. پس از آن مجدداً پهنای دره به همان ۵ تا ۶ کم می‌رسد، ولی در مشرق رأس ام الخروبه، مخصوصاً در ساحل راست، یعنی قسمت غربی دوباره افزایش می‌یابد، تا جایی که در مصب رود اردن و شمال بحرالمیت به ۱۴ کم می‌رسد و در همین جاست که جلگهٔ تاریخی و حاصل خیز اریحا قرار دارد (همانجا). رود اردن در ورود به بحرالمیت دلتایی به مساحت ۵ کم۲ ایجاد می‌کند. در اینجا رودخانه به دو شاخهٔ اصلی تقسیم می‌شود که بین آنها و پیش از پیوستن به آبهای صاف و نیلگون دریاچهٔ باتلاقی به طول ۳/۵ و عرض ۱/۵ کم پدید می‌آید. از آن پس آبهای گل آلود اردن به بحرالمیت ریخته، به صورت بادبزنی به شعاع چند کیلومتر روی آبهای سنگین از املاح دریاچه پیش می‌رود و پیش از اینکه با آبهای دریاچه یکی شود، خطوط پیشروی و اختلاف رنگ موجود بین آبهای رودخانه و دریاچه تا ۵۰ کم در داخل دریاچه کاملاً مشهود است (*جودائیکا*، X/194).

آب و هوا و پوشش گیاهی طبیعی و حیات حیوانی رود اردن: از نظر اقلیمی درهٔ اردن مانند بسیاری از نواحی مجاور منطقه دارای آب و هوای مدیترانه‌ای است که از مختصات آن زمستانهای کوتاه و معتدل با باران کم و تابستانهای طولانی و خشک است. با اینکه فلاتهای مشرف بر درهٔ اردن باران نسبتاً زیادی دریافت می‌کنند، باران سالانهٔ درهٔ اردن ناچیز است و از حدود ۱۰ سانتی‌متر در نواحی جنوبی و اطراف بحرالمیت تا ۴۰ سانتی‌متر در دریاچهٔ طبریه و ۶۰ سانتی‌متر در حوله تفاوت می‌کند، در حالی که کوهستانهای سرچشمهٔ رود اردن تا یک متر در سال باران دریافت می‌کنند (کلاوسون، 208). در درهٔ اردن زمستانها خیلی ملایم و معتدل است و مخصوصاً در بخشهای جنوبی متوسط گرمای سردترین ماه یعنی دی ماه (ژانویه) در ناحیهٔ حوله ۱۱ درجه است و در اریحا که در جنوب دره قرار دارد، از ۱۴ درجهٔ سانتی‌گراد پایین‌تر نیست، اما تابستانهای درهٔ اردن بسیار گرم و طاقت فرساست، تا حدی که متوسط گرمای مرداد ماه (ژوئیه) در نواحی حوله در شمال ۲۷ درجه‌و در اطراف‌اریحادر جنوب۳۲درجهٔسانتی‌گراداست(*بریتانیکا*) و برخی بر آنند که اریحا در بخش جنوبی درهٔ اردن گرم‌ترین نقطهٔ جهان است (هاکس، ۳۳).

در زمانهای گذشته پادگانه‌های درهٔ اردن از جمله سرزمینهای خشک و بی‌آب و علف محسوب می‌شد و پوشش گیاهی طبیعی این منطقه منحصر به نیزارهای انبوه پاپیروس، زنبق و دیگر گیاهان آبی در اطراف حوله و حواشی پست رود اردن بود که در مواقع سیلابی زیرآب قرار می‌گرفت، ولی از ۱۹۵۰م به بعد که طرحهای مفصل آبیاری و کشاورزی در سراسر دره اجرا شده، چشم‌انداز جغرافیایی تفاوت فاحشی از نظر فراوانی مزارع سبز و باغهای میوه مخصوصاً مرکبات و موز و امثال آن پیدا کرده است. در بیشه‌ها و جنگلهای حاشیهٔ رود اردن حیواناتی مانند شغال، روباه، خوک وحشی و پرندگانی مانند انواع حواصیل، مرغ ماهی‌خوار و چلچلهٔ آبی فراوان وجود دارند که امروزه بیشتر در بخشهای حفاظت شده زاد و ولد می‌کنند. در رودخانه‌های سرچشمه‌ای و در شاخه‌های دور از رود اصلی و شعب اردن انواع ماهی دیده می‌شود، ولی در رودخانهٔ اصلی پس از خروج از طبریه، به علت آلودگی شدید ناشی از فراوانی املاح از شمار ماهیها کاسته می‌شود، تا جایی که در بحرالمیت به همان علت هیچ موجود زنده‌ای دیده نمی‌شود.

هیدروگرافی رود اردن: وسعت حوضهٔ رود اردن ۱۶'۳۳۵ کم۲ است کـه ۱۳'۶۰۰ کم۲ آن در جنوب طبریه واقع است. از این رقم ۱۱'۶۰۰ کم۲ در سمت مشرق،یعنی در کشور اردن و ۲ هزار کم۲ دیگر در سمت مغرب قرار دارد که فعلاً در تصرف اسرائیل است. حوضهٔ اردن از نظر هیدروگرافی یک حوضهٔ نامتقارن است، زیرا خط مقسم المیاه غربی بین این حوضه و حوضهٔ دریای مدیترانه در فاصلهٔ کوتاهی با بستر رودخانه قرار دارد. در حالی‌که مقسم المیاه شرقی که آبهای اردن را از انهار فصلی فلات عربستان جدا می‌کند، با محور جریان رود اردن فاصلهٔ بسیاری دارد (*جودائیکا*، X/192). از خواص عمومی حوضهٔ اردن این است که چون قسمت عمدهٔ آب این رود از ریزشهای مستقیم باران تأمین می‌شود، رود اردن از رودهای کم آبی است که بین جریان آن در فصول بارانی و ماههای خشک تفاوت فاحشی وجود دارد.

از مشخصات دیگر آب شناسی رود اردن تبخیر فراوان آن است که عامل بزرگی در هدر رفتن آب موجود به شمار می‌آید، ولی اطلاع دقیقی از کم و کیف آن در دست نیست. دربارهٔ وجود تبخیر فراوان همین بس که بنابر اندازه‌گیریهای به عمل آمده، روزانه ۱'۳۰۰ میلیون گالن آب اردن وارد بحرالمیت می‌شود (EI[1], VIII/1029)، بی آنکه محل خروجی برای آب این دریاچه وجود داشته باشد و تغییری بجز نوسانات مختصر فصلی در سطح آب آن مشاهده شود. این امر مؤید این فرضیه است که هر روز معادل آبی که به بحرالمیت می‌ریزد، از سطح آن تبخیر می‌شود و وجود چنین تبخیری را دربارهٔ تمام قسمتهای درهٔ اردن باید یک واقعیت غیر قابل توجه دانست.

مهم‌ترین و طولانی‌ترین رود سرچشمه‌ای اردن، حاصبانی است که آن را عین فزار نیز می‌نامند و از حوض و چشمهٔ کم عمقی در دامنهٔ کوه حرمون در جنوب لبنان و در ارتفاع ۵۵۰ متر از سطح دریا که به مسافت ۲۰ کم در شمال تل‌القاضی قرار گرفته، آغاز می‌شود و پس از دریافت آبهای دو نهر دیگر که از کوههای شرقی جاری می‌شوند، به مسافت حدود ۱۵ کم در وادی بسیار زیبایی جریان می‌یابد و پس از پیمودن حدود ۱۱ کم، در نیزار حوله داخل می‌شود. طول این نیزار یا باتلاق پاپیروس حدود ۱۲ کم است که حاصبانی از آن گذشته، به آبهای صاف دریاچهٔ حوله منتهی می‌شود. این سرشاخه در طول سال حدود ۱۵۲ میلیون م۳ آب به رود اردن می‌ریزد که ۳۷٪ آن را سیلابها تشکیل می‌دهد (*جودائیکا*، همانجا؛ هاکس، ۳۳).

دومین رود سرچشمه‌ای اردن، بانیاس است که از چشمه‌ای در

قریه‌ای به همین نام در خاک سوریه برخاسته، پس از دور زدن این قریه از شمال و مغرب با نهر دیگری که در هموارهٔ قریه واقع است، تلاقی می‌کند. این سرشاخه سالانه ۱۲۳ میلیون مـ۳ فراهم می‌سازد که ۱۲/۵٪ آن سیلاب است.

سومین رود سرچشمه‌ای اردن دان یا نبع الدان است که از دامنه‌های تل القاضی برخاسته، چون از شهر دان می‌گذرد، به نام آن شهر نامیده می‌شود. این رود در فاصلهٔ کوتاهی به مجرای بانیاس برخورده، به طرف کوههای شرقی جریان می‌یابد و سرانجام با حاصبانی یکی شده، رود اردن را تشکیل می‌دهند. مقدار آبی که سالانه از رود دان تأمین می‌شود، ۲۴۰ میلیون مـ۳ است که تقریباً تمامی آن از چشمه‌ها فراهم می‌شود، زیرا نوسانات جریان رود دان ناچیز و برخلاف دو رود دیگر سرچشمه‌ای، تغییرات ناشی از سیلابها در آن بسیار اندک است. برخی از جغرافی‌دانان رودخانهٔ کوچک دیگری به نام سعار را هم که به بانیاس می‌ریزد، جزو رودهای سرچشمه‌ای اردن دانسته‌اند (همانجاها).

رود اردن در مواقع طغیانی، یعنی از دی تا فروردین به طور متوسط ماهانه ۹۰ میلیون مـ۳ و در ماههای خشک تابستان تنها ۲۲ میلیون مـ۳ آب به دریاچهٔ حوله می‌ریزد. این دریاچه علاوه بر رود اردن که از شمال بدان می‌ریزد، از آب رودهای کوچک دو طرف دره نیز برخوردار می‌شود.

رود اردن پس از خروج از دریاچهٔ حوله در مسیر عمیق و باریکی که شرح آن گذشت، به جریان خود ادامه داده، به دریاچهٔ طبریه می‌ریزد. مقدار متوسط جریان سالانهٔ آب اردن را پیش از اینکه به دریاچهٔ طبریه بریزد، ۵۵۰ میلیون مـ۳ برآورد کرده‌اند که حداقل آن در ۱۹۵۹-۱۹۶۰م ۲۵۰ میلیون مـ۳ و حداکثر آن در ۱۹۶۸-۱۹۶۹م بالغ بر ۹۹۰ میلیون مـ۳ بوده است (*بریتانیکا*، X/275). در فاصلهٔ حدود ۲۱ کم، از مدخل تا مخرج رود اردن در دریاچهٔ طبریه، مقدار زیادی از آب دریاچه تبخیر می‌شود، ولی رودخانه‌ها و چشمه‌های متعدد کوچکی که از اطراف به این دریاچه می‌ریزند، از طرفی، و آب چشمه‌های معدنی که در داخل دریاچه از زمین می‌جوشند، از طرف دیگر، تبخیر آب را جبران می‌کند. از آنجا که همواره مقداری املاح و مخصوصاً کلرید همراه این آبها به دریاچهٔ طبریه می‌رسد، آب رود اردن پیش از ورود به دریاچه برای استفاده‌های کشاورزی مفیدتر و مناسب‌تر از آبی است که از دریاچه خارج می‌شود. مقدار آب رود اردن در خروج از دریاچهٔ طبریه در حال حاضر بر حسب نیازمندیها تحت اختیار است و این امر در نتیجهٔ تأسیسات جدید آبیاری مقدور شده است، ولی پیش از احداث این تأسیسات یک حداکثر ۹۱۵ میلیون مـ۳ در ۱۹۳۹م و یک حداقل ۴۶۶ میلیون مـ۳ در سال قبل از آن به ثبت رسیده است و حداکثر جریان ماهانه ۲۲۷ میلیون مـ۳ در ماه مارس (اسفند-فروردین) و حداقل ۲۹ میلیون مـ۳ در اوت (مرداد-تیر) نیز به ثبت رسیده است (*جودائیکا*، X/192). در فاصلهٔ ۱۰۰ کیلومتری که رود اردن بین دو دریاچهٔ طبریه و بحرالمیت در مسیر پر شیب و عمیق خود جریان دارد، ۱۱ رود دائمی از مشرق، یعنی از ساحل چپ بدان متصل می‌شوند که مهم‌ترین آنها یرموک است (گلوک، 87). در همین فاصله از سمت مغرب یا ساحل راست هم شاخه‌ها و آب راههای چندی به رود اردن ملحق می‌شوند که مهم‌ترین آنها نهر جلود است (نک: «راهنما»، نقشهٔ میان ص 29-28).

به استثنای یرموک، تمام شعب اردن از رودخانهٔ اصلی کوچک‌تر و کم آب‌ترند. یرموک که از ارتفاعات نسبتاً دور دست حوران در سوریه سرچشمه می‌گیرد، در درهٔ اردن بیش از ۴۰ کم جریان نمی‌یابد و در ۸/۵ کیلومتری جنوب طبریه و در نزدیکی پل المجامع به رود اردن متصل می‌شود (EI[1], VIII/1030). در آنجا حجم آن برابر با رود اردن شده، پهنای هر دو رودخانه به حدود ۱۰ متر می‌رسد، ولی آب یرموک شیرین‌تر و گواراتر از آب اردن است. به همین سبب در سالهای اخیر به صورت وسیعی مورد استفادهٔ کشاورزی و جز آن قرار گرفته است (گلوک، 88). آب این رودخانه را به طور متوسط ۴۵۰ میلیون مـ۳ برآورد کرده‌اند که بیشتر آن را سیلابهای فصلی تشکیل می‌دهد. حداکثر آب یرموک در ۱۹۲۹م، ۸۹۳ میلیون مـ۳ و حداقل آن، سال پیش از آن تاریخ فقط ۲۶۸/۵ میلیون مـ۳ بوده است (*جودائیکا*، 193-192/X). جریان یرموک در نتیجهٔ سیلابی بودن نامرتب است و افزایش آب زمستانی آن تاحدی ناگهانی است، چنانکه جریان آب رودخانه از روزی تا روز دیگر از ۵۷ مـ۳ تا ۱۷۰ مـ۳ در ثانیه تفاوت می‌کند (*بریتانیکا*، 276-X/275).

نیز از رودهای مهم ساحل شرقی اردن، زرقاست که از کوههای عجلون سرازیر شده، در ۶۵ کیلومتری جنوب طبریه در نقطهٔ پل دامیه به رود اردن می‌ریزد. این رود در سال حدود ۴۵ میلیون مـ۳ به آب اردن اضافه می‌کند (همان، X/276).

شیب بسیار تند رود اردن باعث سرعت جریان آب آن می‌گردد، به طوری که در محل پل آلنبی در فاصلهٔ کوتاهی از ورود به بحرالمیت متوسط سرعت حدود ۱/۵ متر (۴/۵ فوت) در ثانیه است (همانجا).

از آنجا که بیشتر مسیر رود اردن در جلگه‌ای رسوبی که از مارل و گچ تشکیل شده، قرار دارد، فرسایش بستر و بدنهٔ رودخانه تا حدی است که ۲٪ حجم جریان عادی و ۵٪ جریان سیلابی را مواد شسته شده از بستر رودخانه تشکیل می‌دهد. این شرایط از یک طرف و وجود چشمه‌های آب گرم و معدنی فراوان مخصوصاً در ناحیهٔ طبریه از طرف دیگر، باعث می‌شود که مقدار نمک محلول در آب اردن تا حد بسیاری (تا ۰/۷۷ درصد) افزایش یابد که این خود مسائل و مشکلاتی از نظر استفاده از آبهای رود اردن به منظور کشاورزی و آبیاری و مقاصد دیگر ایجاد می‌کند (همانجا).

مقدار عمده‌ای از آب رود اردن پیش از آنکه به بحرالمیت بریزد، از میان می‌رود و علت این امر تبخیر فوق العاده، نفوذ در زمین و بهره‌برداری برای مقاصد کشاورزی و مصارف عادی دیگر است. مقدار آب ورودی به بحرالمیت را ۸۷۵ میلیون مـ۳ برآورد کرده‌اند

(*جودائیکا*، X/193)، ولی تغییرات سالانهٔ آن بسیار است و بیشتر به وضع‌جریان یرموک‌بستگی دارد که در ۱۹۳۵م‌بالغ بر ۱٬۳۱۳ میلیون مـ۳ آب داشته، در حالی که دو سال پیش از آن یعنی در ۱۹۳۳م مقدار آب سالانهٔ آن از ۲۸۷ میلیون مـ۳ تجاوز نکرده است. بنابر محاسبات انجام شده، از مجموع آب بارانی که در تمام حوضهٔ رود اردن می‌بارد، تنها ۱۸٪ آن از طریق رود اردن به بحرالمیت می‌رسد (همانجا).

اهمیت ارتباطی رود اردن: به علت شیب تند، سرعت جریان آب و وجود بخشهای کم عمق در بستر آن، این رود قابل کشتیرانی نیست، ولی از زمانهای بسیار دور بخشهای کم عمق آن گذرگاههایی فراهم آورده است که عبور از رودخانه را مقدور ساخته، و در نتیجه رود اردن همواره نقش بسیار مهمی در ارتباط بین سواحل غربی،یعنی‌بلاد مدیترانه و مصر و سواحل شرقی،یعنی نواحی شامات بر عهده داشته است. ۵ گذرگاه از این نوع در شمال دریاچهٔ طبریه و ۵۴ گذرگاه در جنوب آن قرار داشته است و همین گذرگاههاست که در *تورات* از آنها یاد شده است. آنچه مسلم است، آنکه در زمانهای پیش از سلطهٔ رومیها پلی برروی رود اردن وجود نداشته، و پل سازی از زمان آنان آغاز شده است (EI[1] , VIII/1029). در این میان، گذرگاهی که در جنوب حوله قرار داشته، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است، زیرا از آن گذرگاه راهی از قُنیطره به دمشق منتهی می‌شده است. همین گذرگاه است که در قرون وسطیٰ از آن بارها به نام گذرگاه یعقوب یاد شده، و در دوران جنگهای صلیبی از اهمیت خاصی برخوردار بوده است. در همین محل بوده است که بالدوین سوم در ۱۱۵۷م از نورالدین محمود زنگی شکست خورده است. در ۱۱۷۸م نیز بالدوین چهارم قلعه‌ای در جنوب این گذرگاه بنا نهاد که سال بعد به تصرف صلاح الدین ایوبی درآمد و ویران گردید. در سالهای بعد، پل سه دهانه‌ای در این محل بنا شد که در ۱۴۵۰م وجود داشته است. پل بنات یعقوب بر روی همین گذرگاه یعقوب بنا شده بوده است. از جمله پلهای مهم دیگر رود اردن پلی در جنوب دریاچهٔ طبریه و در محلی به نام فیق یا آفیق است که محل خروج رود اردن از این دریاچه است. این پل بر سر راه دمشق به سرزمینهای مغرب اردن قرار داشته است. کمی در جنوب این گذرگاه خرابه‌های دو پل سنگی به نام ام‌القناطیر و جسرالسید وجود دارد که تاریخ آنها زیاد روشن نیست، ولی احتمالاً یکی از آن دو، همان پلی است که مقدسی در شرح طبریه از آن یاد کرده، و به گفتهٔ یاقوت دارای ۲۰ دهانه بوده است (همان، VIII/1030). در فاصلهٔ کمی از محل تلاقی یرموک و اردن، پل معروف به جسرالمجامع و بعد از آن پل دامیه قرار دارد که به وسیلهٔ سلطان بیبرس از ممالیک مشهور مصر در ۱۲۶۶م ساخته شده، و در حین ساختمان آن جریان رود اردن به علت وقوع زمین لرزه‌ای قطع گردید، ولی امروز از رود اردن که مسیر خود را تغییرداده، به دور افتاده است. سرانجام پلی در شمال اریحا واقع است که از معابر پر رفت و آمد به شمار می‌آید (همانجا).

اهمیت تاریخی رود اردن: رود اردن تاکنون اهمیت تاریخی خود را به عنوان یک عامل عمده در ارتباطات حفظ کرده است، به طوری که امروز هم بستر آن محل عمدهٔ شاهراههای ارتباطی بین شمال و جنوب و شرق و غرب است. در انتهای جنوبی اردن و قبل از آنکه آب این رود به بحرالمیت بریزد، بزرگ راه عمان ـ قدس به طول ۸۸ کم واقع است که ۵۲ کم آن در مشرق و ۳۶ کم آن در مغرب پل قرار دارد. از این بزرگ راه دو راه درجه دوم از الشاغور در مشرق و اریحا در مغرب رود اردن رو به شمال کشیده شده که در طول درهٔ اردن تا دریاچهٔ طبریه و از دو طرف این دریاچه در غور حوله تا نزدیکی مرز لبنان، امتداد دارد. در طول این دو راه شمالی جنوبی در دو نقطه، یکی در دامیه در جنوب و دیگری در معاد در شمال، راههای دیگری رود اردن را قطع کرده، و ارتباط بین سواحل شرقی و غربی را برقرار ساخته‌اند. علاوه بر این دو راه اصلی شرقی غربی، در طول دو راه عمدهٔ شمالی جنوبی درهٔ اردن، جاده‌های درجه دوم چندی نواحی ساحلی را به داخل کشور اردن و فلسطین مرتبط می‌سازند (نک: «نقشهٔ خطوط»؛ نیز «نقشهٔ توریستی[1]»).

در *کتاب مقدس* نام اردن همواره همراه با اریحا ،یعنی نقطه‌ای که قوم بنی‌اسرائیل در مقابل آن از رود اردن عبور کرده‌اند، آمده است (اعداد، ۱:۲۲). در همان کتاب از وادی اردن نیز نام برده شده، و لوط نبی آن را مانند جنت خدا و سرزمین مصر وصف کرده است (پیدایش، ۱۰:۱۳). مرتفعات اردن را ناحیهٔ اطراف رود اردن (یوشع، ۱۰:۲۲) و بخشهای پایینی و مجاور رودخانه را که از جنگل مستور بوده، به نام بیشه‌های اردن نامیده‌اند. در آنجا بوده است که پسران پیغمبران به منظور قطع اشجار می‌رفته‌اند (دوم پادشاهان، ۴:۶) و آنجا را سرزمین حیوانات خطرناک و از جمله شیر دانسته‌اند (ارمیا، ۱۹:۴۹).

در آن زمانها عبور از رود اردن از طریق همان گذرگاهها انجام می‌شده است، چنانکه یعقوب (ع) با همراهان در راه بیت‌ایل (پیدایش، ۱:۳۵ـ۷) و در مراجعت به کنعان در نزدیک سُکّوت از آن عبور کرده است (همان، ۱۷:۳۳). معروف‌ترین روایات مربوط به رود اردن در طول تاریخ، عبور بنی‌اسرائیل از این رود است که از نقطه‌ای مقابل اریحا صورت گرفته، و شرح مفصل آن در فصل سوم از کتاب یوشع آمده است.از آنجا که‌عبور از رود اردن‌در آن‌نقطه‌و در آن فصل‌بسیار دشوار بوده، متوقف شدن جریان آب را معجزه دانسته‌اند. نظیر این مورد در تاریخ رود اردن چند بار به ثبت رسیده است. از جمله در ۱۲۶۷م جریان رودخانه به مدت ۸ ساعت قطع شده، و در ۱۵۴۶م دو روز تمام و در ۱۹۲۷م به مدت ۲۱/۵ ساعت آب در رودخانه جریان نداشته که هر ۳ مورد به علت زمین لرزه و ریزش بدنه‌های درهٔ اردن که قبلاً بدان اشاره شد، بوده است (*جودائیکا*، X/194-195). از آنجا که عبور از اردن معجزه دانسته شده، این رودخانه جنبهٔ تقدس خاصی پیدا کرده، و آب آن شفابخش فرض شده است (دوم پادشاهان، ۱۰:۵). بعدها که حضرت عیسیٰ به وسیلهٔ یوحنا در آبهای رود اردن غسل تعمید یافت، جنبهٔ تقدس

1. *Israel und...*

و شفابخشی آب رودخانه تقویت شد.

در قرآن کریم به صراحت ذکری از رود اردن به میان نیامده، ولی مفسران بر این عقیده‌اند که آنجا که در داستان طالوت می‌فرماید: «فَلَمّا فَصَلَ طالُوتُ بِالْجُنُودِ قالَ اِنَّ اللّهَ مُبْتَلیکُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَیْسَ مِنّی وَ مَنْ لَمْ یَطْعَمْهُ فَاِنَّهُ مِنّی...» (بقره/۲/۲۴۹). مقصود از «نهر» همان رود اردن است (نک: طبری، ۲/۳۹۰-۳۹۱؛ طوسی، ۲/۲۹۳-۲۹۴؛ فخرالدین رازی، ۶/۱۹۲؛ سیوطی، ۱/۷۵۹-۷۶۰).

رود اردن که مانع بزرگی در رفت و آمد اقوام ساکن دو طرف آن بوده، همواره نقش یک عامل جدا کنندهٔ اقوام و فرهنگها و سنن را بر عهده داشته، و مرز بین اقوام و فرهنگها بوده است. پیش از بنی‌اسرائیل این رود سرزمین کنعان را که تابع مصر بوده، از آنچه بعداً سرزمین موعود خوانده شده، جدا می‌کرده است (اعداد، ۳۴:۱۲). در زمان بنی اسرائیل هر دو سمت رودخانه به تصرف آنان درآمد، ولی در سده های بعد اردن مرز بین متصرفات پادشاهی ایران و ناحیهٔ یهودیه که تحت نفوذ یونانیان بوده، به شمار می‌رفته است. در زمان سلطهٔ رومیها که بر هر دو سوی رود اردن تسلط یافته بودند، نقش مرز بودن این رودخانه منتفی گردید. در همان زمان رومیها که راهسازیهای آنان در تاریخ معروف است، اقدام به ساختن راهها و مخصوصاً پلها برروی اردن کردند که جسربنات یعقوب را می‌توان بهترین نمونهٔ آنها دانست.

پس از ظهور اسلام و تصرف منطقه به وسیلهٔ فاتحان مسلمان، رود اردن دوباره مرز بین فلسطین و اردن شد. مسلمانان از طریق درهٔ رود یرموک به درهٔ اردن سرازیر شدند و پس از شکست دادن هراکلیوس امپراتور بیزانس در جنگ معروف یرموک (۱۵ق/۶۳۶م) به تدریج تمام سوریه و فلسطین و مصر را به تصرف خود درآوردند.

در ایام حکومت ممالیک رود اردن ابتدا جزو سرزمین دمشق و سپس تابع نابلس شد و این حالت قرنها پایدار بود تا اینکه در ۱۹۲۱م در نتیجهٔ به وجود آمدن امیر نشین ماوراء اردن (نک: هـ د، اردن، کشور) دوباره به صورت مرز سیاسی مهمی درآمد که تا ۱۹۴۸م به همان حال باقی بود. در آن سال و در جریان جنگ استقلال، افراد لژیون عرب ماوراء اردن از این رود عبور کرده، کوهستانهای نابلس و حبرون را در مغرب اردن و سپس در ۱۹۶۷م تمامی بخش جنوبی درهٔ اردن را به تصرف خود درآوردند، در حالی که بخش شمالی دره را اسرائیل در تصرف داشت. در ۱۹۵۳م اسرائیل در جنوب دریاچهٔ حوله اقدام به ایجاد تأسیساتی به منظور انتقال آب اردن به صحرای خشک نَقَب کرد که این اقدام با مخالفت اعراب مواجه شد و به منازعات بین المللی و ارجاع امر به شورای امنیت سازمان ملل متحد منجر گردید. در ۱۹۵۵م طرح معروف به طرح جانستون (سفیر وقت آمریکا) به منظور حل منازعات منطقه‌ای بر سر استفاده از آب اردن پیشنهاد شد که در آن سهم سالانهٔ هر یک از کشورهای ذینفع از مجموع آب اردن و یرموک به این شرح تعیین شده بود: اردن، ۴۸۰ میلیون مـ۳؛ سوریه، ۱۳۲ میلیون مـ۳؛ لبنان، ۳۵ میلیون مـ۳ و اسرائیل، باقی ماندهٔ آب در حدود ۴۶۶ میلیون مـ۳ (دود، 133).

اسرائیل این طرح را که به نفع او تهیه شده بود، پذیرفت، ولی اتحادیهٔ عرب آن را مردود اعلام کرد. سپس اسرائیل در اجرای طرح به ایجاد آب راه ملی[1] و انتقال آب از دریاچهٔ طبریه به سرزمین نقب اقدام کرد. کشورهای عربی به منظور خنثیٰ کردن این اقدام اسرائیل در صدد منحرف ساختن آب سرچشمه‌های رود اردن به نواحی عرب نشین برآمدند که اقدامات آنها به مداخلهٔ نظامی اسرائیل در ۱۹۶۷م و جنگ معروف ۶ روزه منجر گردید. در پایان این جنگ، سواحل رود اردن از نقطهٔ گشر[2] (جسر) تا بحرالمیت نوار آتش بس بین اردن و اسرائیل شناخته شد.

در حال حاضر حاصبانی که شاخهٔ اصلی رود اردن است در خاک لبنان و دو سرشاخهٔ دیگر اردن یعنی بانیاس و دان در تصرف اسرائیل است و آبهای حیات بخش اردن ریشهٔ اصلی منازعات دیرپا و جنگ و جدالهای رسمی و غیررسمی و آشکار و پنهان میان کشورهای منطقه محسوب می‌شود (برای اطلاعات بیشتر و مخصوصاً اهمیت اقتصادی اردن، نک: اردن، کشور).

مآخذ: انصاری دمشقی، محمد، *نخبة‌الدهر*، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بستانی؛ *دائرةالمعارف الاسلامیة*، به کوشش ابراهیم زکی خورشید و دیگران، قاهره، ۱۹۳۳م؛ سیوطی، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طبری، تفسیر؛ طوسی، محمد، *التبیان*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ فخرالدین رازی، محمد، *التفسیر الکبیر*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ *قرآن کریم*؛ کتاب مقدس؛ *الموسوعة الفلسطینیة*، عام، دمشق، ۱۹۸۴م؛ موعد، حمد سعید، *حرب المیاه فی الشرق الاوسط*، دمشق، ۱۹۹۰م؛ هاکس، جیمز، *قاموس کتاب مقدس*، بیروت، ۱۹۲۸م؛ نیز:

Beaumont, P. et al., *The Middle East*, London, 1988; *Britannica*; Clawson, M. et al., *The Agricultural Potential of the Middle East*, New York, 1971; *Collier's Encyclopedia*, London, 1986; Dodd, C. H. & M. A. Ssles, *Israel and the Arab World*, London, 1970; EI[1]; Glueck, N., *The River Jordan*, New York, 1968; Held, Colbert C., *Middle East Patterns*, London, 1989; *Israel, Map of the Cease - Fire Lines*, The Survey of Israel, 1969; *Israel und Angrenzende Länder*, Bern (Kümmerly und Frey), 1982; *Judaica*; *The Middle East Intelligence Handbook*, London, 1987.

محمدحسن گنجی

اُرْدُن، کشوری در آسیای جنوب غربی که پس از پایان جنگ جهانی اول و فروپاشی امپراتوری عثمانی با نام ماوراء اردن با قیمومت انگلستان به وجود آمد و در پایان دورهٔ قیمومت، در ۱۹۴۸م با تغییراتی که در مرزهای آن داده شد، به صورت کشوری پادشاهی درآمد. نام رسمی آن المملکة الاردنیة الهاشمیة است (برای اطلاع از سبب نام‌گذاری، نک: هـ د، اردن، رود).

I. جغرافیا

حدود و وسعت: اردن میان ۲۹° و ۳۳° عرض شمالی واقع شده است و خط نصف النهار ۳۷° آن را به دو نیم تقسیم می‌کند (هریس، 19). این کشور از شمال به سوریه و عراق، از مشرق به عربستان سعودی و عراق، از جنوب به عربستان سعودی و از مغرب به اسرائیل محدود

---

1. National Water Conduit 2. Gesher

است. در منتهی‌الیه جنوبی، ۲۶ کمـ مرز آبی با دریای سرخ دارد. طول مرزهای خشکی اردن با هر یک از کشورهای همجوار به این شرح است: عراق، ۱۳۴ کمـ؛ سوریه، ۳۷۵ کمـ؛ اسرائیل، ۲۳۸ کمـ؛ عربستان سعودی، ۷۴۲ کمـ («اطلس جهانی...[1]»).

خطوط مرزی که اردن را از سوریه و عراق و عربستان سعودی و اسرائیل جدا می‌سازد، خطوط هندسی قراردادی است که در سالهای نخست پس از جنگ جهانی اول به وسیلهٔ امیر عبدالله فرزند شریف حسین، نخستین فرمانروای اردن مشخص شد و هدف اصلی در آن زمان این بود که خط لولهٔ نفت عراق در سرزمینهای زیر سلطهٔ انگلستان، قرار گیرد («جغرافیا...[2]»، II/87).

اردن از نظر وسعت تاکنون دستخوش تغییراتی شده است. مساحت آن در بدو امر، به هنگام محدود بودن از سمت مغرب به ساحل شرقی رود اردن، ۸۸٬۸۰۰ کمـ۲ بود، ولی از ۱۹۴۹م که اردن زمینهای سامره و یهودیه را در ساحل غربی رود اردن به تصرف درآورد، وسعت آن به ۹۶٬۱۸۸ کمـ۲ افزایش یافت. در آن زمان مرز غربی اردن فقط ۱۴ کمـ تا ساحل شرقی دریای مدیترانه فاصله داشت (*بررسی اجمالی*، ۱). پس از جنگ ۶ روزهٔ ۱۹۶۷م، حدود ۵۶۰۰ کمـ۲ از اراضی ساحل غرب رود اردن به تصرف اسرائیل درآمد که هنوز به همان وضع باقی است («خاورمیانه...[3]»، 487). «سالنامهٔ آماری[4]» سازمان ملل متحد مربوط به ۱۹۸۹م، مساحت اردن را ۹۷٬۷۴۰ کمـ۲ آورده است (ص 68).

اوضاع طبیعی: از نظر زمین شناسی و ناهمواری، کشور اردن را می‌توان به ۴ بخش متمایز شمالی ـ جنوبی تقسیم کرد (نک: «جغرافیا»، همانجا) که از مغرب به مشرق به موازات همدیگر قرار گرفته‌اند:

۱. فلات فلسطین در مغرب که به نامهای سامره و یهودیه معروف است. این فلات از شمال اردن و جنوب غربی سوریه، یعنی از ناحیه‌ای به نام حورُن آغاز می‌شود. این بخش از فلات فلسطین از لایه‌های آتش فشانی مربوط به دورانهای گذشتهٔ دور تشکیل شده که بر اثر فرسایش ممتد، خاکهای حاصل‌خیز و پر ارزشی به وجود آورده است. در جنوب این بخش، مرتفعات اصلی سامره و یهودیه واقع است که بیشتر از طبقات آهکی تشکیل شده و دارای ساختمان طاقدیسی است و ارتفاع آن تا هزار متر از سطح دریا می‌رسد. در دو طرف این تشکیلات طاقدیسی دره‌های چندی از مغرب به مدیترانه و از مشرق به درهٔ اردن منتهی می‌شود (*بریتانیکا*، X/270). سامره که در شمال قرار گرفته، سرزمین تپه ماهور نسبتاً مرتفعی است که دره‌های چندی از دو سو آن را شکافته، آبهای اندک آن را از مغرب به مدیترانه و از مشرق به رود اردن می‌رسانند. سامره در فاصلهٔ میان نابلس و بیت المقدس به یهودیه می‌پیوندد که از سامره مرتفع‌تر است و ارتفاع آن از ۷۵۰ متر در بیت المقدس تا ۱٬۶۱۳ متر در الخلیل افزایش می‌یابد. در این قسمت از اردن تشکیلات آهکی دره‌های عمیق و غارهای متعدد به وجود آورده که از نظر جهانگردی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (*کلیر*...، XIII/631).

۲. حفرهٔ اردن ـ بحرالمیت ـ وادی عربه (عربیه) که چاله‌ای است وسیع در میان گسلهای عظیم فلسطین در مغرب و اردن در مشرق. در خط القعر بخش شمالی این چاله است که رود اردن با سرعتی فوق‌العاده در بستر پیچ و خم داری که تا ۳۹۵ متر زیر سطح دریا می‌رسد، جریان دارد (*بریتانیکا*، X/275). در بخش میانی این چاله بحرالمیت قرار گرفته که دریاچه‌ای است به وسعت ۷۵۵ کمـ۲ (*کلیر*، همانجا) دارای ۶۴ کمـ طول و ۱۶ کمـ عرض. سطح آب این دریاچه حدود ۴۰۰ متر، و عمیق‌ترین نقطه آن ۷۹۶ متر پایین‌تر از سطح دریاهای آزاد است و در نتیجه گودترین نقطهٔ شناخته شدهٔ پوسته زمین است. املاح آن ۲۵۰ گرم در لیتر، و شوری آن تا حدی است که هیچ جانداری در آن وجود ندارد (*بریتانیکا*، همانجا؛ بومنت، 436).

در جنوب بحرالمیت، وادی عربه قرار دارد که صحرایی است خشک و بی آب و علف. ارتفاع آن در امتداد جنوب به تدریج افزایش می‌یابد، تا اینکه در ۱۳۰ کیلومتری جنوب دریاچه هم ارتفاع سطح دریا را قطع می‌کند و سرانجام در خلیج عقبه به دریای سرخ منتهی می‌شود (*کلیر*، همانجا).

۳. فلات اردن که بستری از سنگهای آتش‌فشانی است و آثار آن در نواحی شرقی جبل دروز به صورت صخره‌های آتش‌فشانی به چشم می‌خورد (همانجا). نواحی مرکزی این فلات را رسوبات ماسه‌ای و گچی تشکیل داده که در برون زدگیهای آن ماسه سنگ و سنگ آهک توأم با سنگ چخماق همه جا مشهود است. بخشهای جنوبی این فلات را لایه‌های بازالت آتش‌فشانی و طبقات آهکی تشکیل داده که ارتفاع آن تا ۱٬۶۰۰ متر می‌رسد.

آنچه به فلات یا مرتفعات اردن شهرت دارد، در واقع لبهٔ غربی فلات عظیم عربستان است که بیشتر با نامهای انجیلی شناخته می‌شود و آن را معمولاً به دو بخش تقسیم می‌کنند. بخش شمالی از بازالت آتش‌فشانی و بخش جنوبی از ماسه سنگ و گرانیت تشکیل شده است. در این بخش باد عامل عمدهٔ فرسایش و شکل دهندهٔ چشم اندازهاست. لبهٔ فلات عربستان در این جا دارای شکافهای متعددی است که رودهای دائمی یا موقت از طریق آنها به درهٔ اردن منتهی می‌شوند (*بریتانیکا*، همانجا). مهم‌ترین این شکافها درهٔ رود یرموک است که راه‌آهن دمشق به حیفا از آنجا می‌گذرد. کمی در جنوب آن، درهٔ نیمرین واقع است که شاهراه عَمّان ـ بیت المقدس در طول آن ساخته شده است. از این لبهٔ دیوار مانند که بگذریم، از ارتفاع فلات عربستان به شیب کمی در امتداد مشرق کاسته می‌شود (*کلیر*، همانجا).

۴. بیابان استپی که آخرین و شرقی‌ترین بخش اردن را به وجود آورده، و خود دنبالهٔ فلات عظیم عربستان است. قسمت شمالی آن از

---

1. *World Atlas.* 2. *Géographie...* 3. *The Middle East...* 4. *Statistical...*

بازالت و بخشهای جنوبی آن از ماسه سنگ و گرانیت تشکیل شده است (*بریتانیکا*، همانجا). در منتهی‌الیه جنوبی این بیابان‌استپی، یعنی در گوشهٔ جنوب شرقی اردن، وادی سرحان که درهٔ خشکی بیش نیست، قرار دارد. این وادی به داخل عربستان کشیده شده، و تنها عارضهٔ طبیعی است که یک نواختی چشم انداز این سرزمین خشک و بی آب و علف را از میان می‌برد.

جنس خاک اردن با ارتفاع جغرافیایی تفاوت می‌کند. در مرتفعات معمولاً تشکیلات زمین شناسی سبب به وجود آمدن خاکهای آهکی می‌شود که در نواحی مرطوب رنگ قهوه‌ای مایل به قرمز به خود می‌گیرند. بیشتر زمینهای کشاورزی در نواحی فلاتی اردن از همین نوع خاکها تشکیل شده است که به نام عمومی خاکهای مدیترانه‌ای نامیده می‌شوند. در بخشهای کم ارتفاع‌تر و در درهٔ رود اردن رنگ خاک متمایل به زردی است. این خاکهای زرد مدیترانه‌ای در صورت وجود آب دارای حاصلخیزی قابل توجهی است. در نواحی وسیع بیابانی مشرق اردن، خاکهای مخلوط آتش‌فشانی با رنگهای خاکستری دیده می‌شود که برای دامپروری مساعدتر است تا کشاورزی، ولی در دره‌ها رسوبات سیلابی خاکهای زراعتی خوبی فراهم می‌سازد. خاک اردن از نظر مواد معدنی غنی، ولی از لحاظ ترکیبات آلی فقیر است (ویلسن، 18؛ گویسر، 7).

آب و هوا: کشور اردن مانند بسیاری از سرزمینهای همجوار دارای آب و هوای مدیترانه‌ای است که از مشخصات عمومی آن تابستانهای گرم و خشک، و زمستانهای معتدل و باران کم و آفتاب فراوان است. نمونهٔ کامل این نوع آب و هوا در مرتفعات غربی و فلات فلسطین دیده می‌شود که با کمی و زیادی ارتفاع زمین تفاوت می‌کند («جغرافیا»، II/87). در تابستان سراسر اردن گرم و خشک است، ولی شدت گرما به نسبت عکس ارتفاع زمین، افزایش می‌یابد و در نتیجه چالهٔ اردن که از همه جا پست‌تر است، به صورت یکی از نواحی بسیار گرم جهان در می‌آید. در اینجا میانگین حداکثر گرما در تابستان ۳۱/۵ درجهٔ سانتی‌گراد است، ولی گاه میزان حداکثر مطلق از ۴۰ درجه تجاوز می‌کند و در اریحا که در مجاورت بحرالمیت قرار دارد، بالاترین درجهٔ گرما به ثبت می‌رسد (بومنت، 58). در بیت‌المقدس میانگین گرمای تابستان ۲۶ درجه است. در سواحل اردن میانگین گرمای تابستان از ۲۷ تا ۳۰ درجه تفاوت می‌کند، در حالی که در نواحی استپی شرقی میانگین گرمای تابستان ۲۳ تا ۲۶ درجه است و این مقداری است که معمولاً برای عَمّان در نظر گرفته می‌شود (*کلیر*، 632-XIII/631).

در اردن نیز مانند سرزمینهایی که آب و هوای مدیترانه‌ای دارند، اختلاف بسیاری میان دمای تابستان و زمستان وجود دارد. مثلاً در اریحا که گرم‌ترین نقطهٔ اردن است، زمستان همراه با یخ بندان است، ولی در بیت المقدس میانگین دمای ماههای زمستان ۸ تا ۹ درجهٔ سانتی‌گراد است. میانگین دمای زمستانی استپهای شرقی ۴ تا ۹ درجه است و در عَمّان تا ۶ درجه زیر صفر به ثبت رسیده است. از نظر گرما می‌توان اردن را دارای دو فصل دانست، یکی تابستان گرم و طولانی از فروردین تا آبان و دیگری زمستان معتدل و کوتاه از آذر تا اسفند (همانجا؛ پتای، 5).

باران اردن اندک و فصل ریزش آن ماههای سرد سال است. باران معمولاً از آبان شروع می‌شود و تا بهمن ماه ادامه می‌یابد. مقدار متوسط باران سالانهٔ اردن را ۲۷/۳ سانتی‌متر دانسته‌اند (بومنت، 71) که از ۵ سانتی‌متر در نواحی بیابانی (*بررسی اجمالی*، ۳) تا ۱۰۰ سانتی متر در باریکهٔ غربی تفاوت می‌کند. پرباران ترین بخش اردن



همین باریکهٔ غربی است که در سال از ۳۸ تا ۱۰۰ سانتی‌متر باران دریافت می‌کند (کلیر، XIII/631). در مرتفعات اردن در فصل سرما برف می‌بارد. در بیت المقدس نیز که میزان متوسط باران سالانه ۶۱۴ میلی‌متر گزارش شده است، گاهی برف می‌بارد («جغرافیا»، همانجا).

از دیگر نواحی پرباران این کشور بخش شمالی سرچشمه‌های رود اردن است که در آنجا هم در برخی مرتفعات باران سالانه به ۱۰۰ سانتی‌متر می‌رسد. از نواحی پرباران شمالی به تناسب پیشروی به سمت جنوب و مشرق، از مقدار باران کاسته می‌شود، تا اینکه در نواحی بیابانی منتهی‌الیه جنوب شرقی، میزان باران سالانه به ۵ سانتی‌متر می‌رسد.

پراکندگی فصلی باران بستگی به عبور سیکلونهای مدیترانه‌ای دارد که بیشتر در زمستانها صورت می‌گیرد و به همین سبب است که تمام باران این کشور در ماههای سرد زمستان می‌بارد و تابستانهای آن خشک است.

پراکندگی فضایی باران اردن به دو عامل جغرافیایی بستگی دارد، یکی ارتفاع از سطح دریا و دیگر جهت امتداد مرتفعات آن. در مطالعه‌ای که از پراکندگی فضایی باران در یک مقطع غربی- شرقی انجام شده، نتایج جالبی به دست آمده که حاصل آن چنین است:

۱. در فصل باران، بعد از هر ۵ روز بارانی متوالی که با عبور یک سیکلون همزمان است، ۱۰ روز بی‌باران وجود دارد. ۲. در بخشهای کم باران‌تر شمار روزهای بارانی کمتر از بخشهای پر باران‌است. ۳. مقدار باران روزانه در نقاط کم‌باران‌تر بیشتر از مقدار باران روزانه در بخشهای پر باران است.

از مشخصات عمومی باران مناطق خشک که در اردن به خوبی دیده می‌شود، تغییر پذیری مقدار باران از سالی به سال دیگر است. در عمّان که میانگین‌باران آن در دراز مدت ۲۷۳ میلی‌متر است، کمترین باران سالانه که به ثبت رسیده، ۱۲۸ میلی‌متر، یعنی کمتر از نصف میانگین سالانه، و بالاترین رقم باران ۴۷۶ میلی‌متر بوده که اندکی کمتر از دو برابر میانگین سالانه است (بومنت، همانجا).

از آنجا که در شرایط اقتصادی امروز اردن، باران و آب حاصل از آن از اهمیت حیاتی ویژه‌ای برخوردار است، مطالعات و تحقیقات دامنه‌داری دربارهٔ کم و کیف باران در آن کشور به عمل آمده که نتایج جالبی به دست داده است، از جمله اینکه جمع مقدار آب حاصل از ریزشهای جوی اردن را ۶٬۸۸۵ میلیون مـ۳ برآورد کرده‌اند که ۷۵٪ آن تبخیر می‌شود، ۱۵٪ در رودخانه‌ها جریان پیدا می‌کند و ۱۰٪ به زمین فرو می‌رود.

پراکندگی زمانی و مکانی باران اردن به صورتی است که در جدولهای ۱ و ۲ آمده است (ویلسن، 23-21).

از جمله مشخصات اقلیمی اردن وجود باد خشک و گرمی به نام خمسین است که بیشتر در ماههای بهار و گاهی در پاییز می‌وزد. این باد با سرعت بسیار از سمت مشرق شروع به وزیدن می‌کند و آثار آن را تا سواحل مدیترانه می‌توان مشاهده کرد که گرد و خاک نرم بیابانی بسیاری همراه می‌آورد و گاهی سبب می شود که میزان دما تا ۱۲۰ درجهٔ

جدول ۱: درصد ریزش باران در ماههای سال

ماه	میلی‌متر
اکتبر	۲/۶
نوامبر	۷/۷
دسامبر	۲۰/۷
ژانویه	۲۳/۵
فوریه	۱۹/۷
مارس	۱۷/۶
آوریل	۶/۴
مه	۱/۸

جدول ۲: درصد مساحت اردن و مقدار سالانهٔ باران

درصد	میلی‌متر در سال
۱/۰	بیشتر از ۵۰۰
۳/۲	۵۰۰-۳۰۰
۴/۳	۳۰۰-۲۰۰
۱۲/۴	۲۰۰-۱۰۰
۱۵/۰	۱۰۰-۵۰
۶۴/۱	کمتر از ۵۰

فارنهایت (کمی کمتر از ۵۰ درجهٔ سانتی‌گراد) برسد (هریس، 21) و میزان رطوبت نسبی به حداقل ممکن تقلیل یابد، تا حدی که شرایط زندگی را برای انسان و حیوان و نیز گیاه دشوار سازد (پتای، 7).

جمعیت و مشخصات آن: با ضمیمه شدن ساحل غربی رود اردن به این کشور (۱۹۴۹م)، حدود ۱۰٪ بر وسعت آن افزوده شد، ولی جمعیت آن از ۳۷۵ هزار نفر در بدو تشکیل در ۱۹۴۶م به ۱٬۱۰۰٬۰۰۰ نفر افزایش یافت. در سرشماری ۱۹۶۱م معلوم شد که جمعیت اردن با آهنگ ۳٪ رشد داشته است و در نتیجه در ۱۹۶۷م، یعنی هنگام بروز جنگ ۶ روزه، یک میلیون نفر دیگر بر جمعیت آن افزوده شده بود که ۷۲۰ هزار نفر از آنان جزو پناهندگان سازمان ملل متحد به ثبت رسیده بودند (بومنت، 410). از ۱۹۷۰م به بعد جمعیت اردن با آهنگ سریع‌تری افزایش یافت، تا حدی که در ۱۹۷۹م جمعیت آن به ۲٬۱۳۲٬۹۹۷ نفر و ۱۰ سال بعد در ۱۹۸۹م به ۳٬۱۱۰٬۰۰۰ نفر («سالنامه...[1]»، 844) و در ۱۹۹۲م به ۳٬۵۵۷٬۰۰۰ نفر رسید که مشخصات جمعیتی آن در جدول۳ آمده است («اطلس جهانی»).

«سالنامهٔ آماری» سازمان ملل، جمعیت نسبی اردن را در حدود ۴۰ نفر در کمـ۲ آورده است (ص 68)، ولی باید دانست که این رقم نمایانگر واقعی پراکندگی جمعیت نیست، زیرا ۸۰٪ جمعیت کشور در بخش کوچکی در شمال غرب آن متمرکز شده‌اند که در آن جمعیت نسبی به

1. *Statesman's...*

جدول ۳: مشخصات جمعیتی اردن

آهنگ رشد سالانه	٪۳/۳۹
پیش بینی جمعیت در ۲۰۱۰م	۶٬۳۹۵٬۰۰۰ نفر
پیش بینی جمعیت در ۲۰۲۵م	۹٬۱۹۴٬۰۰۰ نفر
جمعیت نسبی	۳۰ نفر در کمـ۲
جمعیت شهرنشین	۲٬۴۷۹٬۰۰۰ نفر
نسبت شهرنشینی	٪۶۹/۷
زمان دو برابر شدن جمعیت	۲۰/۴۵ سال
افزایش سالانهٔ جمعیت	۱۲۰٬۵۸۲ نفر
جمع موالید در سال	۱۳۹٬۷۹۰ نفر
جمع متوفیات در سال	۱۹٬۲۰۸ نفر
افراد کمتر از ۱۵ سال	۱٬۷۱۱٬۰۰۰ نفر
درصد کمتر از ۱۵ سال	٪۴۸/۱
افراد پیرتر از ۶۵ سال	۹۲٬۰۰۰ نفر
درصد افراد پیرتر از ۶۵ سال	٪۲/۶
حد انتظار عمر	مردان: ۷۰ سال، زنان: ۷۳ سال

۱۹۰ نفر در کمـ۲ می‌رسد (بومنت، همانجا).

بر اساس آمارگیری ۱۹۸۹م پراکندگی جمعیت در ۸ استان اردن به شرح جدول ۴ بوده است («سالنامه»، همانجا).

جدول ۴: پراکندگی جمعیت در استانها

استان	نفر
عَمّان	۱٬۲۹۷٬۱۰۰
اربد	۷۵۳٬۴۰۰
زرقا	۴۴۹٬۹۰۰
بلقا	۲۱۴٬۷۰۰
کرک	۱۳۲٬۸۰۰
مفرق	۱۰۹٬۰۰۰
معان	۱۰۸٬۳۰۰
طفیله	۴۵٬۸۰۰
جمع	۳٬۱۱۱٬۰۰۰

در جدول ۴ نامتعادل بودن پراکندگی جمعیت به خوبی پیداست، زیرا ٪۸۰ جمعیت در ۳ استان عمان و اربد و زرقا، و ٪۲۰ بقیه در ۵ استان دیگر متمرکز است. همین عدم تعادل در پراکندگی جمعیت در شهر و روستا نیز پیداست، زیرا در ۱۹۸۹م از کل جمعیت، ۲٬۱۸۰٬۰۰۰ نفر یا ٪۷۰ آن در شهرها و ٪۳۰ بقیه در روستاها و بادیه‌ها زندگی می‌کردند (همانجا).

بزرگ‌ترین شهر اردن، عَمّان، پایتخت کشور است که تا ۱۸۷۵م روستایی بر خرابه‌های شهر بزرگ رومی معروف به فیلادلفیا بوده، و بنابر داستانهای عامیانه در ۱۸۸۰م به دست چرکسهای مهاجر بنیاد شده است. اعتبار عمان از زمانی آغاز شد که راه‌آهن حجاز از ۵ کیلومتری آن عبور کرد و رشد آن هنگامی سرعت گرفت که امیر عبدالله در ۱۹۲۱م آن را پایتخت خود قرار داد. با وجود این، جمعیت آن در ۱۹۴۰م از ۲۰ هزار نفر تجاوز نمی‌کرد و رشد سریع جمعیت آن از ۱۹۴۸م به بعد بود که مهاجران فلسطینی در آن سکنیٰ گزیدند.

شهر عمان در دامنهٔ تپه‌هایی معروف به جبل ساخته شده بود، ولی در سالهای بعد شهر در زمینهای هموارتر و کم شیب بادیه توسعه یافت. این زمینها متعلق به بادیه نشینانی بود که آنها را با قیمتهای گزاف فروختند و مشکل گرانی مسکن را به وجود آوردند. شهرسازی جدید عمان بیشتر به وسیلهٔ شرکتهای تعاونی صنعتی صورت پذیرفته، و توسعهٔ سریع آن باعث شده است که شهر نوبنیاد عمان با کمبودهای محسوسی از نظر آب، فاضلاب، برق و دیگر تسهیلات شهری روبه‌رو شود. از این گذشته، این شهر برخلاف پایتختهای دیگر اسلامی مانند دمشق، بغداد، قاهره و رباط، ریشهٔ تاریخی ندارد (گوبسر، 37-36).

بعد از عمان از نظر شمار جمعیت، به ترتیب اربد و زرقا قرار دارد («سالنامه»، 844). شهرهای دیگر اردن اینهاست: بیت لحم، سلط، جنین، رام الله، مأدبا، رمثا و اریحا که تمام شهرها بجز عمان، اربد، رمثا و سلط در ساحل غربی قرار دارند (*کلیر*، XIII/632). گفتنی است که در سالهای اخیر شهرکهای بسیاری در طول راه آهن عمان ـ عقبه به وجود آمده که از توسعهٔ سریع شهرنشینی در اردن حکایت می‌کند (بومنت، 412).

مهاجرت و جا به جایی جمعیت در کشور اردن نسبتاً زیاد بوده است، زیرا در زمان تشکیل آن، شمار بسیاری از ساکنان ساحل غربی رود اردن به ساحل شرقی مهاجرت کردند و بار دیگر پس از جنگ ۱۹۶۷م و اشغال بخشی از ساحل غربی به وسیلهٔ اسرائیل، ۲۰۰ هزار نفر به ساحل شرقی کوچ کردند. بجز این عوامل تاریخی، عامل دیگری که مهاجرتها را باعث شده است، توسعهٔ شهرنشینی و نزدیک بودن به مرکز صنایع مخصوصاً در عمان و زرقا و رونق بازار کار در این دو شهر بوده است. همچنین بی ثباتی و اغتشاشات لبنان در دههٔ ۱۹۷۰م سبب شد که بسیاری از طبقات ثروتمند و متمکن آن کشور به اردن مهاجرت کنند (همو، 412-411). در مقابل این مهاجرتها، در سالهای اخیر ۳۳۹ هزار نفر اردنی در خارج از کشور اقامت داشته‌اند که وجود آنان دور از موطن اصلی و انتقال صرفه‌جوییهای آنان به اردن بخشی از منابع ارزی این کشور را فراهم ساخته، و از نظر اقتصادی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است (نک: ویلسن، 26).

ترکیب قومی و فرهنگی: تحولات تاریخی اردن باعث شده است که جمعیت امروزی آن به رغم اشتراک در زبان و مذهب، از نظر نوع معیشت و تفاوتهای طبقاتی از عناصر چندی تشکیل شود. از این رو می‌توان جمعیت اردن را مرکب از ۳ عنصر فلسطینی، اردنی و بدویان (بادیه نشینان) دانست. فلسطینیان، ساکنان ساحل غربی رود اردن بودند که از لحاظ معیشتی بیشتر شهرنشین و اهل حرفه و نسبتاً پیشرفته، و از فرهنگی مترقی برخوردار بودند. اینان بر اثر رویدادهای تاریخی در چند موج به ساحل شرقی رود اردن مهاجرت کردند. نخستین بار پیش

از ۱۹۴۸م و در فاصلهٔ کوتاهی که از تشکیل دولت ماوراء اردن می‌گذشت، به ساحل شرقی مهاجرت کرده، در عمان که تازه امتیاز پایتختی نصیب آن شده بود و نیز در دیگر شهرهای نوبنیاد ساحل شرقی رحل اقامت افکندند. موج دوم مهاجرت فلسطینیان به مقیاس وسیع پس از ۱۹۴۸م و تصرف سرزمینهای ساحل غربی به وسیلهٔ اردن به وقوع پیوست و این جریانی بود که تا ۱۹۶۷م ادامه داشت. سومین موج مهاجرت فلسطینیها به ساحل شرقی بعد از جنگ کوتاه ۱۹۶۷م و تصرف سرزمینهای ساحل غربی به وسیلهٔ اسرائیل بود. مهاجران موج سوم بر خلاف کسانی که درگذشته با میل شخصی در ساحل شرقی سکنیٰ می‌گزیدند، این بار زیر فشارهای اسرائیل و به صورت دسته جمعی از رود اردن عبور کردند و چون در ساحل شرقی جا و مکانی نداشتند، به عنوان پناهنده و زیر چتر سازمان ملل متحد در اردوگاهها ساکن شدند. این مهاجران فلسطینی هنوز پس از چندین دهه در اردوگاهها می‌زیند و با کمکهای سازمان ملل متحد و منابع دیگر امرار معاش می‌کنند و اکنون بیشتر از ۱۰٪ جمعیت اردن را تشکیل می‌دهند (گوبسر، 35-34). فلسطینیان ساکن اردن با اینکه با اردنیها در آمیخته‌اند، ایدئولوژیهای خاص خود را به صورت سازمان اداری فلسطین متبلور ساخته، و شرایطی به وجود آورده‌اند که عامل اصلی برخوردهای بین المللی و جنگ و جدالهای پراکندهٔ دهۀ ۱۹۷۰م و پس از آن در منطقه بوده است.

عنصر دوم جمعیتی، اردنیهای ساکن ساحل شرقی هستند که از گذشته‌های دور در آنجا به کارهای کشاورزی اشتغال داشته، اکنون هم بیشتر امور کشاورزی و فعالیتهای خدماتی کشور خود را بر عهده دارند. سومین عنصر جمعیتی، بادیه‌نشینانند که به رغم کمی جمعیت یعنی ۵ تا ۷٪ از کل جمعیت اردن (همو، 25)، نقش مهمی در زندگی سیاسی، فرهنگی و اقتصادی کشور ایفا می‌کنند. آنان از لحاظ نوع معیشت، زندگی بادیه‌نشینی خود را با تمام ویژگیهای آن حفظ کرده‌اند و در محل زندگی آنان قوانین سنتی قبیله‌ای هنوز هم نافذتر از قوانین دولتی است. آنان به سبب جنگاوری خود همواره در خدمات نظامی پذیرفته شده، و اعتماد مسئولان حکومتی را به خود جلب کرده، و به سبب نقشی که در پایداری حکومت بر عهده داشته‌اند، رؤسای قبایل و افراد برجستهٔ آنان از مزایای رسیدن به درجات بالا و قبول مسئولیتهای حساس در صفوف نظامی برخوردارند (ویلسن، 205). از اینها گذشته بدویان بخش عمده‌ای از نیروی کار کنونی اردن را تشکیل می‌دهند و در سالهای اخیر، زندگی در روستاهای شهر مانند را که از وسایل جدید برخوردار است، برگزیده‌اند (گوبسر، همانجا). مهمترین قبایل بدوی اردن اینهاست: اعراب نزاری که از شمال عربستان آمده‌اند و اعراب قحطانی که از یمن به اردن کوچیده‌اند (*بریتانیکا*، X/272).

در میان جمعیت اردن، شمار اندکی عناصر غیر عرب مشاهده می‌شود که اقلیتهای قومی را به وجود می‌آورند، مانند چرکسها و چچنها. در میان این اقلیتها از همه مهم‌تر چرکسها هستند که شمار آنان به ۲۵ هزار تن می‌رسد. آنان بازماندهٔ دسته‌های قفقازی هستند که به وسیلهٔ سلاطین عثمانی به منطقه کوچانده شده‌اند، تا کمکی به برقراری امنیت و نظم در بادیه‌ها کرده باشند. از اینان، چرکسها گروه مشخص سُنی، و چچنها (۲ هزار تن) گروه شیعه را تشکیل می‌دهند که با گذشت سالها، زبان و آداب ملی خود را حفظ کرده‌اند، ولی اکنون به سرعت در جامعهٔ اردنی مستهلک می‌شوند. دولت اردن اقلیت چرکسها را به رسمیت شناخته، و به موجب قوانین سالهای ۱۹۲۸ و ۱۹۸۶م، در ازای هر ۵ هزار نفر یک کرسی در مجلس شورای ملی به آنان اختصاص داده است. چرکسهای اردن در مقابل حمایتی که از حکومت به عمل آورده، و صمیمیتی که در این راه از خود نشان داده‌اند، از فرصتهای اداری و اجرایی بیشتری مخصوصاً در نیروی هوایی و سازمان اطلاعات و مقامات دیگر دولتی برخوردارند (گوبسر، 21؛ ویلسن، 204). عنصر دیگری که اقلیت نژادی ـ مذهبی به شمار می‌رود، ارمنیها هستند که شمار آنان را ۱٪ کل جمعیت برآورد کرده‌اند («اطلس جهانی»).

اسلام دین رسمی و مبنای قانون اساسی اردن است و ۹۳٪ جمعیت اردن از مذاهب اهل سنت پیروی می‌کنند. در حدود ۶٪ از جمعیت اردن را مسیحیان تشکیل می‌دهند (*ورلدمارک*، 166؛ ویلسن، 203) که قدیم‌ترین عنصر جمعیتی به شمار می‌روند و از سالهای نخست ظهور مسیحیت به این آیین گرویده‌اند. بر اساس آخرین برآوردها از جمعیت اردن و با در نظر گرفتن ۶٪ آن، شمار آنان به حدود ۱۸۶ هزار نفر می‌رسد که دو سوم آنان پیرو کلیسای ارتدکس یونانی، و بقیه یا متعلق به کلیسای کاتولیک رومی، یا پُرُتستان هستند. پرتستانهای اردن برخلاف ارتدکسهای این کشور، مولود فعالیتهای مبلغان اواخر سدهٔ ۱۹م به شمار می‌آیند. بیشتر مسیحیان اردن شهرنشینند و به امور اداری، اجرایی و بازرگانی اشتغال دارند و در شهرهای عمان، کرک، سلط، مأدبا و در ساحل غربی در قدس، رام الله، بیت لحم و روستاهای مجاور این شهرها، ساکنند (گوبسر، 19-18).

اقلیت مسیحی اردن تنها گروه معتبر غیر مسلمان است که از نظر حقوقی، فرهنگی و سیاسی جذب جامعهٔ اردن شده، ولی سنتهای دینی و اصول مذهبی خاص خود را حفظ کرده است. مسیحیان اردن از لحاظ احوال شخصی تابع محاکم خاص خود هستند. در مجلس شورای اردن همواره چند کرسی به مسیحیان تخصیص داده شده است؛ چنانکه در ۱۹۶۰م از ۶۰ کرسی مجلس ۹ کرسی در اختیار آنان بود و سپس شمار نمایندگان مجلس به ۱۴۲ نفر افزایش یافت که ۱۷ کرسی از آن مسیحیان است (ویلسن، 203). علاوه بر این، در اردن شماری یهودی سامری نیز وجود دارد که از گذشته‌های دور در این سرزمین مانده، و آداب و رسوم مذهبی خود را حفظ کرده‌اند (*ورلدمارک*، *بریتانیکا*، همانجاها).

در شهرستان عمان در حدود ۲۰۰ نفر دروزی نیز ساکنند و بیشتر در شهرعمان اقامت دارند. عربی، زبان رسمی کشور اردن است (همانجا).

اوضاع اقتصادی:

وضع عمومی: در سالهای پیش از جنگ جهانی اول، کشاورزی

اساس اقتصاد ساکنان ساحل شرقی رود اردن به شمار می‌رفت و مداخلهٔ دولت در امور اقتصادی بسیار اندک بود. در آن زمان صنایع اردن محدود بود به آنچه مواد خام کشاورزی را برای مصرف آماده می‌ساخت. در سالهای بین دو جنگ جهانی، تفاوت چشم‌گیری در اقتصاد اردن به وجود نیامد، جز اینکه مداخلهٔ دولت نوبنیاد مرکزی همواره در امور داخلی بیشتر شد. دولت جدید اردن نخست نیروهای انتظامی و دفاعی را که لازمهٔ تأمین امنیت بود، تقویت کرد و سپس به ایجاد تسهیلات اقتصادی و آموزشی و بهداشتی پرداخت، ولی با وجود این، توسعهٔ صنعتی اردن بسیار اندک بود، تا آنکه در سالهای پس از جنگ جهانی دوم و به خصوص پس از ۱۹۴۸م و تصرف سواحل غربی رود اردن، تغییرات مهمی در شرایط اقتصادی و اجتماعی اردن به وجود آمد. این تغییرات با افزایش ناگهانی جمعیت (نک: جمعیت در همین مقاله) و ورود مهاجران فلسطینی از ساحل غربی به ساحل شرقی رود اردن آغاز شد و طولی نکشید که اقتصاد کشاورزی موجود را به نوعی اقتصاد خدماتی مبدل ساخت که خود از ضرورتهای نگاهداری مهاجران ساحل غربی نشأت می‌گرفت. در عین حال مهاجران که سرمایه، مهارت و دانش کار به همراه آورده بودند، باعث رونق اقتصاد کشور شدند. در نتیجه، نهضت‌بی‌سابقه‌ای در فعالیتهای اقتصادی بخش خصوصی آغاز شد (گویسر، 51). از این رو در سالهای ۱۹۵۲-۱۹۶۶م تولید ناخالص داخلی اردن با آهنگ متوسط ۶/۹٪ و تولید ناخالص ملی تا میزان ۷/۵٪ رشد پیدا کرد (ویلسن، 104). در همان سالها، انقلابهای اجتماعی و اقتصادی سوریه باعث شد که ۲۰۰ تا ۳۰۰ هزار لبنانی ساکن سوریه با سرمایه‌های هنگفت و تجارب کافی به لبنان و اردن کوچ کنند که این خود بر رونق و رواج فعالیتهای اقتصادی این کشور افزود.

در ۱۹۶۷م، جنگ اعراب و اسرائیل و اشغال سرزمینهای ساحل غربی رود اردن به وسیلهٔ ارتش اسرائیل باعث شد که اردن نه فقط سرزمینهای حاصلخیز و غنی را با اقتصاد شکوفا از دست بدهد، بلکه همراه آن، از جمعیتی سخت کوش و فعال در رشته‌های مختلف صنعت و نیز از مبلغ قابل توجهی درآمد ارزی که از جهانگردان و زایران اماکن مقدسهٔ ساحل غربی به دست می‌آورد، محروم شود. بلافاصله پس از واقعهٔ ۱۹۶۷م حدود ۳۰۰ هزار پناهندهٔ دیگر به جمع پناهندگان قبلی اردن افزوده شد که نگاهداری و تأمین حوایج زندگی آنان بار سنگین دیگری بر دولت اردن تحمیل کرد. جنگ و جدالهای فلسطین و اسرائیل که تقریباً از همان روزهای نخست اشغال ساحل غربی آغاز شد، کشاورزی پر ثمر درهٔ اردن را مختل ساخت. جنگهای داخلی اردن (۱۹۷۰-۱۹۷۱م) باعث شد که فعالیت برخی از بخشهای مختلف اقتصادی تعطیل شوند. از همهٔ اینها گذشته، کمکی که کشورهای نفت خیز عربی بعد از جنگ ۱۹۶۷م به اردن می‌کردند، قطع شد و سوریه مرز خود را بر روی اردن بست و اردن وجههٔ پیشین خود را در میان اعراب از دست داد و تا ۱۹۷۴م که سران عرب در کنفرانس رباط گرد هم آمدند، موقعیت سابق خود را به دست نیاورد.

از ۱۹۷۶م اقتصاد اردن رونقی دیگر یافت که خود ناشی از چند عامل بود:

۱. بالا رفتن بهای نفت در سطح جهان. اگر چه اردن از داشتن منابع نفتی محروم است، ولی رونق بازار نفت در دیگر کشورهای عربی و همسایه باعث شد که از طرفی هزارها کارگر اردنی در صنایع نفت خاور میانه به کار گماشته شوند و صرفه‌جوییهای خود را به صورت ارز خارجی به اردن منتقل سازند و از طرف دیگر ثروتمندان دیگر کشورهای عربی به مقیاس وسیع در اردن سرمایه‌گذاری کنند.

۲. جنگ داخلی لبنان که در ۱۹۷۵م آغاز شد، سبب گردید که بین ۲۰ تا ۳۰ هزار لبنانی با سرمایه‌های سنگین به اردن مهاجرت کنند و در آنجا به فعالیتهای بازرگانی و بانکداری و انواع سرمایه‌گذاری اشتغال ورزند. به گفته‌ای آنچه لبنان در نتیجهٔ جنگ داخلی از دست داد، عاید اردن شد.

۳. بهای فسفات که مهم‌ترین رقم صادرات اردن است، در جهان افزایش یافت و این امر باعث رونق فعالیتهای استخراجی و صادراتی آن در اردن شد.

مجموع این عوامل باعث شد که اقتصاد اردن در تمام زمینه‌ها وارد مرحله‌ای تازه و پایدار شود که حاصل آن رشد مداوم تولید ناخالص داخلی میان سالهای ۱۹۷۳-۱۹۷۹م و بر پایهٔ سالانه ۲۰٪ رشد، یا به قیمتهای ثابت حدود ۱۲٪ رشد در سال بوده است (گویسر، 53-51). این رشد را اردن از طریق اجرای برنامه‌های توسعهٔ اقتصادی در دهه‌های اخیر به دست آورد.

نخستین برنامهٔ ۵ سالهٔ اقتصادی اردن در ۱۹۶۳م تدوین شد و هدف اصلی آن تقلیل کسری موازنهٔ بازرگانی خارجی بود. کسری در موازنهٔ بازرگانی اردن همیشه وجود داشته است، چنانکه در ۱۹۷۸م بهای کالاهای وارداتی اردن ۵/۵ برابر بهای صادرات آن بوده است (همو، 54,59). نخستین برنامهٔ اقتصادی اردن به علت جنگ ۱۹۶۷م متوقف، و همان موقع به برنامهٔ ۷ ساله مبدل شد. پس از آن یک برنامهٔ اقتصادی ۳ ساله و دو برنامهٔ ۵ ساله به موقع اجرا گذاشته شد، ولی شرایط جنگی حاکم بر لبنان و کم شدن کمکهای خارجی به علت تحولات در بازار نفت جهانی موجب شد که هدفهای هیچ یک از برنامه‌های رشد اقتصادی پیش بینی شده، به دست نیاید (ویلسن، 105-104)، تا آنکه در زمان اجرای دومین برنامهٔ ۵ ساله در ۱۹۷۶م توفیق دولت در احراز هدفهای برنامه بیشتر شد و در پایان مدت برنامه‌ریزی، رشد پیش بینی شده به دست آمد. در بخش خدمات به جای ۱۶/۵٪ رشد پیش بینی شده، ۱۹/۶٪ فراهم شد. در بخش کشاورزی ۵/۵٪ از ۷٪ رشد پیش بینی شده، حاصل شد و در بخش صنعت ۱۷/۵٪ رشد پیش بینی شده، واقعیت پیدا کرد. با وجود این، کسری بازرگانی همچنان پایدار ماند که کارشناسان آن را معلول خشکسالی و وارد کردن غلات دانستند. از آن پس برنامه‌های اقتصادی اردن که با دقت بیشتری تنظیم و با نظارت بیشتر اجرا می‌شود، نسبتاً موفقیت آمیز بوده است.

در ۱۹۷۰م هیأت برنامه‌ریزی اردن به شورای ملی برنامه‌ریزی به ریاست ولیعهد اردن مبدل شد که وظیفهٔ آن تدوین و تنظیم برنامه و احالهٔ اجرای آن به مؤسسات دولتی است. این شورا برای جمع آوری داده‌های لازم برای برنامه‌ریزی، مؤسساتی مانند بنگاه توسعهٔ درهٔ اردن و انجمن سلطنتی علمی را زیر نظارت خود دارد.

کسری موازنهٔ بازرگانی خارجی اردن که همواره وجود داشته، معلول ضعف تولید داخلی و فقدان منابع طبیعی قابل توجه از یک طرف و ازدیاد روزافزون واردات کالاها و مواد مصرفی ناشی از تغییر سطح زندگی و سرانجام هزینه‌های سنگین دولت، از طرف دیگر بوده است (گوبسر، 61-59؛ ویلسن، 105). اما در مقابل، دو منبع ورود ارزهای خارجی، همواره کسریها را از میان برده است: نخست انتقال صرفه‌جویی اردنیهای فعال مقیم خارج که از ۲۴ میلیون دینار در ۱۹۷۴م به ۵۳ میلیون دینار در ۱۹۷۵م و ۱۴۰ میلیون دینار در ۱۹۷۸م افزایش یافته است و همچنان با رشد قابل توجه ادامه دارد. دوم وجوه انتقالی که به صورت کمکهای بلاعوض یا وامهای توسعه‌ای درازمدت در اختیار اردن قرار می‌گیرد. از آن جمله است کمکهای کشورهای عربی در سالهای بعد از ۱۹۶۷م و نیز کمکهای آمریکا که بعد از پایان قیمومت انگلستان جای آن کشور را در اقتصاد اردن گرفته است (گوبسر، 57-56؛ ویلسن، 119).

کشاورزی، آبیاری و دامداری: در اردن مانند دیگر کشورهای مناطق خشک جهان، بود و یا نبود آب کلید توفیق در کشاورزی است. از این رو کشاورزی اردن را به ۳ بخش مشخص می‌توان تقسیم کرد: ۱. مرتفعات که به سبب دریافت باران کافی، زراعت دیم غلات و دیگر فرآورده‌هایی که نیاز قابل توجهی به آب ندارند، در آنها مقدور است؛ ۲. زمینهای پست‌تر که به سبب کمی باران سالانه، فعالیت کشاورزی در آنها تنها از طریق آبیاری ممکن است؛ ۳. حواشی بیابانها که شخم زدن زمین در آنجا متداول نیست و دامداری شغل اصلی مردم را تشکیل می‌دهد.

تولید در کشت دیم نواحی مرتفع اردن (نک: اوضاع طبیعی در همین مقاله) رابطهٔ مستقیم با مقدار باران دارد و چون بسیار متغیر است (نک: آب و هوا در همین مقاله)، میزان تولید در سالهای بارانی بسیار، ولی در سالهای خشک به قدری کم است که ممکن است بذر مصرف شده در مزارع هم به دست نیاید.

مهم‌ترین محصولات دیمی اردن گندم است که مقدار بازدهی آن از سالی به سال دیگر بستگی به مقدار باران دارد. در جدول ۵ اطلاعات مربوط به منطقهٔ اربد از سرزمینهای گندم خیز اردن، آمده است (گوبسر، 62).

در زمینهای مرتفع اردن گندم عمده‌ترین محصول است که در شرایط مساعد نیمی از نیاز کشور را فراهم می‌سازد. از نیم دیگر در حدود ۵۰٪ بایستی هر سال از خارج خریداری شود، در حالی که بقیه را کمکهای بلاعوض سازمان ملل متحد به پیروی از سیاست حمایت و نگاهداری پناهندگان تأمین می‌کند. در مرتفعات اردن پس از گندم، جو و انواع حبوبات و میوه‌ها به ویژه انگور و زیتون به مقادیر بسیار به دست می‌آید. مهم‌ترین محصول درختی این بخش از اردن زیتون است که به تنهایی ۳۰ هزار هکتار زیر کشت دارد (همو، 63-62).

جدول ۵: محصول سالانهٔ گندم و رابطهٔ آن با مقدار باران سالانه

سال زراعی	مقدار باران به میلی‌متر	گندم به تن
۱۹۷۱-۱۹۷۲م	۴۵۰	۲۰۰٬۰۰۰
۱۹۷۲-۱۹۷۳م	۳۵۰	۵۰٬۰۰۰
۱۹۷۳-۱۹۷۴م	۶۰۰	۲۵۰٬۰۰۰
۱۹۷۴-۱۹۷۵م	۳۴۰	۵۰٬۰۰۰

در هر جای اردن که کشاورزی رونقی دارد، از برکت وجود رود اردن و شاخه‌های آن بوده است. از ۱۹۴۸م، مشکلات سیاسی منطقه مانع بهره‌برداری هماهنگ از آب رود اردن شد و ۴ کشور لبنان، سوریه، اردن و اسرائیل کنترل حوضهٔ رود اردن را در دست گرفتند و هر یک طرحهایی خاص را اجرا کردند. در اردن بزرگ‌ترین طرحی که به منظور آبیاری اجرا شده، طرح غور شرقی بوده است که هدف نخستین آن انحراف آبهای رود یرموک و انتقال آن برای آبیاری بخشهای شمالی اردن بوده است (بومنت، 413-412، نقشه). منطقهٔ غور به صورت تراسی در ارتفاع ۵۰ متری از سطح رود اردن واقع است و مهم‌ترین زمینهای هموار و زراعتی درهٔ اردن را تشکیل می‌دهد. خاک غور از نوع آبرفتی و بسیار حاصلخیز است و در فاصلهٔ ۱۲۰ کیلومتری دریاچهٔ طبریه و بحرالمیت قرار دارد. کار بر روی طرح غور شرقی از ۱۹۵۸ تا ۱۹۶۶م طول کشید و در پایان، آب رود یرموک که از ۸ کیلومتری بالای نقطهٔ تلاقی آن با رود اردن گرفته شده بود، در طول کانال بتونی که به موازات رود اردن احداث شده است، تا مسافت ۷۰ کیلومتری منتقل شد و از طریق کانالهای انشعابی به مزارع و دشتهای غور رسید. طرح غور شرقی تحول چشمگیری در کشاورزی اردن ایجاد کرد و بجز تبدیل روش کشاورزی سنتی به روشهای جدید، اصلاحات ارضی، اجتماعی و فرهنگی قابل توجهی به همراه داشت که نحوهٔ معیشت و چشم‌انداز جغرافیایی بخش بزرگی از خاک اردن را دگرگون ساخت (همو، 414-413). این طرح، ۱۲۰ هزار هکتار زمین بایر را زیر کشت آورد، ولی بسیاری از تأسیسات آن در روزهای جنگ کوتاه عرب ـ اسرائیل صدمه دید که تعمیر و مرمت آن تا پس از جنگ داخلی ۱۹۷۰م مقدور نشد و در آن تاریخ بود که شبکه‌های آبیاری این طرح تکمیل شد. در سالهای ۱۹۷۲ تا ۱۹۷۸م طرح بزرگ دیگری با ایجاد سد امیر طلال به اجرا درآمد و طولی نکشید که «طرح توسعهٔ درهٔ اردن»، سدهای دیگری نیز در روی زرقا و دیگر شاخه‌های رود اردن ایجاد کرد («خاورمیانه»، 458) که فهرست آنها در جدول ۶ آمده است (ویلسن، 36).

فعالیت طرح توسعهٔ درهٔ اردن محدود به ایجاد شبکهٔ آبیاری نیست، بلکه فعالیتهای جانبی آن شامل ایجاد شبکهٔ برق، ارتباطات، تأسیسات

بسته‌بندی و بازاریابی، مدارس، بیمارستانها، مسکن، شبکه‌های آبیاری

جدول ۶: سدهای موجود در اردن

نام سد	ظرفیت (میلیون م۳)	نوع مصرف
امیر طلال	۵۶/۰	آبیاری
کفرعین	۴/۸	آبیاری
شعیب	۲/۳	آبیاری
زقلاب	۴/۳	آبیاری
العرب	۲۰	آبیاری
اللُّهفی	۰/۷	آبیاری و شرب حیوانات
العقیب	۱/۴	تغذیهٔ آب زیرزمینی
البوید	۰/۷	آبیاری و شرب حیوانات
ام الجمال	۱/۸	آبیاری و شرب حیوانات
الغدیر الابیض	۰/۷	آبیاری و شرب حیوانات
السرحان	۱/۷	آبیاری و شرب حیوانات
السلطانی	۱/۲	آبیاری و شرب حیوانات
القطرنه	۴/۲	آبیاری و شرب حیوانات

پلاستیکی و قطره‌ای گل‌خانه‌ها، آزمایشگاههای کشاورزی، کود شیمیایی و امثال آن نیز می‌شود. غلات، سبزی و میوه محصولات عمده‌ای هستند که در کشت آبی درهٔ اردن به دست می‌آیند، ولی از این میان به سبزی و میوه‌های تازه به ویژه مرکبات برای صادرات توجه بیشتری مبذول می‌شود. زمینهای درهٔ اردن به صورت فشرده مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند و تولید قابل توجهی دارند که حاصل به کار بردن آخرین روشها در کاشت و داشت و برداشت است. بازده کشاورزی تا حدی است که درهٔ اردن که وسعت زمینهای آن از ۰/۶٪ مساحت کشور تجاوز نمی‌کند، ۹۰٪ صادرات کشاورزی کشور را فراهم می‌سازد (گویسر، 66).

در نواحی بیابانی اردن که باران اندک، و نیز ارتفاع زمین مانعی در آب‌رسانی به منظور کشاورزی است، زندگی مردم بیشتر از طریق دامپروری همراه با کمی زراعت، آن هم در صورت وجود چشمه یا قنات می‌گذرد. در اینجاست که بادیه نشینان اردن راه و رسم سنتی گله‌داری و کوچ‌نشینی را با تمام مشخصات آن حفظ کرده‌اند و همواره مسافتهای دور و دراز بیابانهای خشک را در جست و جوی علوفه برای گله‌های شتر، گاو و گوسفند خود طی می‌کنند. در این بیابانها جابه‌جایی دامها و دام داران امری فصلی است، به این ترتیب که از اوایل پاییز با آغاز بارانهای اندک زمستانی و پیدا شدن علوفه، دامها را به وادیهای داخل بیابان منتقل می‌کنند و در بهار و تابستان که وادیها خشک و عاری از گیاه است، گله‌ها را برای نگاهداری به سرزمینهای زراعتی باز می‌گردانند و با تغذیهٔ علوفهٔ خشک نگاهداری می‌کنند. در سالهای اخیر در حاشیهٔ بیابانها، تسهیلات فنی و کشتارگاههای جدید و مخصوصاً واحدهای بزرگ مرغداری به وجود آمده است که نه فقط اردن را از لحاظ گوشت مرغ و تخم‌مرغ بی‌نیاز ساخته است، بلکه مقادیر زیادی از این فرآورده‌ها را برای مصرف در مراکز نفتی خاورمیانه به دیگر کشورهای عربی صادر می‌کنند. برای اینکه اهمیت دامداری و صنایع وابسته به آن روشن شود، کافی است گفته شود که بنابر مطالعات انجام شده، قیمت نهایی محصولات دامی شامل گوشت، پوست، پشم و کود، ۴۵٪ بهای ناخالص فرآورده‌های کشاورزی اردن را تشکیل می‌دهد (همو، 67).

به رغم پیشرفتهای دامنه‌داری که از طریق اجرای طرحها در کشاورزی اردن به عمل آمده، کشاورزی این کشور همواره با دو مشکل بزرگ طبیعی مواجه بوده است: یکی کم آبی و دیگر فرسایش خاک. همانگونه که پیش‌تر اشاره شد، در نواحی مرتفع شمالی و حواشی شمالی، شرقی و غربی اردن که نواحی عمدهٔ غله‌خیز کشور را تشکیل می‌دهند، کشاورزی دیم نوع غالب کشاورزی است. در این قسمتها بی‌ثباتی باران و تغییر پذیری شدید آن از سالی به سال دیگر همیشه کشاورزان را در نگرانی نگاه می‌دارد. مشکل دیگر، فرسایش شدید خاک است که خود از ناهمواری زمین و شیب‌دار بودن آن و فقر پوشش گیاهی و تخریب جنگلها و چرای بی‌حساب دامها به وجود می‌آید و تاکنون جلوگیری از آن در نواحی کشاورزی بجز در منطقهٔ اجرای طرحها، امکان پذیر نشده است. در نواحی بیابانی، خشکی فوق‌العادهٔ خاک و وجود بادهای تند بیابانی نیز موجب تشدید فرسایش خاک می‌شود.

از جمله مشکلات دیگری که مجریان دولتی در روزهای نخست اجرای طرحهای توسعه با آن مواجه بودند، مسألهٔ زمین‌داری و مالکیتهای گوناگون و به ویژه وجود خرده مالکان بسیار بود که اجرای طرح را دشوار می‌ساخت. در مقابل، زمین‌داران ثروتمندی نیز بودند که صدها هکتار زمین را به موجب سند و یا میراث اجداد خود در تصرف داشتند. پیش از اجرای طرحهای توسعه، ۷۵٪ زمینهای کشاورزی به وسیلهٔ مالکان مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفت که در بیشتر از نصف موارد، وسعت املاک آنان کمتر از ۳ هکتار بود. در مقابل حدود ۱۰۰ نفر از مالکان بودند که وسعت املاک آنان از ۲۰۰ هکتار تجاوز می‌کرد. در نتیجه امکان بهره‌برداری اقتصادی با موازین جدید در میان نبود (همو، 64-62). برای حل این مشکلات دولت اردن ناچار قوانینی وضع کرد که به موجب آنها حداقل و اکثر مالکیت زمین کشاورزی با توجه به نوع زمین به ترتیب ۳ هکتار و ۲۰ هکتار تعیین شده است. به رغم این قوانین بجز در درهٔ اردن، تغییر چندانی در وضع زمین‌داری اردن روی نداده است (همو، 68-67).

مسألهٔ دیگر نقش بسیار مهم تعاونیهای کشاورزی است. این نهادها نخستین بار در ۱۹۵۲م در اردن به وجود آمد و هدف آن اعطای وامهای کوچک به کشاورزان نیازمند بود. در دو سال اول، استقبال فراوانی از تعاونیها به عمل آمد، چندانکه در ۱۹۵۴م شمار آنها به ۵۰ با ۲٬۰۹۱ عضو رسید. ولی از آن پس توسعهٔ تعاونیها به کندی صورت گرفت، تا اینکه در دههٔ ۱۹۷۰م سرمایه‌گذاریهای بسیاری در تعاونیها به عمل آمد

و واحدهای کوچک سابق درهم ادغام شدند و به صورت تعاونیهای کشاورزی چند منظوره درآمدند. در ۱۹۷۸م شمار این تعاونیها به ۱۳۹ رسید که همه از راهنماییها و کمکهای فنی وزارت کشاورزی برخوردار بودند. گفتنی است که بجز گوسفند داران بیابان، یک چهارم تا نیمی از کشاورزان عضو تعاونی بودند و از تسهیلات اعتباری و راهنماییها و کمکهای فنی و تجهیزاتی که به وسیلهٔ تعاونیها فراهم می‌شد، استفاده می‌کردند (همو، 67).

ویژگیهای کشاورزی اردن در ۱۹۹۲م در جدول ۷ آمده است («اطلس جهان»).

جدول ۷: ویژگیهای کشاورزی اردن در ۱۹۹۲م

۱. زمینهای اردن	میزان
زمین قابل کشت	٪۴
زمین زیر کشت دیمی	٪۰/۵
زمین زیرکشت آبیاری	٪۰/۵
جنگل	٪۰/۵
مرتع	٪۱
مابقی زمین	٪۹۳/۵
۲. فرآورده‌های کشاورزی	تن
غلات:	۶۸٬۰۰۰ شامل
از جمله:	
گندم	۴۰٬۰۰۰
جو	۲۵٬۰۰۰
سیب‌زمینی	۴۵٬۰۰۰
عدس	۳٬۰۰۰
انواع سبزی	۵۷٬۰۰۰
انواع میوه	۲۳۴٬۰۰۰
پرتقال	۵۵٬۰۰۰
لیموشیرین و ترش	۵۰٬۰۰۰
موز	۱۹٬۰۰۰
توتون	۳٬۰۰۰
۳. انواع دام	رأس
گوسفند	۱٬۴۰۰٬۰۰۰
بز	۵۰۰٬۰۰۰
گاو	۲۹٬۰۰۰
الاغ	۱۹٬۰۰۰
شتر	۱۸٬۰۰۰
اسب	۳٬۰۰۰
قاطر	۳٬۰۰۰
مرغ	۴۷٬۰۰۰٬۰۰۰
۴. فرآورده‌های دامی	تن
گوشت گوسفند	۶٬۰۰۰
گوشت بز	۲٬۰۰۰
گوشت گاو	۱٬۰۰۰
گوشت مرغ	۵۶٬۰۰۰
۵. فرآورده‌های لبنی	تن
شیرگاو	۳۵٬۰۰۰
شیر گوسفند	۲۶٬۰۰۰
شیر بز	۱۲٬۰۰۰
پنیر	۲٬۸۶۹
۶. فرآورده‌های دیگر	تن
تخم مرغ	۲۲٬۰۰۰
عسل	۱۰۰
پشم	۱٬۴۰۰
۷. تجهیزات و ماشین‌آلات کشاورزی	دستگاه
تراکتور	۵٬۷۵۰
کمباین	۷۰

معدن و صنعت: اردن از نظر منابع معدنی چندان غنی نیست و برخلاف دیگر کشورهای عربی خاورمیانه منابع نفتی قابل توجه ندارد، ولی در مقابل دارای منابع سرشار فسفات است که در اقتصاد کشور جای نفت را گرفته است و بی تردید مهم‌ترین ثروت ملی طبیعی آن را تشکیل می‌دهد. فسفات نخستین بار در ۱۹۳۰م در الرصیفه واقع در نزدیکی عمان کشف شد. تحقیقات دقیق‌تر آشکار کرد که بیرون زدگی سنگ فسفات بر روی نوار وسیعی از الرصیفه تا شمال شرقی عمان و از آنجا به سمت جنوب تا حسا ادامه دارد. در اوایل دههٔ ۱۹۵۰م سطح تولید آن پایین بود و در ۱۹۵۲م به ۲۵ هزار تن می‌رسید، ولی به تدریج بر تولید آن افزوده شد و پیش از جنگ ژوئن ۱۹۶۷ مقدار تولید سالانهٔ آن بالغ بر یک میلیون تن شد. پس از این جنگ از تولید فسفات کاسته شد (بومنت، 423-422). در سالهای بعد با نوساناتی که ناشی از بازار جهانی فسفات بود، بر میزان تولید افزوده شد، تا اینکه در ۱۹۹۲م به ۶٬۶۴۲٬۰۰۰ تن رسید («اطلس جهانی»؛ نیز نک: دنبالهٔ مقاله). در ۱۹۸۲م معادن جدید فسفات در نواحی شمال غربی اردن کشف شد («خاورمیانه»، 498). در ۱۹۷۶م تقلیل بهای فسفات در بازار جهانی، اردن را وادار کرد به اتفاق مراکش، تونس و سنگال اتحادیهٔ صادر کنندگان فسفات را که نقشی مشابه اوپک (سازمان تولید و صادر کنندگان نفت) بر عهده دارد، به منظور تثبیت قیمت بین‌المللی فسفات، به وجود آورد.

از جمله دیگر منابع معتبر اردن انواع املاح بحرالمیت، مخصوصاً پتاسیم است که در سالهای ۱۹۲۹ تا ۱۹۴۸م توسط شرکت پتاسیم فلسطین در دو واحد تولیدی آن شرکت واقع در منتهی‌الیه شمالی و جنوبی بحرالمیت در سطح تجاری استخراج شد، ولی کارخانهٔ شمال واقع در کالیه (در ساحل غربی) بر اثر جنگ ۱۹۴۸م از بین رفت. مهم‌ترین اقدام کشور اردن در استفاده از منابع معدنی بحرالمیت، ایجاد

تأسیسات عظیم تولید پتاسیم در ساحل این دریاچه است (بومنت، 423).

یکی دیگر از منابع معدنی اردن، انواع سنگهای ساختمانی است. بجز اینها آهن، فسفر، منگنز و مس نیز در اردن وجود دارد. در سالهای اخیر ذخایر باریت (مادهٔ اصلی عنصر فلزی باریوم) کوارتزیت، گچ (مصرف کودشیمیایی)، فلدسپات و مرمر به رنگهای مختلف مورد بهره‌برداری قرار گرفته است (*بریتانیکا*، X/273).

بخش صنعت اردن از ۱۹۵۰م تاکنون توسعهٔ فراوان یافته است. در آغاز تشکیل کشور اردن، به وجود آمدن اسرائیل و مسدود شدن مرزها موجب تشویق فعالیتهای صنعتی در داخل اردن شد. نیاز بازار داخلی به مصالح ساختمانی، وسایل ضروری خانگی و مواد غذایی دیگر از سوی سرزمین فلسطین تأمین نمی‌شد، در نتیجه تولید داخلی رو به افزایش گذاشت (بومنت، 424). اجرای طرحهای توسعهٔ اقتصادی با اینکه با هدف اصلی بسط کشاورزی آغاز شد، فعالیتهای صنعتی جانبی بسیاری به وجود آورد که ادامهٔ آن با سرعت بیشتری صورت پذیرفت.

تأکید دولت اردن در توسعهٔ صنعت بر دو پایهٔ اصلی برنامه‌ریزی شده است: یکی استخراج و استحصال منابع زمینی صادراتی به منظور افزایش هرچه بیشتر صادرات و تأمین ارز خارجی، و دیگری توسعهٔ صنایع داخلی محلی با هدف تأمین نیاز داخلی که جایگزین مصنوعات و مواد مصرفی وارداتی شود. دولت همچنین تلاش فراوان در راه استخراج منابع زیرزمینی اعمال می‌کند، تا تسهیلات لازم را برای توسعهٔ صنایع فراهم سازد. از این رو می‌توان صنایع عمده و اصلی اردن را به ۵ دستهٔ مشخص تقسیم کرد که به ترتیب اهمیت اینهاست:

۱. فسفات، که مهم‌ترین مادهٔ صادراتی اردن را تشکیل می‌دهد. تولید این محصول که در ۱۹۵۲م از ۲۵ هزار تن در سال تجاوز نمی‌کرد، در ۱۹۶۰م به ۱۰ برابر این مقدار رسید و پیش از جنگ ۱۹۶۷م مقدار کل تولید آن بالغ بر یک میلیون تن شد (همو، 422). پس از این جنگ، تولید فسفات سال به سال افزایش یافت، تا اینکه در ۱۹۹۲م به ۶/۶ میلیون تن رسید («اطلس جهانی»).

از جمله صنایع وابسته به فسفات واحد کود فسفات عقبه است که از ۱۹۸۲م آغاز شده، و ظرفیت روزانهٔ آن ۱'۲۵۰ تن اسید فسفریک است («خاورمیانه»، همانجا). این واحد که با ۳۰۰ میلیون دلار سرمایه به وجود آمده، به وسیلهٔ شرکت صنایع کود اردن اداره می‌شود.

۲. پتاسیم، که از املاح آبهای شور بحرالمیت به دست می‌آید و شرکت پتاسیم عقبه مرکز اصلی تولید آن را در ساحل این دریاچه با هزینهٔ ۴۶۵/۸ میلیون دلار به وجود آورده است. این مرکز از ۱۹۸۲م تولید تجاری خود را با ظرفیت سالانه ۲۴۰ هزار تن آغاز کرده، ولی ظرفیت نهایی کارخانه ۱'۲۰۰'۰۰۰ تن در نظر گرفته شده است. در این مرکز کارخانه‌های دیگری برای تولید کلرید پتاسیم، برومید و اکسید منیزیوم و آجر نسوز نیز فعالیت دارند. کارخانه‌ای نیز در زرقا برای استخراج نقره از فضولات این مواد به وجود آمده است (همانجا).

۳. سیمان، که تولید آن با استفاده از سنگها و امکانات محلی برای رفع نیازمندیهای ساختمانی و صنعتی به سرعت توسعه یافته است. مهم‌ترین مرکز تولید آن، کارخانهٔ سیمان جنوب در راشدیه است که در ۱۹۸۳م تولید آن آغاز شده، و طبق برنامه توسعه یافته، و به ظرفیت ۲ میلیون تن در سال رسیده است (همان، 499-498).

۴. نفت، که از تصفیه‌خانهٔ عظیم زرقا به‌دست‌می‌آید. تولید این تصفیه خانه که در ۱۹۷۰م فقط ۴۴۵'۸۰۰ تن بود، در ۱۹۷۶م به ۱'۱۱۴'۶۰۰ تن افزایش یافت و توسعهٔ آن ادامه یافت تا حدی که اردن را از لحاظ مصرف نفت به مرحلهٔ بی‌نیازی رسانده است. نفت خام تصفیه خانه به وسیلهٔ لوله و با کمک تلمبه از عربستان تأمین می‌شود. ظرفیت نهایی تصفیه خانه ۳/۸ میلیون تن است (همان، 498؛ گویسر، 69).

۵. صنایع‌متفرقه‌مانند فولاد،سرامیک،کاشی،منسوجات،سیگار، کاغذ، کفش (چرمی و پلاستیکی)، رنگ، پودر لباسشویی، باتری و جز آنها که تمام به منظور جلوگیری از واردات و حتیٰ برای صادرات به خارج در نظر گرفته شده است و برخی از آنها سالانه از ۵ تا ۲۵ میلیون دلار خرید و فروش دارند (همانجا).

در ۱۹۸۱م ساختمان شهرک صنعتی سحاب در زمینی به وسعت ۲۲۵ هکتار، در ۱۸ کیلومتری جنوب شرقی عمان آغاز شد که بعداً در آن ۳۰ کارخانهٔ جدید آغاز به فعالیت کرد. پس از گذشت دو سال، منطقهٔ آزاد تجاری زرقا به وجود آمد و در ۱۹۸۴م دولت اردن به منظور جلوگیری از تمرکز شدید، کشور را از نظر صنعتی به ۳ بخش (عمان، شهرهای بزرگ و بقیهٔ کشور) تقسیم کرد و مقررات و موازینی به وجود آورد که سرمایه‌گذاریهای جدید در مناطق سه‌گانه بر اساس آنها و با برنامه‌های خاصی صورت می‌پذیرد («خاورمیانه»، 499). در مراکز بزرگ‌تر شهری، فعالیت گسترده‌ای از صنایع خدماتی همچون تعمیر اتومبیل، خانه‌سازی، مقاطعه‌کاری و جز آنها وجود دارد. در بسیاری از مراکز کشور خاصه در نقاط نزدیک به اماکن سیاحتی مهم، محصولات صنایع دستی برای فروش به جهانگردان، بخش عمده‌ای از اقتصاد محلی را تأمین می‌کند. بیشتر این فعالیتها در واحدهای کوچک خصوصی و اغلب به صورت صنایع دستی صورت می‌گیرد و کیفیت اجناس تولید شده بسیار خوب است. سفال سازی قدس، صدف دوزی بیت لحم و نیز کنده‌کاری بر روی چوب زیتون و قلاب دوزی این نواحی شهرت دارد و بسیار مورد توجه جهانگردان غربی است (بومنت، 424).

در ۱۹۸۸م در اردن ۲'۹۲۲ مؤسسه وجود داشت که شمار کارگر در ۱'۵۰۲ واحد آن کمتر از ۱۰ نفر بود. از این مؤسسات ۲۶۹ واحد متعلق به دولت بود. همچنین ۱'۲۴۷ مؤسسه به کارهای تولیدی، ۷۹۰ واحد به امور خدماتی و اداری و ۵۰۰ واحد به بازرگانی اشتغال داشتند («سالنامه»، 846).

ارتباطات: در سالهای نخست تشکیل دولت اردن، فقدان امکانات ارتباطی، از موانع بزرگ توسعهٔ اقتصادی کشور بود، ولی در سالهای

اخیر پیشرفتهای قابل توجهی در امر ارتباطات زمینی حاصل شده، و شبکهٔ راههای اردن در دست تکمیل است. یکی از نیازهای اساسی اردن در دههٔ ۱۹۵۰م کاهش وابستگی کشور به بندر بیروت بود، زیرا هزینهٔ عبور از مرزهای سوریه و لبنان در پی از دست دادن راههای خروجی حیفا، یافا و غزه سنگین بود. از این رو توجه بسیاری به بندر عقبه در منتهی‌الیه جنوبی که تنها مرکز مهم بارگیری، تجاری و توریستی بود، معطوف، و همهٔ راهها به آنجا منتهی شد.

در ۱۹۹۲م اردن دارای ۶۱۹ کمـ راه آهن یک خطه بوده که معروف به راه‌آهن حجاز است. این راه‌آهن از درعا در شمال اردن گذشته، از طریق عمان به معان در جنوب منتهی می‌شود. قسمت دیگری از راه‌آهن اردن را خط بسیار مهم عقبه به حسا تشکیل می‌دهد که با کمک جمهوری فدرال آلمان ساخته شده است. در همان سال اردن دارای ۷٬۵۰۰ کمـ راه زمینی بوده که ۵٬۵۰۰ کمـ آن آسفالت درجه ۱ و ۲٬۰۰۰ کمـ شوسه بوده است («اطلس جهانی»؛ *بریتانیکا*؛ «خاورمیانه»، همانجا).

یکی از شاهراههای مهم اردن بزرگ‌راه عمان ـ جرش ـ رمثاست که پایتخت را به مرز سوریه در شمال متصل می‌سازد. دیگر بزرگ‌راه عمان ـ معان ـ عقبه است که مهم‌ترین راه برای حمل کالا به شمار می‌رود. از معان بزرگ‌راه دیگری به نام بزرگ‌راه صحرا آغاز شده است که اردن را از طریق مدوره به عربستان سعودی متصل می‌سازد. راه دیگری که از نظر جهانگردی اهمیت فراوان دارد، شاهراه عمان ـ قدس است. از راههای مهم دیگر راهی است که بندر عقبه را به ناحیهٔ کشاورزی غور جنوبی متصل می‌سازد. بزرگ‌راههای اردن که شهرهای عمده را به هم می‌پیوندند، به وسیلهٔ وزارت راه اردن اداره می‌شود، ولی در فواصل بین شهرها و مخصوصاً در درهٔ اردن و سرزمین پرنعمت غور راههای روستایی فراوان احداث شده که بیشتر آسفالته‌اند و از طریق همین شبکه راههای روستایی است که فرآورده‌های کشاورزی اردن به مراکز حمل و نقل داخلی، یا به بندر عقبه منتقل می‌شود. بندر عقبه که تمام راههای اردن به آن منتهی می‌شود، تا ۱۹۵۰م یک روستای کوچک ماهیگیری بود، ولی با تغییراتی که در نقشهٔ سیاسی اردن به عمل آمد و با از دست رفتن بنادر مدیترانه‌ای حیفا و یافا، عقبه به سرعت رشد کرد و اسکله‌ها و تسهیلات بندری یکی پس از دیگری در آن ساخته شد و در ۱۹۶۲م به صورت بندری درآمد که بیش از ۵۰۰ هزار تن و در ۱۹۶۶م بیشتر از یک میلیون تن بار را تخلیه و بارگیری می‌کرد. پس از جنگ ۱۹۶۷م فعالیت بندر عقبه تا مرز ۳۸۰ هزار تن در ۱۹۷۰م کاهش یافت، اما دوباره در ۱۹۷۳م ظرفیت آن به بیش از ۱/۲ میلیون تن رسید. توسعهٔ بندر عقبه با ساختمان یک اسکلهٔ شناور و یک ترمینال همچنان ادامه یافت، تا جایی که در ۱۹۷۷م کالاهای بارگیری و تخلیه شده در آن از ۲ میلیون تن تجاوز کرد. جنگ ایران و عراق رونق پیش‌بینی نشده‌ای برای عقبه به ارمغان آورد («خاورمیانه»، 499, 511). در ۱۹۹۲م میزان کالاهای بارگیری و تخلیه شده به ترتیب ۸٬۶۹۴٬۰۰۰ و ۹٬۹۸۵٬۰۰۰ تن بوده است («اطلس جهانی»).

در همان سال اردن دارای ۱۵۹٬۹۰۰ اتومبیل بوده است (همانجا). در ۱۹۸۹م شمار وسایط نقلیهٔ دیگر در اردن به این شرح بوده است: اتوبوس، ۱٬۵۱۰؛ اتومبیل باری، ۱۱٬۲۳۰؛ وانت، ۴۳٬۲۰۶؛ موتور سیکلت، ۶٬۵۲۰. در همان سال تصادفات رانندگی ۱۸٬۳۳۶ مورد بوده که در ۳۵۵ مورد به مرگ منتهی شده است («سالنامه»، 847).

حمل و نقل هوایی اردن در دههٔ ۱۹۶۰م توسعهٔ سریعی یافت. اکنون اردن دارای ۱۹ فرودگاه است که مهم‌ترین آنها فرودگاه بین‌المللی عمان است. شرکت خطوط هوایی پادشاهی اردن دارای ۲۳ فروند هواپیمای بزرگ بین‌المللی است که از طریق فرودگاه بزرگ العالیه، اردن را به کشورهای آسیا و اروپا و افریقا متصل می‌سازد و حجم کار آن در ۱۹۹۲م، ۲٬۷۸۲ میلیون مسافر ـ کیلومتر بوده است. اردن دارای شبکه‌های کافی رادیویی و ارتباط تلفنی مایکروویو و ماهواره‌ای است. بجز این از طریق مایکروویو با عراق، عربستان سعودی، سوریه و همچنین با مصر، لیبی، تونس، الجزیره و مراکش مرتبط است. این کشور در ۱۹۹۲م دارای ۸۱٬۵۰۰ تلفن، ۹۸۰ هزار دستگاه رادیو (۲۵۲ دستگاه رادیو در ازای هر ۱٬۰۰۰ نفر جمعیت) و ۳۰۰ هزار دستگاه تلویزیون (۷۷ تلویزیون برای هر ۱٬۰۰۰ نفر) بوده است («اطلس جهانی»).

جهانگردی: شاید یکی از بزرگ‌ترین منابع ثروت و ذخایر اردن را بتوان مجموعه‌های منحصر به فرد آثار تاریخی آن دانست که قدمت برخی از آنها به بیش از ۱۰ هزار سال می‌رسد. این ذخایر باستانی، همواره مورد توجه قشرهای مختلفی از مردم جهان بوده که از جنبه‌های علمی، مذهبی و کنجکاوی، تفریحی و امثال آنها از راههای دور به تماشای این ذخایر می‌آیند. در نتیجه، جهانگردی همیشه از منابع مهم تولید ثروت آن هم بیشتر به صورت ارز خارجی بوده است.

در سالهای پیش از جنگ ۱۹۶۷م جهانگردان بسیاری از کشورهای آمریکای شمالی و اروپای غربی به اردن سفر می‌کردند، چنانکه در ۱۹۶۶م شمار جهانگردان به بالاترین رقم یعنی ۶۱۶ هزار نفر رسید که ۳۱/۶ میلیون دلار عاید اردن کرد. در همان سالها مهمانخانه‌ها و مراکز داد و ستد تجاری و فروشگاههای آثار هنری و صنایع دستی به وجود آمد. متأسفانه جنگهای چند روزهٔ ۱۹۶۷م صدمه و خسارت بسیاری به درآمد جهانگردی اردن وارد کرد، زیرا بروز ناامنی و تخریب اماکن بر اثر جنگ سبب شد که شمار جهانگردان در سالهای آخر دههٔ ۱۹۶۰م تا ۲۰ هزار نفر تقلیل یابد. پس از برقراری آرامش نسبی، فعالیت جهانگردی دوباره رونق گرفت و همه ساله شماری مسافر خارجی برای دیدن آثار تاریخی به اردن روی آوردند.

آثار مهم تاریخی اردن که مورد توجه جهانگردان قرار می‌گیرند، اینهاست: جرش، که یکی از عالی‌ترین نمونهٔ شهرهای رومی ـ یونانی است که از روزگاران گذشته باقی مانده است؛ مأدبا، که آثار عصر مفرغ مربوط به ۱۵۰۰ تا ۲۰۰۰ قم در آن برجای مانده است؛ پترا، شهری که در بدنهٔ کوههای ماسه سنگ قرمز رنگ به وجود آورده‌اند؛ و سرانجام

مساجد و کلیساها و مکانهای مقدس فراوان که بیشتر در ساحل غربی رود اردن قرار دارند.

در سالهای اخیر بجز جهانگردان آمریکایی و اروپایی، شمار بسیاری عرب ثروتمند برای استفاده از هوای مطلوب و دیگر عوامل در اردن به جمع جهانگردان اضافه شده‌اند. در ۱۹۸۰م شمار جهانگردان بیش از یک میلیون تن بوده، و در ۱۹۸۹م به ۲٬۲۸۰٬۰۰۰ تن رسیده است، ولی در ۱۹۹۲م شمار جهانگردان از ۴۳۶ هزار تن تجاوز نکرد که همین عدهٔ کم، ۳۸۹ میلیون دلار عاید اردن ساخته‌اند («اطلس جهانی»؛ «سالنامه»، همانجا).

بازرگانی خارجی: در بازرگانی خارجی اردن هرگز تعادلی وجود نداشته، و همواره واردات بیشتر از صادرات آن بوده است. چنانکه در ۱۹۷۹م اردن در برابر ۴۰۰ میلیون دلار که از محل صادرات دریافت کرده، ۱/۹ میلیارد دلار، یا کمی کمتر از ۵ برابر صادرات، برای واردات پرداخته است. کسریهای بازرگانی خارجی اردن همواره از محل کمکهای خارجی تأمین می‌شده است، ولی اردن با اعمال سیاستهای اقتصادی فاصلهٔ میان صادرات و واردات را تا میزان قابل توجهی تقلیل داده است («خاورمیانه»، 500).

در ۱۹۹۱م ارزش صادرات این کشور، یک میلیارد دلار برآورد شده است. صادرات به ترتیب اهمیت: فسفات، کودهای شیمیایی، پتاس، فرآورده‌های کشاورزی (انواع میوه‌ها شامل مرکبات، موز، زیتون، خربزه، هندوانه، سیب و انواع سبزی، به ویژه گوجه‌فرنگی) به صورتهای مختلف، فرآورده‌های صنعتی و کارهای دستی بوده است. در آن سال مشتریان عمدهٔ اردن: هندوستان، عراق، عربستان سعودی، اندونزی، اتیوپی، امارات متحدهٔ عربی و چین بوده‌اند. همچنین ارزش واردات اردن ۲/۳ میلیارد دلار، یعنی بیشتر از دو برابر صادرات بوده است. واردات را به ترتیب اهمیت: مواد مختلف مصرفی، نفت خام، ماشین‌آلات، وسایط نقلیه، مواد خوراکی، حیوانات زنده و محصولات صنعتی تشکیل می‌داد. فروشندگان به ترتیب اهمیت: اتحادیهٔ کشورهای اروپایی، ایالات متحدهٔ آمریکا، عراق، عربستان سعودی، ژاپن و ترکیه بوده‌اند («اطلس جهانی»).

بانک و بانکداری: در ۱۹۵۰م دولت جدید اردن هاشمی امتیاز چاپ اسکناس خود را به «بانک عثمانی» که مرکز آن در پاریس بود، اعطا کرد. در ۱۹۶۴م بانک مرکزی اردن به وجود آمد و عهده‌دار چاپ و نشر اسکناس و دیگر امور بانکی شد (کلیر، XIII/634). مردم اردن بیشتر از مردم دیگر کشورهای عربی با بانکداری آشنا هستند. قوانین بانکی اردن هم بسیار آزادمنشانه تدوین شده است؛ در نتیجه شمار بانکها و مؤسسات بانکی در اردن نسبت به دیگر کشورهای عربی بیشتر است. چنانکه گفته شد، وقایع و انقلابهای دهه‌های اخیر در لبنان و سوریه باعث شده است که بسیاری از سرمایه‌دارها به اردن مهاجرت کنند و در آن سرزمین مکان امنی برای به کار انداختن سرمایه‌های خود بیابند و این وضع کمک بزرگی به توسعهٔ بانکداری کرده است. وجود کارگران و بازرگانان اردنی در خارج از کشور و انتقال صرفه‌جوییهای آنان به اردن هم عامل دیگری در توسعهٔ بانکداری بوده است. امروزه علاوه بر یک بانک بین‌المللی معتبر، یعنی بانک عرب و ۸ مؤسسهٔ بانکی داخلی، بسیاری از بانکهای خارجی چه عرب و غیرعرب در اردن فعالیت دارند و مجازند که سود سرمایهٔ خود را به مبدأ مربوط منتقل سازند.

از ۱۹۷۹م سیستم بانکداری اسلامی در اردن متداول شده، و نتایج خوبی به دست داده است. در این سیستم سپرده‌های مردم بر اساس مضاربه به وسیلهٔ بانکها مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد و منافع حاصل میان بانکها و صاحبان سرمایه تقسیم می‌شود (ویلسن، 138-136).

واحد پول اردن دینار اردنی است که ۱٬۰۰۰ فلس است. در ۱۹۸۷م یک دلار آمریکا برابر ۰/۳۳۸۷ دینار و در ژانویهٔ ۱۹۹۳ برابر ۰/۶۸۳۶ دینار بوده است («اطلس جهانی»).

آموزش: در اردن آموزش تا ۱۴ سالگی برای همه اجباری است. دورهٔ آموزش ابتدایی ۶ سال است که پس از آن ۳ سال راهنمایی و ۳ سال متوسطه وجود دارد. مراکز آموزشی اردن به ۳ دسته تقسیم می‌شوند: مدارس دولتی که رایگان است و ۷۰٪ دانش‌آموزان را به خود جلب می‌کند. مدارس خصوصی که برخی از آنها، به وسیلهٔ مبلغان مسیحی خارجی اداره می‌شوند. مدارس سازمان ملل که از محل اعتبارات کمکی سازمان ملل برای فرزندان پناهندگان تأسیس شده است. برنامه‌های همهٔ مدارس یکسان است و به وسیلهٔ وزارت آموزش اردن تهیه می‌شود. بجز مؤسسهٔ آموزش کشاورزی خدّوری، ۳ دبیرستان کشاورزی، شماری دبیرستان فنی و هنری، نظامی و پرستاری در سطح فوق دیپلم وجود دارد (*بریتانیکا*، X/274).

فعالیت آموزش عالی در سال تحصیلی ۱۹۸۸-۱۹۸۹م: دانشگاه اردن (تأسیس: ۱۹۶۲م) با ۱۲٬۹۹۴ دانشجو؛ دانشگاه یرموک (تأسیس: ۱۹۷۶م) با ۹٬۶۳۰ دانشجو؛ دانشگاه مؤته (تأسیس: ۱۹۸۱م) با ۲٬۵۴۵ دانشجو؛ دانشگاه علوم و تکنولوژی اردن (تأسیس: ۱۹۸۷م) با ۲٬۷۱۶ دانشجو. در همان سال ۲۳٬۵۶۶ دانشجوی اردنی در دیگر کشورها مشغول تحصیل بوده‌اند (نک: جدول ۸).

جدول ۸: آمار آموزشی در سال تحصیلی ۱۹۸۸-۱۹۸۹م

نوع آموزشگاه	شمار آموزشگاه	شمار معلم	شمار دانش‌آموز
۱. دبستان	۱٬۴۳۵	۲۰٬۲۶۵	۵۸۱٬۴۱۲
۲. راهنمایی	۱٬۰۳۳	۱۲٬۷۳۵	۲۲۵٬۳۷۹
۳. دبیرستان	۶۲۲	۱۰٬۲۶۴	۱۱۸٬۴۶۲
۴. مدارس حرفه‌ای	۳۰	۲٬۲۸۸	۲۴٬۸۵۹

از ردیفهای ۱ و ۲ و ۳ به ترتیب ۲۳۴ و ۳۵ و ۶۰ آموزشگاه خصوصی بوده‌اند («سالنامه»، 847).

بهداشت: از آغاز تشکیل دولت اردن هاشمی برای ریشه‌کن کردن برخی بیماریهای بومی اقدامات وسیعی به عمل آمده، و بیماریهای واگیردار بجز اسهال و چشم درد تقریباً از میان رفته است. در ۱۹۵۳م دولت اردن با همکاری «هیأت سازمان ملل متحد» به منظور تأمین

بهداشت و حفظ سلامت پناهندگان فلسطینی مبارزهٔ جدی و موفقی برای ریشه‌کنی مالاریا در درهٔ اردن ـ یرموک آغاز کرد و مبالغ هنگفتی در این راه به مصرف رسانید (کلیر، XIII/634).

ویژگیهای بهداشتی اردن در ۱۹۹۲م («اطلس جهانی»):

هزینه‌های بهداشتی	۵٪ تولید ناخالص ملی
دسترسی به کمکهای بهداشتی	۸۰٪
شمار تخت بیمارستانی	برای هر ۸۲۹ نفر یک تخت
شمار پزشکان	۲٬۹۵۸ نفر
نسبت پزشک به جمعیت	۱۱/۴ پزشک برای هر ۱۰ هزار نفر
شمار پرستاران	۲٬۵۹۶ نفر
شمار دندان پزشکان	۶۲۳ نفر
مرگ و میر اطفال	۵٬۴۵۲ نفر، که از هر ۱٬۰۰۰ نفر ۳۹ کودک تلف می‌شوند

هجوم پناهندگان فلسطینی از ساحل غربی به ساحل شرقی رود اردن در سالهای ۱۹۴۷ تا ۱۹۴۹م مسائل بهداشتی بسیار پیچیده‌ای برای دولت اردن به وجود آورد. بسیاری از این پناهندگان جان پناههای موقت ــ بدون نقشه و طرح ــ برای خود فراهم کردند و شماری هم در چادرها ساکن شدند. کمبود آب و فقدان فاضلاب و نارساییهای غذایی و دارویی مشکلات بسیار بهداشتی در اردوگاهها به وجود آورد و این در حالی بود که در اردن پیش از این هم وسایل بهداشتی کافی وجود نداشت (همانجا). در ۱۹۷۰م در اردن در ازای هر ۳٬۸۱۰ نفر، یک پزشک بیشتر نبود، ولی دولت برنامهٔ بهداشت عمومی همه جانبه‌ای را اجرا کرد. از جمله برنامهٔ ملی بیمهٔ بهداشتی، موجبات درمان بیماریهای عمومی و دندان و چشم را با هزینهٔ بسیار اندک فراهم می‌سازد و این خدمات را برای تهی دستان به رایگان انجام می‌دهد. در شهرهای عمان، قدس، اربد، کرک، سلط، طفیله، جنین و عقبه بیمارستانهایی وجود دارد (بریتانیکا، همانجا).

مآخذ: *بررسی اجمالی کشور پادشاهی اردن هاشمی*، وزارت امور خارجه، ادارهٔ هشتم سیاسی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نیز:

Beaumont, P. et al., *The Middle East*, London, 1988; *Britannica*, Macropaedia, 1978; *Collier's Encyclopedia*, London/New York, 1986; *Géographie universelle Larousse*, Paris, 1959; Gubser, P., *Jordan*, Boulder, 1983; Harris, G. L., *Jordan*, New York, 1958; *The Middle East and North Africa 1986*, London, 1985; Patai, R., *The Kingdom of Jordan*, New Jersey, 1958; *Statesman's Year-book*, London, 1993; *Statistical Year-book, 1988/89*, United Nations, New York, 1992; Wilson, R., *Politics and the Economy in Jordan*, London, 1991; *World Atlas 1994*; *World Mark Encyclopedia of the Nations*, New York, 1971.

محمدحسن گنجی

II. تاریخ

بخش یکم ـ دوران کهن

الف ـ پیش از اسلام: نخستین اطلاعات تفصیلی و دقیق از تاریخ اردن و نواحی شمالی جزیرة‌العرب از دورهٔ باستان یونان و روم است که نفوذ عوامل هلنی از طریق شام و استفادهٔ گاه به گاه از خط سیر بازرگانی غرب جزیرة العرب، به تشکیل کشورهایی نیمه متمدن در حواشی شامات و صحرای شمال جزیرة العرب انجامید. همچنین منابع کهن ایرانی، سریانی و نیز *کتاب مقدس* اشارات جسته گریخته‌ای به اقوام ساکن شمال جزیرة العرب کرده‌اند. مردم ساکن در این ناحیه در اصل عرب بودند، اما قویاً تحت تأثیر فرهنگ هلنی شدهٔ آرامی بودند و اغلب خط و زبان آرامی داشتند (لویس، 26). نخستین و مهم‌ترین این کشورها دولت نبطیان بود که در هنگام اوج اقتدار از خلیج عقبه تا بحرالمیت فرمانروایی داشت و بخش اعظم شمال جزیرة العرب نیز جزو قلمرو آن بود (همانجا).

اگر چه اطلاعات مکتوب اندکی دربارهٔ تاریخ کهن شمال جزیرة العرب (شامل اردن کنونی) در دست است، اما به کمک آثار غیرمکتوب باستانی بازمانده، نکات فراوانی از تاریخ کهن این سرزمین از دورترین روزگاران تا دوران نبطیان به دست آمده است.

تاریخ دو سرزمین اردن و فلسطین ــ که معمولاً نهر اردن را مرز میان آنها دانسته‌اند ــ از دیرباز در یکدیگر تنیده است. در درهٔ رود اردن شواهد باستان‌شناختی فراوانی از دورانهای دیرینه سنگی[1] و میانه سنگی[2] و آثاری از زندگی شکارچیان و گردآورندگان غذا به دست آمده است («اردن...[3]»، 5). با این حال، برخی منابع احتمال داده‌اند که بعید است در سنگلاخهای فلسطین و اردن در دوران میانه سنگی بیش از چند هزار نفر ساکن بوده باشند و قاعدتاً بایستی جمعیت آن طی چند هزار سال، همچنان در سطحی اندک ــ حدود ۳۰ تا ۱۰۰ هزار نفر ــ باقی مانده باشد (مک ایودی، 141).

در دورانی که بشر سواحل رودخانه‌ها را برای زیست برمی‌گزید، در شرق مدیترانه هیچ رودی برای بشر جاذبهٔ دجله و فرات را نداشت. اگر چه شرق نزدیک (شامل اردن) در هزاره‌های نهم تا هفتم ق‌م در زمینهٔ یک جانشینی و پیدایش اقتصادِ تولید غذا، از نوع آنچه در هلال خصیب رخ داده بود، شاهد تحولاتی بود، اما از حیث تحولات بعدی با بین‌النهرین همگام نبود (ناپ، 36). رود اردن در دوران ظهور تمدنها عملاً نه قابل کشتیرانی بود و نه چندان به کار آبیاری می‌آمد، ولی همین رود کسانی را بر کناره‌های خود گرد آورد و فرهنگ نخستین ساکنان این سرزمین به تدریج در حاشیهٔ همین رود شکل گرفت (همانجا). در عصر نوسنگی[4] (ح ۸۰۰۰ـ۱۵۰۰ ق‌م) کشاورزی و فرهنگ یک‌جانشینی در این منطقه رواج یافت («اردن»، همانجا). شکل‌گیری شهرهایی در دو سوی رود اردن متعلق به این دوره است و این شهرها احتمالاً نخستین شهرهایی هستند که تاکنون بر ما شناخته شده‌اند (همانجا).

قدیم‌ترین شواهد انتقال از شکارورزی و اقتصاد جمع‌آوری خوراک، به زندگی در دهکده‌های زراعتی که همانا ممیزه و مشخصهٔ دوران نوسنگی است، به حدود ۴۵۰۰ ق‌م در آسیای غربی تعلق دارد و

1. paleolithic 2. mesolithic 3. *Jordan*... 4. neolithic

یگانه واحد کشاورزی که پیش از این تاریخ سراغ داریم، در اریحا، در شمال بحرالمیت، بوده، و شاید پیش از ۶ هزار ق‌م ساخته شده بوده است (*دایرةالمعارف...*، ۱۷۳۸/۲)؛ در شهر اریحا دیوارهایی کشف شده که متعلق به ۸ تا ۶ هزار ق‌م بوده، و با این ترتیب شهر اریحا در فلسطین ظاهراً کهن‌ترین شهری است که تاکنون شناخته شده است (همان، ۱۱۱/۱). در عصر مفرغ (ح ۳۵۰۰-۱۵۰۰ ق‌م) شهرهای این ناحیه نظم پیشرفته‌ای یافتند و به تجارتی پر رونق با مصر دست یازیدند و این جریان به نفوذ فزایندهٔ مصر در درهٔ اردن در هزارهٔ ۳ ق‌م انجامید («اردن»، 5). به روزگار اوج اقتدار مصریان، این نواحی حداکثر حدود ۲۵۰ هزار نفر جمعیت داشته که دو سوم و یک سوم (یعنی حدود ۸۰ هزار نفر) در اردن زندگی می‌کرده‌اند (مک ایودی، همانجا). این فرهنگ شکوفای شهری پس از ۲ هزار ق‌م با ورود گروهی از بدویان سامی، کلاً موسوم به عموریان، پایان یافت و این ناحیه از آن پس کنعان نام گرفت («اردن»، همانجا).

فرو ریختن امپراتوری مصر در ۱۲۰۰ ق‌م باعث شد که سرزمینهای فلسطین و اردن بی دفاع بمانند: ساکنان سرزمین فلسطیا (که نام فلسطین از آن گرفته شده است) ساحل را تصرف کردند و بنی‌اسرائیل از طرف صحرا به این ناحیه پا گشودند (مک ایودی، 141). درهٔ رود اردن تا میانهٔ هزارهٔ ۲ ق‌م به صورت منطقه‌ای سامی زبان درآمده بود. کنعانیان و دیگران، این گروه از بدویان سامی غربی را «هابیرو»، یعنی آوارگان یا خارجیان نامیدند. تعبیر امروزی هبرو به معنای عبری، در قاموسهای لاتینی احتمالاً مشتق از همین نام است («اردن»، همانجا). ابراهیم خلیل(ع) و خانواده‌اش حدوداً در همین سالها از بین‌النهرین وارد این ناحیه شدند (همانجا). عدهٔ بنی‌اسرائیل به روایت عهد عتیق بیش از دو میلیون نفر بوده است، در حالی که رقم ۱۰ هزار نفر پذیرفتنی‌تر می‌نماید. به هر حال، آنچنان جمعیتی اگر چه برای تشکیل یک امپراتوری کفایت نمی‌کرد، برای سلطه بر اردن و فلسطین کافی بود (نک: مک ایودی، همانجا).

در خلال سده‌های ۱۵-۱۳ ق‌م برکنار ماندن ساحل شرقی رود اردن از درگیریهای طولانی مصریان و حتّیها باعث شد تا مملکتهای قبیله‌ای کوچک پیوسته‌ای در این ناحیه تشکیل شود که نام آنها در عهد عتیق آمده است: إدوم، موآب، باشان، جلعاد و عمّون که پایتختش ربّه عمّون، همان عمّان کنونی، پایتخت اردن هاشمی است. عقیده بر این است که در اواسط سدهٔ ۱۳ق‌م، موسی کلیم‌الله(ع) بنی‌اسرائیل را از مصر به طرف کنعان «خروج» داد و طی ۴۰ سال آوارگی ایشان در صحرای سینا بر ایشان حکومت کرد. فتح کنعان توسط اسباط و قبایل بنی‌اسرائیل در بین سالهای ۱۲۲۰ و ۱۱۹۰ق‌م کامل شد («اردن»، 6-5). سرزمینهای فتح شده در جانب شرقی رود اردن به قبایل یا اسباط جاد، رائوبین[1] و نیمی از قبیلهٔ منسی[2] تعلق یافت (همانجا).

در طول یک قرن حکومت داوود و سلیمان در غرب رود اردن در سدهٔ ۱۰ ق‌م، سلطهٔ بنی‌اسرائیل بر نواحی شرق رود اردن نیز بسط یافت.

پس از وفات سلیمان (۹۶۵-۹۲۸ق‌م یا ۹۶۱-۹۲۲ق‌م) که این قوم را به اوج اقتدار خود رساند، این سرزمین دچار تجزیه شد. در طول دو قرن بعد، تاریخ اردن عرصهٔ کشاکشهای مستمر میان دو حکومت بود که در دو سوی رود اردن تشکیل یافته بود (مک ایودی، نیز «اردن»، همانجاها). از این زمان به بعد، چندین قرن جمعیت فلسطین و اردن کمابیش ثابت ماند (مک ایودی، همانجا). به روزگار فرمانروایی شلمنصر، شاه آشور در ۷۲۲ق‌م، یهودیه (یکی از دو حکومت به مرکزیت اورشلیم) با پرداخت خراج به آشور مستقل ماند، در حالی که بقیهٔ اردن به صورت ایالات تابع آشور در آمد و حکم سپری در برابر مهاجمات قبایل صحراگرد را یافت («اردن»، 7).

۵۰ سال پس از ویران شدن اورشلیم (۵۸۶ق‌م) توسط نبوکد نصر که آشور را در ۶۱۷ق‌م فتح، و در امپراتوری جدید بابلی خود ادغام کرده بود، بابل به تسخیر کوروش هخامنشی، شاه ایران در آمد و سرزمینهای یهودیه و اردن جزو قلمرو امپراتوری هخامنشی شد و بسیاری از یهودیان که به دستور نبوکد نصر به بابل منتقل شده بودند، در ۵۳۹ق‌م اجازه یافتند به سرزمینهای خود بازگردند. عدهٔ این یهودیان حدود ۴۰ هزار نفر بود (همان، نیز مک ایودی، همانجاها).

سراسر این ناحیه دو قرن، یعنی تا ظهور اسکندر مقدونی در ۳۳۴ق‌م، جزو قلمرو هخامنشیان بود. میان سدهٔ ۳ق‌م و سدهٔ ۱م یهودیان، یونانیان و نبطیان در شکل گرفتن تاریخ اردن مؤثر بودند. از آغاز عصر مسیحی تا ظهور اسلام نیز رومیان در پدید آوردن تاریخ این سرزمین سهمی بسزا داشتند. یهودیان که بسیاری از ایشان از تبعید در بابل بازگشته بودند، در جلعاد جنوبی، به خصوص در ناحیه‌ای که بعدها به زبان یونانی به پِرا موسوم شد، سکنیٰ گزیدند؛ پرا (در یونانی به معنای [مملکت] آن سوی [رود]) به نقطه‌ای در شرق رود اردن اطلاق شد که بخشی از جلعاد باستان بود و از جَبّوک (زرقا) در شمال تا آرنون در جنوب گسترده بود و به روزگار حضرت مسیح(ع) جزئی از «مملکت چهارگانه[3]» هرود آنتیپاس را تشکیل می‌داد (نک: WNGD، ذیل پرا؛ وبستر...، ذیل هرود آنتیپاس). یونانیان نیز همانا سرداران و سربازان سابق سپاه اسکندر بودند که پس از مرگ او برای استیلا بر مناطق وسیع‌تری از قلمرو اسکندر با یکدیگر می‌جنگیدند و سرانجام نبطیان، همچنانکه پیش‌تر اشاره شد، در سدهٔ ۷ق‌م از جانب صحرا به ادوم راه گشوده بودند. بسیاری از منابع، نبطیان را عرب و حتیٰ عرب خالص دانسته‌اند (نک: زریاب، ۲۳۱، ۲۳۷؛ «اردن»، 7). این قوم که در امر کشت و زرع متبحر بودند و «سرزمین عراق را به استخراج محصولات کشاورزی آباد ساختند» (نک: حسینی، ۲۲۱۲/۵)، بازرگانانی زیرک و تیزهوش نیز بودند و تجارت ادویه بین جزیرة‌العرب و سواحل مدیترانه را به انحصار خود درآوردند. اینان زبان آرامی را به عنوان زبان مشترک سامی در شام و فلسطین رواج دادند («اردن»، همانجا).

---

1. Reuben 2. Manasseh 3. Tetrarchy

در ۳۰۱ق‌م منطقهٔ اردن به استیلای بطالسهٔ مقدونی الاصل درآمد. سکنهٔ یونانی، شهرهای جدیدی تأسیس کردند و شهرهای قدیمی را به عنوان مراکز فرهنگ هلنی احیا نمودند. شهر عمّان به افتخار یکی از فراعنه به نام بطلمیوس فیلادلفوس، به فیلادلفیا تغییر نام یافت و مراکز شهری که با معماری کاملاً متمایز، حال و هوای مشخصاً یونانی یافته بودند، از رهگذر تجارت با مصر به رفاه و رونق رسیدند (همان، 9-7). در ۱۹۸ق‌م سلطهٔ بطالسه در سراسر فلسطین جای خود را به استیلای سلوکیان مقدونی داد. به رغم دست‌اندازیهای سلوکیان به ساحل شرقی رود اردن، منازعات میان بطالسه و سلوکیان، به نبطیان امکان داد که مملکت خود را که پایتخت آن شهر پترا (احتمالاً همان «سالع» مذکور در عهد عتیق، نک: بارتا لومیو، 166) بود، در سمت شمال گسترش دهند و با تکیه بر تجارت با شام و جزیرة العرب بر رونق و شکوفایی آن بیفزایند («اردن»، 9).

در دورهٔ استیلای یونانیان بر این نواحی جمعیت این سرزمین که مدتها کمابیش ثابت مانده بود، روی به افزایش نهاد (مک ایودی، 141). تا سدهٔ ۱ ق‌م لژیونهای رومی تحت رهبری پومپیوس (۱۰۶ـ ۴۸ق‌م)، سردار رومی، به نحوی منظم و پیوسته آخرین بقایای سلوکیان را از شامات (شامل اردن) برچیدند و این ناحیه را به صورت ایالتی رومی درآوردند («اردن»، همانجا). سلطهٔ رومیان در حالی که همچون سلطهٔ سلوکیان مطلوب یهودیان این نواحی نبود (همانجا؛ نیز نک: مک ایودی، 142-141)، اسباب رفاه و رونق احوال نبطیان گردید، و جمعیت این ناحیه از هر زمان دیگری بیشتر شد و احتمالاً به حدود ۶۰۰ هزار نفر رسید (همو، 141؛ «اردن»، همانجا). از ۱۰ شهر خود مختار وابسته به روم (موسوم به دِکاپولیس) که پومپیوس آنها را به عنوان اتحادیه‌ای برای مقابله با حملات یهودیان و اعراب در این ناحیه تأسیس کرد، جز یکی، بقیه در شرق رود اردن قرار داشتند و از جمله شامل شهرهای عمّان، جَرَش، جَدره (امّ قیس کنونی)، پِلّا یا در منابع عربی فحل (نک: دونر، 112، جم)، و فیلادلفیا در اردن می‌شدند («اردن»، همانجا؛ WNGD؛ *دایرةالمعارف*، ۹۸۳/۱).

با آغاز عصر مسیحی، دورنمای دوران انحطاط اردن یا اندکی بعد، به تعبیری «عصر تاریک» کلّ جزیرة العرب (فرای، 274) نیز هویدا شد. مملکت نبطی که در دوران امپراتوری رومیان بالیده، و پس از قبضه کردن تجارت میان عربستان و حوزهٔ شرقی مدیترانه، به طرف غرب راه گشوده بود، در ۱۰۶م به دست امپراتور روم، ترایانوس منهدم شد (همانجا) و از آن پس، جزئی از ایالت رومی جدید جزیرة العرب را تشکیل داد و شهر پترا که پایتخت نبطیان بود، چندی کرسی این ایالت رومی تلقی شد؛ با این حال، رونق احوال نبطیان تحت سلطهٔ مستقیم رومیها ادامه یافت و اتباع و شهروندان این ایالت رومی از یک نظام و هویت حقوقی مشترک با همهٔ اتباع دیگر رومی در سراسر امپراتوری روم برخوردار شدند و فرهنگ ایشان که اینک دیگر کاملاً هلنی شده بود، طی سده‌های ۲ و ۳ م شکوفا شد. بقایای آثار رومی در اردن کنونی گواه رونق زندگی شهری و امور مدنی در این منطقه است که شهرهای آن از طریق شبکهٔ راههای رومی با همهٔ مراکز تجاری سراسر امپراتوری روم مربوط شده بودند و ارتش روم امنیت آن را تأمین می‌کرد («اردن»، 10-9).

پس از تقسیم و تجزیهٔ امپراتوری روم در ۳۹۵م، منطقهٔ اردن به امپراتوری روم شرقی یا بیزانس تعلق یافت. مسیحیت که در سدهٔ ۴م، دین رسمی امپراتوری شده بود، در شهرهای بزرگ و کوچک این منطقه نیز پذیرفته شد، ولی هرگز در عمق نواحی دورتر از مراکز شهری که در آنها ادیان و آداب و سنن دینی کهن غلبه داشت، آنچنان رسوخی نیافت (همانجا).

«عصر تاریک» جزیرة العرب از سدهٔ ۴ تا ۷م، یعنی تا ظهور اسلام، طول کشید و به رغم یک‌جانشینی پیشین نبطیان، همراه با گرایش به بدویت و صحرانشینی و ترک شهرها و افول تجارت بود (فرای، همانجا). در سدهٔ ۶م غسّانیان یعنی اعراب مسیحی که به امپراتوری بیزانس وفادار بودند، بر منطقهٔ اردن و بخش اعظم شامات تسلط یافتند. وظیفهٔ این بدویان جنگاور آن بود که حاشیهٔ صحرا را در مقابل حملات و دست‌اندازیهای ایران ساسانی از جانب مشرق و قبایل عرب از طرف جنوب حفظ کنند، گر چه این طایفه از اعراب مسیحی عملاً نتوانستند دعوی حاکمیت خود را بر نواحی جنوب عمّان نیز اعمال یا حفظ کنند («اردن»، 15؛ پیگولوسکایا، ۴۱۱، به بعد).

ب ـ دوران اسلامی: مورخان غربی عموماً به تلویح یا تصریح، دوران اسلامی را دوران کاهش شکوفایی اردن دانسته‌اند. شاید بتوان گفت که یکی از عوامل مهم این مسأله افزایش اهمیت بیت المقدس در دوران اسلامی بوده که در ساحل غربی رود اردن واقع است.

فتح اردن با جنگ «فِحل» آغاز شد که به گفتهٔ بلاذری در دو شب مانده از ذیقعدهٔ ماه پنجم از خلافت عمر روی داد (ص ۱۲۲). به گفتهٔ یاقوت وقعهٔ فحل در همان سال فتح دمشق و پس از آن رخ داد و در آن ۸۰ هزار نفر از رومیان کشته شدند (۸۵۳/۳). به گفتهٔ بلاذری (همانجا) در این نبرد اهل فحل به درون قلعه رفتند، مسلمانان ایشان را محاصره کردند، تا آنکه ایشان امان خواستند و قبول کردند که جزیه و خراج بپردازند. فرماندهی سپاه مسلمانان را در این نبرد ابوعبیدة بن جراح بر عهده داشت. البته سابقهٔ توجه و تماس مسلمانان با شمال جزیرة العرب و نواحی اردن در شامات به پیش از این تاریخ می‌رسیده است. ظاهراً نخستین لشکرکشی به این نواحی برای تبلیغ اسلام همانا جنگهای ذات الاطلاح (ربیع‌الاول ۸ق)، مؤته در ناحیهٔ بلقاء (جمادی الاول همان سال)، و غزوهٔ ذات‌السلاسل در وادی یابس شام (جمادی الثانی همان سال) بوده است (واقدی، ۴/۱، ۵۷۴/۲، ۵۷۶ ـ ۵۹۰؛ طبری، ۲۹/۳، ۳۲؛ دونر، 101). در نبرد ذات الاطلاح حضرت رسول (ص)، عمروبن کعب غفاری (یا کعب بن عمیر، نک: مجلسی، ۱۸۴/۲۱) را همراه با ۱۵ نفر به آن نواحی گسیل داشت. مردم از قبول دعوت عمرو خودداری کردند و وی را با همهٔ همراهانش کشتند (طبری، ۲۹/۳).

برخی از نویسندگان غربی (با نقل شواهدی از واقدی) هدف اصلی غزوهٔ تبوک در ۹ ق (و دیگر غزوات و سرایای شمال جزیرة العرب) را درواقع تدارک هجوم به سوریه، و فتح سوریه را عملاً برای تأمین حاشیهٔ امنیتی در مقابل حملات قبایل مخاصم از جانب شمال می‌دانند (دونر، 102-101). دونر معتقد است که بسیج لشکری به رهبری اسامة ابن زید در آستانهٔ رحلت حضرت رسول(ص) برای حمله به شمال جزیرة العرب همچنان حاکی از تلاش پیامبر(ص) برای وصول به این هدف بوده است (همانجا). به هر حال، سپاهیان اسلام در ۱۱ق، یعنی در همان سال رحلت حضرت رسول(ص) وارد منطقهٔ اردن شدند و در ۱۳ق در ایام خلافت ابوبکر، با رهبری خالد بن ولید، سپاهیان هرقل (هراکلیوس)، امپراتور بیزانس را در نبرد یرموک (نام رودی در اردن)، شکست دادند و اندکی بعد بر سراسر شامات استیلا یافتند. پس از آن، همهٔ مردم شرق اردن، جز آن گروه کوچکی از یهودیان یا یونانیها و اعراب مسیحی که اجازه یافتند همچنان به عنوان اهل ذمه باقی بمانند، مسلمان شدند و زبان عربی به زودی جانشین زبان آرامی و یونانی شد (یعقوبی، ۱۳۲/۲-۱۳۴؛ طبری، ۳۹۴/۳ به بعد؛ «اردن»، 12-10؛ دونر، 111 به بعد). هراکلیوس و رومیان پیش‌تر سپاهیان مسلمان به رهبری اسامة بن زید و نیز در ۱۳ق لشکر خالد بن سعید را شکست داده بودند (طبری، همانجا).

در ایام خلافت امویان که مرکز خلافت اسلامی شهر دمشق بود، طبعاً اردن از آثار و نتایج نزدیکی به مرکز خلافت بی‌بهره نماند؛ خلفای بنی‌امیه در صحرای اردن شکارگاهها و قصرهای مجللی برای خود ساختند (اسعدی، *جهان اسلام*، ۱۰/۱). با تغییر یافتن مسیر کاروانهای تجارتی به راههای دریایی، رونق بازرگانی منطقهٔ اردن از دست رفت، اما عبور کاروانهای حج به طرف مکه هنوز یکی از منابع مهم درآمد این منطقه بود («اردن»، 12). تهی شدن شهرهای این منطقه از جمعیت و انحطاط جوامع کشاورزی که از اواخر دوران بیزانس آغاز شده بود، با روی آوردن اعراب بدوی از جنوب به این نواحی شدت گرفت (همانجا).

در ایام خلافت عباسیان با انتقال مرکز خلافت به بغداد، اردن به منطقه‌ای دور افتاده تبدیل شد و در اواخر سدهٔ ۴ ق توسط خلفای فاطمی مصر از قلمرو عباسیان منتزع گردید.

با تصرف بیت‌المقدس توسط صلیبیان در ۴۹۲ق/۱۰۹۹م و تأسیس مملکت اورشلیم، قلمرو آن به شرق رود اردن نیز بسط یافت و در منطقهٔ اردن، شاهزاده‌نشین یا بارون‌نشینی موسوم به «ماوراء اردن» تأسیس شد که پایتخت آن شهر کَرَک بود. با افتادن این شهر به دست صلاح‌الدین ایوبی پس از محاصره‌ای طولانی در ۵۸۴ق/۱۱۸۸م و شکست صلیبیان، تا مدتهای مدیدی حادثه‌ای در تاریخ اردن روی نداد و این سرزمین به عنوان جزئی از شامات، تحت حکومت مصر شمرده می‌شد (اسعدی، همان، ۱۱/۱). قلاعی همچون قلاع کرک به عنوان بقایایی از استیلای صلیبیان هنوز در این سرزمین برپاست («اردن»، 13). در گرماگرم جنگهای صلیبی که اردن در تصرف فرنگیان بود، عبدالکریم سمعانی (د ۵۶۲ق) جمعی از علما و اهل حدیث مشهور اردنی معاصر یا پیش از خود را برشمرده است (۱۶۱/۱-۱۶۲).

این سرزمین از اوایل سدهٔ ۱۰ق به تصرف ترکهای عثمانی درآمد و جزئی از ولایت دمشق گردید و تا ۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م که با از هم پاشیدن امپراتوری عثمانی، از این امپراتوری جدا شد، در بوتهٔ نسیان بود و تاریخی ساکن داشت (اسعدی، همانجا؛ نیز نک‍: ابوجابر، 25-24). از ابتدای استیلای عثمانیها بر این سرزمین، منطقه ماوراء اردن تا ۳۰۰ سال بعد از خاطرها محو شد، تا آنکه سیاحان اروپایی دوباره در سدهٔ ۱۹ق آن را کشف کردند (نک‍: «اردن»، همانجا). در تمامی طول مدت استیلای ترکهای عثمانی بر بیت‌المقدس و سرزمینهای پیرامون آن (از جمله اردن)، هیچ گونه امنیتی در زمینهٔ آمد و شد در این نواحی به خصوص برای مسیحیانی که برای زیارت به بیت‌المقدس می‌رفته‌اند، وجود نداشت و بنابر آنچه جووانی‌ماریتی در سفرنامهٔ خود گزارش داده، در اواخر سدهٔ ۱۲ق/۱۸م، «پاشای بیت‌المقدس با محافظان بسیار، زوار مسیحی را تا اردن همراهی می‌کرد، اما این کار تنها زمانی صورت می‌گرفت که باج معمول صحراگردها بدیشان پرداخت می‌شد» (نک‍: اسعدی، *بیت‌المقدس*، ۷۲-۷۳). در این دوران آمد و شد کاروانهای حج همچنان یکی از منابع مهم درآمد این منطقه بود («اردن»، همانجا). در حالی که سلاطین عثمانی تضمین امنیت آمد و شد کاروانهای حج را یکی از مهم‌ترین مسئولیتهای خود می‌دانستند، اعراب صحراگردی که در حاشیهٔ خط سیر کاروانهای حج پراکنده بودند، نیز گرفتن باج از این کاروانها را حق خود تلقی می‌کردند (ابوجابر، 28,25-24).

دربارهٔ ۳۰۰ سال نخست استیلای عثمانی بر منطقهٔ اردن یا بخش جنوب شرقی بلاد شام، جز برخی اسناد و گزارشهای رسمی که در بایگانیهای استانبول، دمشق و نابلس نگاهداری می‌شوند و یا برخی سفرنامه‌ها و گزارشهایی که مأموران هیأتهای سیاسی نوشته‌اند، منبع مکتوب چندانی در اختیار نیست (همانجا). در این دوره که قلمرو عثمانی برای مقاصد اداری به «ولایات» یا استانهای مختلف تقسیم شده بود و هر یک از این ولایات را یک پاشای کمابیش مستقل در جهت علایق و منافع سلطان عثمانی اداره می‌کرد، منطقهٔ اردن بخشی از ولایات بیروت و دمشق را تشکیل می‌داد.

در فاصلهٔ سالهای ۱۸۳۱ تا ۱۸۴۱م منطقهٔ اردن یا همهٔ بلاد شام تحت استیلای خدیو محمدعلی پاشا، کارگزار صوری حکومت عثمانی در مصر، درآمد و این امر نشانه‌ای از ضعف عمومی امپراتوری عثمانی بود (همو، 31؛ «اردن»، 16). استیلای محمدعلی‌پاشا و پسرش ابراهیم پاشا بر بلاد شام اگر چه از حیث انتظام یافتن امور اداری به نفع سوریه بود، در منطقهٔ اردن منشأ اثر چندانی نشد، زیرا این منطقه نه از حیث جمعیت و نه از حیث توان مالی آنچنان نبود که نیاز فاتحان را برآورد. نیز خطوط مواصلاتی و بازرگانی زمینی، دیگر آن اهمیت سده‌های ۱۴ و

۱۵م، یعنی عصر ممالیک را نداشت. این اوضاع به کاهش چشمگیر اهمیت ناحیهٔ جنوب شرقی بلاد شام، یعنی اردن انجامید و باعث شد که این منطقه در دورهٔ ۱۰ سالهٔ حکومت مصریان نیز در بوتهٔ نسیان بیفتد (ابوجابر، همانجا). سرانجام پس از ۱۰ سال، روسیه و انگلیس، مصریان را از این مناطق عقب راندند و ادارهٔ آن را به عثمانی واگذاشتند («اردن»، همانجا). رئوف سعد ابوجابر که خود اردنی است، مدعی است که «بعد از ۱۰ سال، مردم ماوراء اردن از اینکه می‌دیدند سلطهٔ مصر بر این سرزمین پایان می‌یابد، ناخرسند نبودند» (ص 34). در ۱۸۶۹م رشید پاشا، والی سوریه، اقتدار حکومت مرکزی را پس از ۱۵۰ سال در ناحیهٔ سلط و دیگر نواحی جنوب شرقی بلاد شام، یعنی اردن مستقر کرد (همو، 39).

یکی از مهم‌ترین دست آوردهای ترکان در این دورهٔ جدید سلطه بر منطقهٔ ماوراء اردن، احداث خط آهن حجاز با مشارکت آلمان بود. این خط آهن در ۱۹۰۲م از دمشق به عمّان، در ۱۹۰۴م به معان و در ۱۹۰۸م به مدینه رسید. این دست آورد برای بدویان و صحراگردان ماوراء اردن به منزلهٔ از دست رفتن درآمدی بود که از رهگذر عبور کاروانهای حج از این سرزمین می‌یافتند (همو، 40). قبیله نشینانی که از انواع «ظلم و جورهای» مقامات حکومتی برآشفته بودند، سرانجام در ۱۹۱۰م به سبب شایع شدن خبر برنامه‌ریزیهای حکومت عثمانی برای افزایش مالیاتها، خلع سلاح قبایل و سربازگیری از میان ایشان، دست در دست شیوخ خود که به سبب مصادرهٔ زمینهایشان و علل و بهانه‌های مختلف دیگر ناراضی بودند، سر به شورش برداشتند. موج این شورشها از جبل دروز در حاشیهٔ صحرا در شمال، تا کرک و طفیله در جنوب را فراگرفت. قبیله نشینان خطوط آهن را تخریب کردند، سیمهای تلگراف را بریدند، قطارها را متوقف کردند و به چندین ایستگاه راه آهن حمله بردند و شماری از کارمندان و محافظان نظامی آنها را کشتند؛ اما چون اقداماتشان ناهماهنگ بود و چندان نیز مورد حمایت مردم قرار نگرفت، نیروهای حکومت مرکزی تقریباً بدون هیچ مشکلی آنان را سرکوب کردند و دوباره تا شعله‌ور شدن آتش جنگ جهانی اول در ۱۹۱۴م تسلط خود را بر منطقه حفظ کردند (همو، 41-40).

مآخذ: اسعدی، مرتضیٰ، *بیت المقدس*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، *جهان اسلام*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ پیگولوسکایا، ن. و.، *اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران*، ترجمهٔ عنایت الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حسینی دشتی، مصطفیٰ، *المعارف و المعاریف*، قم، ۱۳۶۹ش؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ زریاب خویی، عباس، *بزم آورد*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ واقدی، محمد، *مغازی*، ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۶۱-۱۳۶۲ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ نیز:

Abujaber, R.S., *Pioneers over Jordan*, London, 1989; Bartholomew, J.G., *A Literary and Historical Atlas of Asia*, London, 1912; Donner, Fred McGraw, *The Early Islamic Conquests*, New Jersey, 1981; Frye, R. N., *The Heritage of Persia*, London, 1976; *Jordan, a Country Study*, Washington, 1989; Knapp, A.B., *The History and Culture of Ancient Western Asia and Egypt*, Belmount, 1988; Lewis, B., *The Arabs in History*, London, 1966; McEvedy, C. & R. Jones, *Atlas of World Population History*, London, 1978; *Webster's New Biographical Dictionary*, Massachusetts, 1983; WNGD.

مرتضیٰ اسعدی

بخش دوم - دوران معاصر

اردن پیش از آنکه به عنوان کشوری شناخته شود، چنانکه گذشت، جزو قلمرو عثمانی و تابع ولایت دمشق بود. در ۱۳۳۶ق/۱۹۱۸م ارتش انگلستان و نیروهای عربی شام را تسخیر کردند و به دنبال انقراض حکومت عثمانی و کنفرانس سان‌رمو در ۱۳۳۸ق/۱۹۲۰م این سرزمین زیر نفوذ و استیلای انگلستان و فرانسه قرار گرفت. از آن سوی خاندان شریف علی که از دستیابی به حکومت عربستان نا امید شده، و جای به سعودیان داده بودند (نک: هـ د، آل سعود)، منتظر نتایج همکاریهای خود با انگلستان بر ضد عثمانی، در شام می‌زیستند، تا اینکه امیر فیصل پسر حسین بن علی امارت سوریه یافت. پس از آنکه بریتانیا و فرانسه رسماً بر سرزمین شام قیمومت یافتند، کار بر امیر فیصل سخت شد؛ زیرا فرانسه او را تهدید کرد و از سوریه بیرون راند، اما برادرش امیر عبدالله در معن به شدت به مقاومت برخاست. بریتانیا برای ساکت کردن او (لنداو، 46) و نیز به پاداش کمکهایی که در جنگ با عثمانی به ارتش بریتانیا کرده بود، سرزمین ماوراء رود اردن را به او داد (کتن، 23؛ انطونیوس، ۲۶۸؛ کیالی، ۱۴۲؛ رشیدات، ۷۲؛ نیز نک: موسوعة...، ۱۳۲/۱).

گفته‌اند که منطقهٔ ماوراء اردن نخست به طور مستقیم جزو منطقهٔ زیر نفوذ بریتانیا نبود و این دولت برای نصب امیر عبدالله به امارت آنجا، این منطقه را نیز با موافقت سازمان ملل، همراه با فلسطین جزو منطقهٔ نفوذ خود ساخت (عبوشی، ۳۶؛ کتن، همانجا؛ تل، ۳۴). از این پس بخش مهمی از مسائل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی اردن با احوال فلسطین و مسألهٔ اسرائیل و اشغال سرزمینها و آوارگی فلسطینیان چنان پیوند خورد که بررسی اوضاع هر یک بدون دیگری، دشوار و بلکه ناممکن گردید. به هر حال امیرعبدالله در آغاز امارتش، چنانکه باید از عهدهٔ کار بر نمی‌آمد؛ رشتهٔ کارها اساساً در دست بریتانیا قرار داشت و به سبب تحولات بزرگی که در منطقه پدید می‌آمد، یا در حال شکل گیری بود، امیر عبدالله نیز خود را از مساعدت این دولت بی‌نیاز نمی‌دید (قس: موسوعة، ۱۳۴/۱). از جمله مشکلات امیر عبدالله، نقش قبایل بادیه نشین عرب در منطقهٔ اردن بود که به اطاعت یک حکومت مرکزی گردن نمی‌نهادند و در محرم ۱۳۴۱/سپتامبر ۱۹۲۲ یکی از این قبایل به نام عَدوان به سرکردگی سلطان پاشا بر ضد عبدالله دست به شورش زد. با آنکه نیروهای مسلحی که بریتانیا به فرماندهی یک افسر انگلیسی در منطقه پدید آورده بود، این شورش را سرکوب کرد، ولی در ۱۳۴۴ق/۱۹۲۶م نیز در منطقهٔ وادی موسیٰ شورشهایی رخ داد (همانجا؛ *تاریخ...*، ۱۰۶). با اینهمه، عبدالله خواهان تشکیل کشوری بزرگ‌تر شامل فلسطین و شرق اردن، تحت حکومت خود بود، ولی بریتانیا به سبب مفاد وعدهٔ بالفور و طرح تشکیل کشور یهود، آن را

نپـذیرفت (انطونیـوس، ۴۳۴). گـرچه در خرداد ۱۳۰۴/ژوئـن ۱۹۲۵ پیمانی میان عربستان و اردن منعقد شد که بر اساس آن معن و بندر عقبه به اردن واگذار گردید، شرق اردن حدود دو دهه همچنان به طور مستقیم زیر نفوذ انگلستان باقی ماند. در بهمن ۱۳۰۶/فوریهٔ ۱۹۲۸ در مذاکرات این دولت با امیر عبدالله، مسألهٔ تشکیل حکومتی مبتنی بر قانون اساسی در شرق رود اردن و چگونگی قیمومت مورد بحث قرار گرفت. این معنی گرچه به استقلال صوری اردن منجر می‌شد، ولی حیات خارجی و امور اقتصادی آن همچنان در دست انگلستان باقی می‌ماند (*تاریخ*، همانجا؛ «فرهنگ...»[1]، 213؛ موسوعة، همانجا؛ جریس، ۴۹/۲). با اینهمه، یهودیان نیز با این طرح به مخالفت برخاستند و شرق اردن را جزو سرزمینی خواندند که تشکیل دولت یهود در آنجا وعده داده شده است (مصالحه، ۳۲؛ زعیتر، ۱۱۰؛ جریس، همانجا؛ جزماتی، ۲۲۸). بریتانیا به این مخالفت توجهی نشان نداد، چه گفته‌اند که هدف از تأسیس حکومت شـرق اردن، ایجـاد منطقه‌ای بـرای کوچاندن و اسکـان فلسطینیانی بود که برای تشکیل دولت یهود، آنان را از سرزمین خود می‌راندند (طربین، ۹۴؛ کیالی، همانجا؛ *اسرائیلیون*...، ۱۸۰؛ مصالحه، ۳۶،۳۳).

در واقع طرح وایزمن رئیس سازمان صهیونیسم از همان آغاز تأسیس امارت اردن مبتنی بر راندن عربها از سرزمین فلسطین به سوی شرق اردن بود تا راه برای تأسیس قطعی دولت یهود در فلسطین هموار گردد. این طرح به وزارت مستعمرات بریتانیا ارجاع شد و منابع مالی یهود اعتبار لازم برای این کار را تأمین کردند. اما این طرح با مخالفت باسفیلد وزیر مستعمرات، و خود دولت بریتانیا روبه‌رو گردید. با اینهمه وایزمن مجدداً اعلام کرد که شرق اردن جزو سرزمین فلسطین است و مهاجرت عربها بدانجا چیزی جز جابه‌جایی محلی نیست (همو، ۳۲-۳۶).

در این دوران لژیون عرب یا پلیس صحرا به فرماندهی گلاب پاشا (جان باگت گلاب) افسر انگلیسی در اردن تشکیل شد. این لژیون که در واقع ارتش اردن به شمار می‌رفت، اساساً سیاستهای دولت عهده‌دار قیمومت فلسطین و ارتش انگلستان را اجرا می‌کرد و به عنوان ابزاری برای وارد آوردن فشار بر مخالفان یهود و ممانعت از هر تشکل و مخالفتی بر ضد هدفهای دولت عهده‌دار قیمومت به کار می‌رفت. به همین سبب حق ادارهٔ مناطق صحرایی و مساکن عرب این نواحی به این ارتش واگذار شده بود (*تاریخ*، ۱۰۹؛ «فرهنگ»، همانجا). از آن سوی انگلستان در ۱۳۱۱ش/۱۹۳۲م طی توافقی با آژانس یهود، پذیرفت که بخشی از سرزمینهای وادی اردن را به یهودیان اجاره دهد (موسوعة، ۱۳۵/۱). اینگونه توافقها و پیشروی یهودیان در اراضی فلسطینی به طرق مختلف موجب بروز مخالفتهای شدید در اردن و فلسطین شد. در ۱۹۳۶م مردم اردن به طرفداری از فلسطینیان و مخالفت با اشغال اراضی توسط یهودیان دست به تظاهرات زدند و جوانان اردنی آشکارا به انقلاب فلسطین پیوستند (جبور، ۷۵۹). در ۱۳۱۸ش/۱۹۳۹م در کنفرانس لندن، دولت بریتانیا استقلال شرق اردن و تغییر عنوان «کمیتهٔ اجرایی»، به «هیأت دولت» را اعلام کرد. بر همین اساس، اردن بدون کسب موافقت بریتانیا می‌توانست نیروهای مسلح تشکیل دهد، نمایندگان سیاسی به کشورهای دیگر بفرستد و کارمندان اردنی را جایگزین انگلیسیان گرداند. اندکی بعد توفیق ابوالهدیٰ نخستین دولت مستقل اردن را در اوت ۱۹۳۹ معرفی کرد (موسوعة، همانجا).

در همین ایام چریکهای اردنی در مناطق عجلون و ارید به جنگ با ارتش بریتانیا پرداختند؛ اعلامیه‌های فرماندهی کل انقلاب عربی در شرق اردن حاکی از صدمات و ضربات مهمی است که چریکهای اردنی بر آنان وارد ساختند. با اینهمه، ارتش و لژیون عرب همچنان به فرماندهی گلاب پاشا برقرار ماند، به نحوی که ارتشیان اردن بر ضد رشید عالی گیلانی در عراق و حکومت ویشی (فرانسه) در سوریه وارد عمل شدند و در ۱۳۲۰ش/۱۹۴۱م بغداد را گرفتند و سپس همراه با شبه نظامیان فرانسهٔ آزاد، لبنان و سوریه را نیز اشغال کردند (گلاب، 281؛ *تاریخ*، ۱۱۰؛ موسوعة، نیز «فرهنگ»، همانجاها).

با اینهمه، جنگ جهانی دوم و پیشروی متحدین فرصتی برای کشورهای عربی خاورمیانه ایجاد کرد تا بکوشند آمال استقلال طلبانهٔ خویش را شدت بخشند و بر مقدرات خود حاکم گردند. بدین مناسبت، دولتهای عربی و از جمله اردن به مذاکراتی برای تحقق این هدف، و نیز ایجاد ارتباط و همکاری نزدیک سیاسی و اقتصادی و فرهنگی میان دول عربی پرداختند و در اکتبر ۱۹۴۵ طرح تشکیل جامعهٔ عرب به تصویب رسید (رشیدات، ۱۷۶). در ۱۳۲۴ش/۱۹۴۵م اردن به عضویت اتحادیهٔ عرب پذیرفته شد. در اسفند ۱۳۲۴/مارس ۱۹۴۶ انگلستان استقلال شرق اردن را تأیید کرد (لنداو، 46؛ قس: کتن، 23)، ولی از آن کشور خواست تا در امور دفاعی با انگلستان مشورت کند («فرهنگ»، 211؛ موسوعة، همانجا). اما آنچه انگلستان «مشورت» می‌خواند، در واقع تعیین خط مشی نظامی اردن بود که در آن وقت ارتش آن به فرماندهی گلاب پاشا ژنرال انگلیسی و با کمکهای مالی این دولت اداره می‌شد و طبعاً نمی‌توانست با اهداف بریتانیا مخالفت کند. چنانکه گلاب پاشا همواره می‌کوشید نیروهای نظامی یهود را پرقدرت جلوه دهد و رهبران عرب را از جنگ با آن برحذر دارد و سرانجام توانست عزام پاشا دبیرکل جامعهٔ عرب را از اندیشهٔ جنگ با نیروهای اسرائیل باز دارد (نیز نک: قصری، ۱۶۰-۱۶۴؛ قس: صبری، ۴۶۵/۱-۴۶۶).

در اواسط سال ۱۹۴۸م امیرعبدالله خطر یهودیان روسی تبار و شایعهٔ حضور فرماندهان روسی در ارتش یهود را گوشزد کرد و رسماً اعلام داشت که وجود دولتی یهودی را در این منطقه نمی‌پذیرد. عبدالله بیم داشت که پس از خروج انگلستان از فلسطین، یهودیان به ویژه یهودیان روسی، حیفا و تل اویو و یافا را اشغال کنند. آنگاه وی اعلام داشت که فلسطین کشوری عربی و مورداحترام پیروان هر ۳ دین بزرگ

---

1. *Political*...

است و او می‌کوشد در اینجا صلحی پایدار ایجاد کند. همچنین از سازمان ملل خواست که یهودیان را از نزدیک شدن به قدس بازدارد، زیرا عربها هرگز اشغال آنجا را تحمل نخواهند کرد (همو، ۱۶۱-۱۶۳).

در ۵ آذر ۱۳۲۷ش/۲۶ نوامبر ۱۹۴۸م سازمان ملل متحد سرزمین فلسطین را پس از اتمام دورهٔ قیمومت به دو منطقهٔ یهودی و عربی تقسیم کرد. این واقعه موجب شورش فلسطینیان و مخالفت شدید دولتهای عربی شد و ارتشهای آنان روانهٔ جنگ با یهودیان شدند. پس از کشتار در دیریاسین توسط صهیونیستها بسیاری از فلسطینیان آواره شدند و روی به اردن آوردند (*منظمة*...، ۲۴-۲۵؛ بیلی، ۷-۸). جوش و خروشی که تقسیم فلسطین و قتل عام فلسطینیان در کشورهای عربی پدید آورده بود، ملک عبدالله را واداشت تا در تشکل ارتشهای عربی شرکت جوید و ارتش خود را وارد فلسطین کند. این ارتش شهرهای اریحا و بخش قدیمی قدس را اشغال کرد، یعنی تمامی منطقهٔ شرقی فلسطین یا کرانهٔ غربی رود اردن، حدود ۲'۲۰۰ کم۲ به قلمرو امیر عبدالله پیوست (لنداو، 83 ,46؛ بیلی، همانجا). هنگامی که با میانجیگری شورای امنیت سازمان ملل در ۱۴ فروردین ۱۳۲۸ش/۳ آوریل ۱۹۴۹م آتش بس اعلام شد، اردن با اسرائیل ۳۳۳ کم مرز مشترک داشت (لنداو، همانجا؛ نیز نک: *تاریخ*، ۱۱۲؛ موسوعة، ۱۳۶/۱). مخالفت این مرز نسبتاً طولانی، و نیز خطری که اردن همواره از ناحیهٔ یهودیان احساس می‌کرد، سبب شد که این کشور نیز مانند دیگر دول عربی خاورمیانه بنیهٔ نظامی خویش را به گونه‌ای نامتناسب با وسعت و جمعیت خویش تقویت کند. چنانکه گفته‌اند: مدتی پس از تأسیس اسرائیل، نیروهای ثابت ارتش اردن به ۳۰ هزار تن با بودجه‌ای برابر ۱۵ میلیون جنیه در سال رسید که بیشتر آن را از کمکهای خارجی تأمین می‌کرد (رشیدات، ۳۰۶).

دربارهٔ جنگ ۱۹۴۸م و شرکت اردن در این جنگ، با آنکه بسیاری از منابع فلسطینی از موضع امیر عبدالله و ارتش اردن انتقاد کرده‌اند و حتی شکست ارتشهای عربی در برابر نیروهای اسرائیل را ناشی از همین مواضع دانسته‌اند (مثلاً قصری، ۱۶۵-۱۶۶؛ شاعر، ۳۳۶-۳۴۱)، ولی برخی نیز دولت اردن را از این اتهامات بری دانسته‌اند و عواملی چون اتکای اقتصادی این کشور و ارتش آن را به منابع مالی خارجی، و فرماندهی ارتش توسط افسران انگلیسی را از دلایل ناکامی اردن در مقابله با اسرائیلیها شمرده‌اند (تل، ۳۴). در حقیقت، بررسی آنچه ژنرال گلاب فرمانده ارتش اردن و لژیون صحرا نگاشته است، موضع او و ارتش تحت فرماندهیش را در این جنگ نشان می‌دهد (رشیدات، ۲۳۵). گلاب پاشا متذکر شده است (ص 283) که پس از جنگ ۱۹۴۸م، تنها دست آورد عرب در فلسطین، همان مناطقی بود که ارتش اردن یا لژیون عرب اشغال، و به کشور ماوراء اردن الحاق کرد. امیرعبدالله اندیشهٔ ضمیمه کردن این مناطق به خاک اردن را در سر می‌پروراند، ولی دولتهای عربی با این نظر مخالف بودند. در آذر ۱۳۲۷/ دسامبر ۱۹۴۸ رهبران فلسطینی «حکومت سراسر فلسطین» را پایه‌گذاری، و موجودیت آن را در غزه اعلام کردند و جامعهٔ عرب آن را به رسمیت شناخت، اما امیرعبدالله اظهار ناخشنودی کرد و چون قلمرو او به طور مستقیم موردادعای یهودیان بود و خود را بیش از هر کس سزاوار حفظ حقوق فلسطینیان می‌دانست، در برابر آن به برگذاری کنگره‌ای در عمان دست یازید که اعضای آن ملک عبدالله را حافظ حقوق فلسطینیان و تنها سخنگوی آنان خواند و او را در اتخاذ هرگونه روش و نظری برای حل مسألهٔ فلسطین صالح دانست (*منظمة*، ۳۲-۳۳). آنگاه امیرعبدالله کنگره‌ای از فلسطینیان طرفدار خود در اریحا تشکیل داد و خواهان اتحاد فلسطین و اردن شد و خود را پادشاه فلسطین خواند (کتن، 77؛ *منظمة*، ۳۱-۳۳؛ ابراش، ۸۲؛ حورانی، ۱۹؛ صقر، ۲۳۵؛ نیز نک: تل، ۳۷).

دولت اردن بر آن بود که مسألهٔ فلسطین باید با نظر و ارتباط با اردن حل و فصل شود. این عقیده اساساً از سوی کنت برنادت میانجی سازمان ملل در فلسطین ابراز شد. او در گزارش ۲۵ شهریور ۱۳۲۷ش/ ۱۶ سپتامبر ۱۹۴۸م خود از احتمال ادغام فلسطین و ماوراء اردن، پس از نظر خواهی کامل از فلسطینیان سخن گفت (کتن، 303). مجلس اردن هم در دسامبر همان سال از این اتحاد پشتیبانی کرد و در مهٔ ۱۹۴۹، سه وزیر فلسطینی بـه کابینهٔ اردن راه یافتند (*بستانی*، ۲۸۵/۹). در همان سال نیز نام کشور اردن به کشور پادشاهی اردن هاشمی تغییر یافت (کتن، 23).

از آن سوی امیرعبدالله در ۱۳۲۹ش/۱۹۵۰م دوباره مسألهٔ اتحاد فلسطین و اردن را مطرح کرد و در مناطقی که تصرف کرده بود، دست به انتخابات زد. در ۵ اردیبهشت/۲۴ آوریل آن سال مجلس اردن در عمان، طرح الحاق فلسطین را تصویب کرد (همو، 77,304). با اینهمه، گرچه کرانهٔ غربی از لحاظ اداری زیرنظر دولت اردن بود، اما ارتش اشغالگر بر آنجا سیطرهٔ تمام داشت و روابط اقتصادی و اجتماعی و وضع قوانین ــ به ویژه قوانین تملیک اراضی ــ زیرنظر و نفوذ ارتش اسرائیل بود (عاید، ۵-۶).

پیوستن کرانهٔ باختری به اردن در واقع موجب بروز تغییرات و تحولات مختلفی در این کشور شد، زیرا شهرهای مهمی چون قدس و بیت‌لحم و الخلیل که در این ناحیه قرار دارد و نیز زمینهای حاصلخیز آن، موجب توسعهٔ اقتصادی اردن شد و از طریق ورود جهانگردان و زائران از سراسر جهان به شهرهای مقدس یاد شده، در آمد قابل توجهی برای اردن حاصل شد. افزون بر آن، وجود نیروی انسانی کارآمد و تحصیل‌کردهٔ فلسطینی و بازرگانانی که سرمایهٔ خود را به اردن منتقل کردند، از دیگر موجبات رشد اقتصادی و اجتماعی اردن در این سالها شد (*فلسطین*...، ۱۴۳؛ موسوعة، ۱۳۶/۱). اما فعالیتهای امیر عبدالله برای الحاق قطعی کرانهٔ غربی به اردن همواره با مخالفت بیشتر فلسطینیان روبه‌رو می‌شد. این مخالفت سرانجام منجر به قتل او در ۲۹ تیر ۱۳۳۰ش/۲۰ ژوئیهٔ ۱۹۵۱م توسط یکی از فلسطینیان شد. پس از او پسرش امیر طلال رشتهٔ کارها را در دست گرفت، اما یک سال بیشتر

نپاید و ملک حسین زمامدار اردن شد (*تاریخ*، ۱۱۴؛ *موسوعة*، همانجا).

در این دوره مردم اردن کوشیدند تا در امور سیاسی مداخلهٔ بیشتری داشته باشند. این امر موجب بروز آشوبها و تحولاتی در اردن شد. در ۱۳۳۳ش/۱۹۵۴م گروههای سیاسی اردن خواهان لغو پیمان انگلستان ـ اردن و در واقع قطع نفوذ انگلیسیان و کناره‌گیری گلاب پاشا از فرماندهی ارتش و نیز کاهش مالیاتها شدند. توفیق ابوالهدیٰ نخست وزیر اردن در ۱ تیر/۲۲ ژوئن این سال مجلس را منحل، و نشریات مخالف را تعطیل کرد، اما او و کابینهٔ بعدی به ریاست سعیدالمفتی در برابر تظاهرات و اعتصابات مردم مجبور به کناره‌گیری شدند (*تاریخ*، ۱۱۵ـ۱۱۶).

در آبان ۱۳۳۴/نوامبر ۱۹۵۵ جلال بایار رئیس جمهور ترکیه خواهان پیوستن اردن به پیمان بغداد شد. دولت عراق نیز به اردن کمک مالی کرد و دولت المجالی که طرفدار جدی پیوستن به پیمان بغداد بود، بر سر کار آمد، اما ۱۵ روز بیشتر دوام نیافت. پس از آن الرفاعی قدرت را در دست گرفت و از پذیرش کمکهای اقتصادی از کشورهای عربی سرباز زد، ولی آشوبها فرو ننشست و برخورد میان مردم و پلیس به قتل عده‌ای منجر شد. در این میان گلاب پاشا به عنوان رئیس دادگاه فوق العادهٔ ارتش به محاکمهٔ افسرانی پرداخت که از تیراندازی به سوی مردم خودداری کرده بودند. فشار گروههای سیاسی و تشدید بحران موجب شد تا ملک حسین در اسفند ۱۳۳۴/مارس ۱۹۵۶ گلاب پاشا را از مقام خود عزل کند. پس از تشکیل دولت سلیمان نابلسی، معاهدهٔ ۱۹۴۸م اردن ـ انگلستان لغو شد و انگلستان نیز کمکهای مالی خود را به ارتش اردن قطع کرد.

پس از اعلام وحدت مصر و سوریه و تشکیل جمهوری متحده در ۱۳۳۷ش/۱۹۵۸م، اردن اندیشهٔ وحدت با عراق را مطرح کرد؛ اما در پی کودتای ۲۳ تیر/۱۴ ژوئیهٔ همان سال در عراق و سرنگونی خاندان هاشمی، این طرح نافرجام ماند. از آن سوی، ملک حسین برای پیشگیری از آنچه در عراق رخ داد، از انگلستان خواهان کمک نظامی شد (همان، ۱۱۶ـ ۱۱۸؛ ابراش، ۱۳۱ـ۱۳۳؛ *موسوعة*، ۱۳۷/۱). نیروهای انگلیسی مدتی طولانی در اردن نماندند و چون در نوامبر همان سال از اردن بیرون رفتند، سازمان امنیت ملی با اختیارات بسیار تشکیل شد. در آغاز سال ۱۹۶۰م نیز تغییراتی در قانون اساسی انجام گرفت و بر پایهٔ آن پادشاه می‌توانست دورهٔ ۴ سالهٔ مجلس را یک تا دو سال تمدید کند (*تاریخ*، ۱۲۴). پس از اشغال کرانهٔ باختری رود اردن توسط اسرائیل در جنگ ۱۳۴۶ش/۱۹۶۷م جز آنکه بسیاری از شهرهای تاریخی و مقدس به دست آن رژیم افتاد، صدها هزار آوارهٔ فلسطینی به کرانهٔ شرقی یا خاک اصلی کشور اردن پناهنده شدند.

پس از آن طرح ایگال آلون مرز میان اسرائیل و اردن را تعیین می‌کرد. مطابق این طرح رود اردن و خطی که بحرالمیت را به دو نیم می‌کند، مرز دو کشور قرار داده می‌شد، یعنی منطقه‌ای به عرض ۶ تا ۱۰ میل در طول رود اردن تا بحرالمیت به اسرائیل می‌پیوست. مطابق همین طرح، شهرکهای متعدد یهودی نشین در وادی اردن، در طول راه اریحا ـ بیت شان، و در طول دامنهٔ جبال السامره تا اقصای غرب تأسیس شد و طی مراحلی از ۱۳۴۷ تا ۱۳۶۰ش/۱۹۶۸ـ۱۹۸۱م مورد بهره‌برداری قرار گرفت (ایفرات، ۴۷ـ۵۰، ۵۴، ۵۶ـ۵۶). در واقع مسألهٔ آب و زمین که اسرائیل به آن به عنوان یکی از مهمترین عوامل بقای خود می‌نگرد، در این دوران بیش از پیش مطرح شد. اسرائیل قوانین ویژه‌ای برای اشغال و تملک اراضی کرانهٔ غربی رود اردن تدوین کرد. مثلاً قوانین اردنی دربارهٔ زمینهای کرانهٔ غربی را فقط در صورتی قابل اجرا در وضع جدید می‌دانست که با قوانین و اعلامیه‌های مقامات نظامی اسرائیل مخالف نباشد، در حالی که اعلامیه‌های نظامی مقامات ارتش اسرائیل در این ناحیه کاملاً و همواره مخالف قوانین اردنی بود که چندین سال در کرانهٔ غربی اجرا می‌شد (ابوعرفه، ۳۵ـ۳۶).

به هر حال ورود آوارگان فلسطینی به اردن پس از جنگ ۶ روزه، این کشور را به مرکز اصلی گروههای نظامی فلسطینی تبدیل کرد. این امر گذشته از آنکه اسرائیل را بیمناک کرد، ملک حسین را نیز نسبت به فلسطینیان و تأثیری که از جهات مختلف بر مردم و دولت و سیاستهای داخلی و خارجی اردن می‌گذاشتند، سخت نگران ساخت. اسرائیل در همین ایام طرح پیوستن فلسطینیان به اردن و تشکیل کشوری واحد از اردن و همچنین فلسطین، یعنی کرانهٔ غربی و غزه را عنوان کرد. این طرح البته از سوی حزب کارگر اسرائیل پشتیبانی می‌شد. با آنکه در ۱۹۶۸ و ۱۹۶۹م دولت اردن اعلام کرده بود که قصد ندارد جنگجویان یا فداییان فلسطینی اردن را محدود کند (لنداو، 89)، ولی اندکی بعد در پی برخی کشمکشها و بروز ناسازگاریها ارتش اردن در کشور حالت نظامی اعلام کرد (تل، ۶۵؛ براند، ۱۴، ۶۱؛ سمودی، ۵۷،۷).

پس از برخوردهای کوچکی که میان فلسطینیان و ارتش اردن روی داد، در ۱۷ سپتامبر ۱۹۷۰ ارتش اردن دست به تهاجم گسترده‌ای بر ضد فداییان زد، زیرا دولت اردن با توجه به بعضی از فعالیتها و نقل و انتقالات نظامی فلسطینیان در خاک اردن بر آن بود که جنگجویان فلسطینی به توطئه بر ضد دولت اردن برخاسته‌اند و هدف از این فعالیتها نابود کردن این دولت و سیطره بر قلمرو آن است تا مرکز و مأمنی برای تحرکات نظامی و هجوم به ارتش اشغالگر ایجاد کنند (تل، ۶۵). این نزاع که ممکن بود به نابودی کامل نیروی مقاومت فلسطین منجر شود، دولتهای عربی را به بحث دربارهٔ آن در قاهره واداشت. در ۲۷ سپتامبر براساس موافقت نامهٔ قاهره، جنگ متوقف شد و کمیته‌ای برای نظارت بر آن و اتخاذ تدابیری برای تضمین زندگی و فعالیت فلسطینیان اردن تشکیل شد. این تدابیر برای اصلاح روابط و رفع بدگمانی مؤثر واقع نشد. دولت اردن می‌خواست که چریکهای فلسطینی این کشور را ترک کنند. از این‌رو، در ۱۳ ژوئیهٔ ۱۹۷۱ نیز ارتش به مراکز چریکها در شمال این کشور حمله کرد. این واقعه موجب شد تا هستهٔ مقاومت نظامی فلسطینی، از اردن بیرون رود (کتن، 133-132). در همین سال ملک

حسین، به رغم قانون سال ۱۹۶۳م که تشکیل احزاب در اردن را ممنوع می‌دانست، حزب «اتحاد میهنی اردن» را تأسیس کرد که در مارس ۱۹۷۲ نام آن به «اتحاد میهن عربی» تغییر یافت (موسوعة، ۱۳۹/۱). تشکیل این حزب و تغییر نام آن با طرح الحاق کرانهٔ غربی به اردن و تشکیل کشور واحد فلسطینی ـ اردنی بی‌مناسبت نبود. با آنکه سازمان ملل این طرح را پذیرفت و ملک حسین نیز کرانهٔ غربی و شرقی رود اردن را کشور «پادشاهی متحد عرب» خواند، ولی سازمان آزادی بخش فلسطین به مخالفت با آن برخاست و خواستار تشکیل دولت مستقل شد (همان، ۱۳۷/۱، ۱۳۹؛ کتن، 305).

با آغاز جنگ ۱۹۷۳م اعراب و اسرائیل، اردن نیز نیروهایی به جبههٔ سوریه فرستاد که پس از جنگ موجب گسترش روابط اردن و سوریه شد (موسوعة، ۱۳۷/۱؛ سلطان، ۲۸۳)، در حالی که روابط اردن و ارتش آزادی بخش فلسطین همچنان تیره و بحرانی ماند و هر یک خود را نمایندهٔ واقعی فلسطینیان می‌شمردند. ملک حسین به ویژه با تمسک به این معنی که بیش از نیمی از جمعیت اردن را فلسطینیان تشکیل می‌دهند، خود را نمایندهٔ آنان می‌دانست و سازمان آزادی بخش را نمایندهٔ پناهندگان فلسطینی خارج از اردن می‌شمرد (کتن، 134). به‌همین سبب، دوباره طرحی ارائه داد که براساس‌آن فدراسیونی‌شامل منطقهٔ‌خودمختار فلسطینی‌کرانهٔ‌غربی و اردن تشکیل می‌شد. این طرح را نیز سازمان آزادی بخش فلسطین و همچنین مناخیم بگین که مخالف الحاق هر نقطه از سرزمینهای اشغالی به اردن بود، رد کردند (همو، 304-305).

در اوایل دههٔ ۱۹۸۰م روابط سازمان آزادی بخش و اردن روی به بهبود نهاد و فلسطینیان اجازه یافتند در خاک اردن فعالیت کنند. این جریان اسرائیل را به تکاپو انداخت. در ۱۹۸۲م که طرح صلح آمریکا مبنی بر اعطای خودمختاری بـه فلسطینیان اعلام شد، ملک حسین دوباره طرحی دربارهٔ تشکیل کنفدراسیونی شامل کرانهٔ غربی و شرقی رود اردن ارائه داد. این طرح در فوریهٔ ۱۹۸۳ در کنفرانس الجزیره تصویب شد، بدان شرط که هر یک از دو عضو این کنفدراسیون، به عنوان دولتی مستقل شناخته شود (همو، 305). اما این طرح با مخالفتهایی روبه‌رو شد و به‌زودی فراموش گردید. از آن سوی در ۱۹۸۴م رهبران اسرائیل که معتقد بودند حملات موشکی فلسطینیها به قلمرو ارتش اشغالگر از خاک اردن صورت می‌گیرد، برای مقابله با این خطر قویاً خواهان صلح با این کشور در چهارچوب معاهدهٔ کمپ دیوید بودند و می‌خواستند دربارهٔ مسائل سیاسی و اقتصادی به ویژه منابع آب و راهها به توافقهایی دست یابند (نک: سلمان، ۱۹۸۴م، ۲۱۲-۲۱۳، ۱۹۸۵م، ۳۶۷). مقامات اسرائیل برای تحقق این هدف و کشاندن اردن به مذاکرات مستقیم از تهدید این کشور نیز خودداری نکردند، ولی ملک حسین از پذیرش چنین مذاکرات مستقیمی خودداری کرد (همان، ۳۶۷-۳۶۸).

اوج گرفتن فعالیت انتفاضه، موافقت اسرائیل با تشکیل دولت خودمختار فلسطینی، و یا کوچاندن فلسطینیان کرانهٔ غربی و غزه به خاک اردن و ابقای منطقهٔ در دست اسرائیل، موجب شد که دولت اردن احساس خطر کند. اردن در این دهه طرح خودمختاری را که اعتراف به مشروعیت سازمان آزادی‌بخش در ادارهٔ منطقهٔ خودمختار است، نپذیرفت. از آن سوی کاهش طرفداران فلسطینی نظریهٔ اتحاد اردن و فلسطین، تشدید استقلال طلبی و قیام فلسطینیان و نیز تأکید کنفرانس سران عرب در ۱۹۸۸م بر نمایندگی سازمان آزادی‌بخش فلسطین از سوی فلسطینیان، از جمله عواملی بود که سرانجام در همین سال سبب شد تا ملک حسین از ادعای خود در کرانهٔ غربی رود اردن دست بردارد و به نظارت اداری اردن بر آنجا خاتمه دهد و اعلام کند که در قبال این سرزمین مسئولیتی ندارد (*الدولة...*، ۳۰، ۵۸، ۵۹، ۲۹۸). اسرائیلیان پیش‌بینی می‌کردند که با جلب موافقت اردن برای تشکیل یک حکومت خودمختار فلسطینی و نظارت مشترک بر آن بتوانند قیام فلسطینیان را زیرنظر بگیرند (همان، ۵۶-۶۰)، ولی دولت اردن تمایل بیشتری به ایجاد یک کنفدراسیون داشت. این دولت به سبب مشکلات متعدد داخلی و نیز تجدید آوارگی و پناهندگی فلسطینیان درصورت بروز جنگ که بی‌گمان بیشتر آنان روی به سوی اردن خواهند نهاد، از ایجاد درگیری نظامی به شدت بیمناک است و از همین‌رو، در اتخاذ مواضع صریح در برابر تشکیل حکومت خودگردان و توجیه و تنظیم روابط خود با اسرائیل دچار تردید شده است.

مآخذ: ابراش، ابراهیم، *البعد القومی للقضیة الفلسطینیة*، بیروت، ۱۹۸۹م؛ ابوعرفه، عبدالرحمان، *الاستیطان، التطبیق العلمی للصهیونیة*، عمان، دارالجلیل للنشر؛ *اسرائیلیون یتکلمون*، بیروت، ۱۹۷۷م؛ انطونیوس، جورج، *یقظة العرب*، ترجمهٔ ناصرالدین اسد و احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ایفرات، الیشع، *الاستیطان الاسرائیلی جغرافیاً و سیاسیاً*، عمان، دارالجلیل للنشر؛ براند، لوری ا.، *الفلسطینیون فی العالم العربی*، بیروت، ۱۹۹۱م؛ بستانی؛ بیلی، سیدنی، *الحروب العربیة الاسرائیلیة و عملیة السلام*، ترجمهٔ الیاس فرحات، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ *تاریخ معاصر کشورهای عربی*، آکادمی علوم شوروی، ترجمهٔ محمدحسین روحانی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ تل، سعید، *الاردن و فلسطین وجهة نظر عربیة*، عمان، ۱۹۸۴م؛ جبور، جرج، «البعد العربی للقضیة الفلسطینیة»، موسوعهٔ خاص، ج ۵؛ جریس، صبری، *تاریخ الصهیونیة* (۱۸۶۲-۱۹۴۸)، مرکز الابحاث، ۱۹۸۶م؛ جزماتی، نذیر، *الامتداد العالمی للصهیونیة و اسرائیل*، دمشق، ۱۹۹۰م؛ حورانی، فیصل، *العمل العربی المشترک و اسرائیل*، نیکوزیا، ۱۹۸۹م؛ *الدولة الفلسطینیة وجهات نظر اسرائیلیة و غربیة*، بیروت، ۱۹۹۰م؛ رشیدات، شفیق، *فلسطین تاریخاً و عبرةً و مصیراً*، بیروت، ۱۹۹۱م؛ زعیتر، اکرم، *القضیة الفلسطینیة*، عمان، دارالجلیل للنشر؛ سلطان، عبدالله عبدالمحسن، *البحر الاحمر و الصراع العربی الاسرائیلی*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیه؛ سلمان، رضی، *اسرائیل، احداث و مواقف* (۱۹۸۴، ۱۹۸۵)، بیروت، مؤسسة الدراسات الفلسطینیه؛ سمودی، هاله ابوبکر، *السیاسة الامریکیة تجاه الصراع العربی الاسرائیلی*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیه؛ شاعر، محمد، *الحرب الفدائیة فی فلسطین*، دمشق، ۱۹۶۸م؛ صبری خولی، حسن، *سیاسة الاستعمار و الصهیونیة تجاه فلسطین*، قاهره، ۱۹۷۳م؛ صقر، اسعد، *الحرکة العمالیة فی فلسطین*، دمشق، ۱۹۸۱م؛ طربین، احمد، *فلسطین فی خطط الصهیونیة و الاستعمار*، قاهره، ۱۹۷۱م؛ عبوشی، واصف، *فلسطین قبل الضیاع*، ترجمهٔ علی جرباوی، لندن، ریاض الریس للکتب و النشر؛ *فلسطین، تاریخها و قضیتها*، بیروت، مؤسسة الدراسات الفلسطینیه؛ فولر، گراهام، «الماذا اصبحت الدولة الفلسطینیة حتمیة؟»، *الدولة الفلسطینیة وجهات نظر اسرائیلیة و غربیة*، بیروت، ۱۹۹۰م؛ قصری، محمدفائز، *الصراع السیاسی بین الصهیونیة و العرب*، بیروت، دارالمعرفه؛ کیالی،

عبدالوهاب، *تاریخ فلسطین الحدیث*، بیروت، ۱۹۹۰م؛ مصالحه، نورالدین، *طرد الفلسطینیین*، بیروت، مؤسسة الدراسات الفلسطینیه؛ *منظمة التحریر الفلسطینیة، جذورها، تأسیسها، مساراتها*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ *موسوعة السیاسة*، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات والنشر؛ نیز:

Cattan, H., *The Palestine Question*, London, 1988; Glubb, J. B., *A Short History of the Arab Peoples*, London, Quartet Books; Landau, J., *Israel and the Arabs, a Handbook of Basic Information; Political Dictionary of the Middle East in the 20th Century*, eds. Y. Shimoni & E. Levine.

حیدر بوذرجمهر

اُردو، اَدَبیاتِ، تاریخ رشد و تطور ادبیات اردو از لحاظ خصوصیات لهجه‌ای به ۳ حوزهٔ جغرافیایی تقسیم می‌شود: پنجاب و اطراف دهلی در شمال شبه قاره، گجرات، و دکن در نواحی مرکزی و جنوب. این زبان در آغاز در مراکز مذکور به «هندوی»، «گُجری»، «دَکنی»، «برج بهاشا» و غیره موسوم بوده است و زبانهای محلی در هر ۳ ناحیه از بدو ظهور در ویژگیهای زبان‌شناختی و در ادبیات مکتوب این زبان تأثیر تمام داشته‌اند و همین خصوصیات چگونگی نظم و نثر اردو را در این ۳ ناحیه از یکدیگر متمایز می‌کند. از سدهٔ ۶ تا سدهٔ ۱۰ ق زبان و ادبیات اردو بیشتر تحت تأثیر ادب هندی و قواعد و سنتهای آن بوده است و قدیم‌ترین سروده‌های اردو با قالبها و اوزان شعری هندی مطابقت دارند و حتیٰ رنگ عرفان هندویی گرفته‌اند، ولی از سده‌های ۱۰ و ۱۱ ق به بعد، نظم و نثر اردو، هم از لحاظ زبان و بیان و هم از لحاظ فکر و مضمون، تحت تأثیر زبان و ادب فارسی قرار می‌گیرد (جالبی، ۱/۱۰۵-۱۰۶؛ سکسینه، ۱/۳-۹).

نمونه‌های مکتوب از ادبیات اردو در شمال شبه‌قاره قبل از سدهٔ ۱۰ق بسیار اندک است. مسعود سعد سلمان لاهوری (۴۳۸-۵۱۵ق/ ۱۰۴۶-۱۱۲۱م) نخستین کسی است که علاوه بر دو *دیوان* عربی و فارسی، دیوانی به «هندوی» نیز داشته است (عوفی، ۲/۲۴۶)، اما امروز چیزی از اشعار هندوی او در دست نیست. برخی از سرایندگان و نویسندگان فارسی شبه‌قاره در سده‌های ۷- ۹ق در اشعار و آثار خود کلمات و تعبیرات هندی را با برگردان فارسی به کار برده‌اند. همچون منهاج سراج در *طبقات ناصری* نگاشتهٔ ۶۵۸ق؛ امیرخسرو دهلوی در مثنوی *قران السعدین* سرودهٔ ۶۶۸ق و *خزاین الفتوح* نگاشتهٔ ۷۱۱ق و *دیول‌رانی خضرخان*، سرودهٔ ۷۱۵ق؛ ضیاءالدین برنی در *تاریخ فیروزشاهی*؛ محمد بن مبارک کرمانی (د ۷۷۰ق) در *سیرالاولیا*؛ شمس سراج عفیف در *تاریخ فیروزشاهی* نگاشتهٔ سدهٔ ۸ ق (شیرانی، ۱/۱۶۱- ۱۷۸). همچنین مجموعه‌های ملفوظات عارفان شبه‌قاره اگرچه به زبان فارسی تألیف شده‌اند، اما گاهی در میان عبارات و اقوال فارسی سخنی یا بیتی عیناً به زبان هندی ـ اردو نیز نقل شده است. نمونه‌هایی از اینگونه سخنان و ابیات را می‌توان در مجموعه‌های ملفوظات فریدالدین مسعود گنج شکر (د ۶۶۴ ق)، ابوعلی قلندر پانی پتی (هم)، شرف الدین یحییٰ منیری (د۷۸۲ق) مشاهده کرد (همو، ۱/۲۴۱، ۲۵۷؛ جالبی، ۱/۳۶- ۳۹). نخستین آثار موجود از ادبیات این زبان ملمعات فارسی و اردوی منسوب به امیرخسرو دهلوی (د ۷۲۵ق) است که بیشتر در منابع متأخر نقل شده است (همو، ۱/۲۸-۲۹؛ سکسینه، ۱/۱۶-۱۸). اگرچه برخی از محققان، *خالق باری* را که نصاب منظوم فارسی ـ هندی است، به امیرخسرو منسوب داشته‌اند (همو، ۱/۱۷؛ جالبی، همانجا)، اما شیرانی سرایندهٔ آن را ضیاءالدین خسرو، شاعر سدهٔ ۱۱ ق می‌داند (نک: جالبی، ۱/۳۰). حسن دهلوی (د ۷۳۸ ق) نیز ملمعات فارسی و اردو دارد (همو، ۱/۳۵؛ سکسینه، ۱/۲۴، ۲۶).

در گجرات نیز نمونه‌های ابتدایی ادب اردو به طور پراکنده در کتابهای ملفوظات و فرهنگ نامه‌ها و کتیبه‌ها دیده می‌شود، همچون جمله‌های اردو از گفته‌های برهان‌الدین ابومحمد عبدالله قطب عالم (د ۸۵۷ ق/۱۴۵۳م) و پسر او شاه عالم معروف به شاه منجهن (د ۸۸۸ ق) که در *خاتمهٔ مرآة احمدی* و *تحفة الکرام* و جمعیات شاهیه نقل شده است، و اقوالِ اردوی وجیه‌الدین علوی (د ۹۹۸ق/۱۵۸۹م) که در *بحرالحقایق* آورده شده است، و باب ۱۴ فرهنگ *بحرالفضائل*، تألیف فضل‌الدین بلخی در حدود سال ۸۳۷ق/۱۴۳۳م، «در الفاظ هندوی که در نظم به کار آید» (شیرانی، ۱/۲۱۳-۲۳۱). کتیبهٔ مسجد رای کهیر احمدآباد با تاریخ ۹۶۳ق یکی از قدیم‌ترین کتیبه‌های اردو در گجرات است.

نخستین نمونهٔ مدون ادبیات اردو در گجرات سروده‌های شیخ بهاءالدین باجن برهانپوری (۷۹۰-۹۱۲ق/۱۳۸۸-۱۵۰۶م) است که مرید شیخ رحمت‌الله بوده، و گفته‌های استاد مراد خود را در *خزائن رحمت‌الله* تحریر و تدوین نموده است. اگرچه این کتاب به زبان فارسی است، اما در باب هفتم آن باجن سروده‌های اردوی خود را نیز آورده است. در این سروده‌ها تفکر اسلامی رنگ هندویی به خود گرفته است. باجن اشعار خود را در اوزان هندی سروده، و حتیٰ کلمات عربی و فارسی را نیز مطابق با لحن و ویژگیهای آواشناختی هندی به کار برده است (جالبی، ۱/۱۰۶ - ۱۱۰). بعد از او قاضی محمود دریایی (۸۷۴- ۹۴۱ق/۱۴۶۹-۱۵۳۴م) مهم‌ترین نمایندهٔ ادب اردو در گجرات است. *دیوان* او از لحاظ سبک و آهنگ کلام و اوزان و بحور و مضامین و کاربرد کلمات، شدیداً تحت تأثیر سنت ادبی هندی است. موضوع اصلی اشعار او عشق است. با مطالعهٔ *دیوان* او می‌توان به میزان رشد و ترقی ادبیات منظوم اردو در گجرات پی برد (همو، ۱/۱۱۰-۱۱۴). پس از او علی محمد جیوگام دهنی (د ۹۷۳ق/۱۵۶۵م) سنت شعر اردو را در گجرات به اوج رسانید. سروده‌های اردوی او به همت مریدش ابوالحسن بن عبدالرحمان قریشی احمدی در *جواهر اسرارالله* گرد آوری شده است. بیشتر اشعار او در اثبات توحید و وجود واحد و اسرارالله است که با رمز و کنایه ارائه شده، و باعث ابهام در کلام او گردیده است. شعر جیو گام دهنی در گجرات نمایندهٔ مرحله‌ای است که رنگ هندی از ادب اردو رو به کاهش نهاده، جای آن را تأثیرات زبان و ادب فارسی می‌گیرد (همو، ۱/۱۱۴- ۱۱۹). اشعار اردوی شیخ خوب محمد چشتی (د۱۰۲۳ ق/۱۶۱۴م) تأثیر ادبیات فارسی را در گجرات به

روشنی نمایش می‌دهد. وی مرید کمال محمد سیستانی (د ۹۷۹ق/۱۵۷۱م) بود و در زبان و انشای فارسی مهارت کامل داشت. از آثار او *امواج خوبی* و شرح *جام جهان نما* از بهترین نمونه‌های انشای فارسی در هند است. وی در ۹۸۶ق یک مثنوی عرفانی ـ اخلاقی به نام *خوب ترنگ* سرود که خودش آن را «گجراتی آمیخته با عجمی و عربی» می‌نامد (همو، ۱/۱۱۹ـ۱۲۰). چشتی منظومه‌ای به نام *چهند چهندان* نیز دارد که در آن قواعد عروض فارسی را بر اساس عروض هندی توضیح داده است.

هنگامی که گجرات در ۹۸۰ق/۱۵۷۲م به دست اکبر شاه فتح شد، اوضاع و احوال دگرگون گشت و ارزشهای ادبی نیز تحول یافت. تعلیم و تدریس عروض فارسی جای عروض هندی را گرفت و لغات و ترکیبات و قواعد شعر فارسی در زبان و ادبیات اردو به حدی رواج یافت که رفته‌رفته محور و معیار ادب اردو از لحاظ فکر و خیال و اصناف سخن و اوزان و بحور و تشبیهات و استعارات و کنایات گردید (همو، ۱/۱۲۶ـ۱۲۸).

پایگاه دیگر زبان و ادب اردو منطقهٔ دکن بوده است که با فتوحات علاءالدین خلجی و محمد بن تغلق در نیمهٔ اول سدهٔ ۸ ق در این ناحیه رو به رواج و گسترش نهاد و با تأسیس حکومت بهمنیان به صورت زبان ادبی درآمد (نک: مسعود حسین، II/19-22). سلطنت بهمنیان در ۷۴۸ق/۱۳۴۷م در دکن تأسیس شد و تا ۹۳۲ق/۱۵۲۵م ادامه داشت. رقابت و دشمنی و تعصباتی که میان حکومتهای اسلامی شمالی و جنوبی وجود داشت، باعث شد که تا ۳ سده زبان جنوب با استقلال و داد و ستدی بسیار اندک با شمال، رشد کند. از این زبان که «اردوی دکنی» نامیده می‌شد، ادبیاتی بسیار غنی بر جای مانده است. ادبیات دورهٔ بهمنیان بیشتر منظوم است و آن را می‌توان به ۳ گروه تقسیم کرد: داستانها و افسانه‌های عامیانه؛ شرح وقایع تاریخی و دینی؛ نوشته‌های عرفانی و اخلاقی. نخستین اثر منظوم این دوره مثنوی *کدام راو پدم راو* است که فخرالدین نظامی در روزگار احمدشاه‌ولی بهمنی (حک ۸۲۵ ـ ۸۳۸ق/۱۴۲۱ـ۱۴۳۴م) سروده است. موضوع این منظومه داستانی است هندی با وقایع خارق‌العاده و به زبانی بسیار مشکل، متأثر از قواعد سنسکریت و پراکریت و نزدیک به اردوی گجری سروده شده، ولی از لحاظ وزن، به یکی از بحور شعر فارسی تعلق دارد (جالبی، ۱/۱۵۴، ۱۶۰ـ۱۶۳). میران‌جی شمس العشاق (د ۹۰۲ق/۱۴۹۶م) شاعر دورهٔ زوال سلطنت بهمنیان است که از او ۴ منظومهٔ *خوش نامه*، *خوش نغز*، *شهادت التحقیق* و *مغز مرغوب* به یادگار مانده است. مطالب و مضامین این منظومه‌ها عرفانی و اخلاقی است که در قالب داستان بیان شده است. گرچه اوزان و بحور این اشعار هندی است، اما شمار کلمات عربی و فارسی در آنها به مراتب بیش از *کدام راو پدم راو* است (همو، ۱/۱۶۷ـ۱۷۴).

تا سدهٔ ۹ ق که زبان اردو به تدریج در دکن و گجرات و مالوه ریشه می‌گرفت، بیشتر شاعران عارف مشرب در این نواحی هنوز معارف دینی و مطالب اخلاقی و عرفانی را به زبان فارسی می‌نوشتند؛ اما از سدهٔ ۹ ق به بعد که اردو زبان مشترک عامهٔ مردم شده بود، شاعران و نویسندگان نیز آن را در بیان مطالب مربوط به اخلاق و عرفان و احکام دینی به کار گرفتند. اشرف بیابانی (د ۹۳۵ق/۱۵۲۸م) شاعر عارف مسلک ۳ منظومهٔ *لازم المبتدی*، *واحد باری* و *نوسرهار* دارد که هر ۳ در اوزان شعر هندی سروده شده است. *لازم المبتدی* در بیان احکام عبادات و اوقات و شرایط آن است؛ *واحدباری* شامل برخی از واژه‌های مترادف عربی و فارسی و اردوست. زبان و شیوهٔ بیان این دو منظومه بسیار ساده و مطابق با زبان محاوره است. مثنوی *نوسرهار* که در ۹۰۹ ق سروده شده است، شرح واقعهٔ کربلا و شهادت امام حسین(ع) است و از سبک و طرز بیان آن پیداست که برای ذکر مصیبت کربلا ساخته شده است. سلطنت بهمنی در ۹۳۲ق/۱۵۲۵م منقرض شد، اما در این دوران زبان اردو در سراسر دکن گسترش یافته، زبان مشترک مردم شده بود (همو، ۱/۱۷۴ـ۱۷۹).

ظهیرالدین محمد بابر در ۹۳۲ق حکومت بابریان هند را پایه‌گذاری کرد. در دوران ۳۰۰ سالهٔ سلطنت بابری، بزرگ‌ترین تحول فرهنگی و اجتماعی در آن سرزمین پدید آمد و رواج و اعتبار زبان فارسی در نواحی شمالی به حدی رسید که مجالی برای رشد و ترقی اردو باقی نگذارد و بدین سبب توانایی و اهمیت اردو در این ناحیه به پایه‌ای که در همان زمان در گجرات و دکن داشت، نرسید. تا روزگار جهانگیر (حک ۱۰۱۴ ـ ۱۰۳۷ق) از ادبیات اردو نمونه‌های متفرق و چند شعر ملمع در دست است که فارسی گویان شبه قاره گاه‌گاهی برای تنوع و طبع آزمایی می‌سروده‌اند. مهم‌ترین نمونهٔ ادبیات منظوم این دوره مثنوی *بکت کهانی* سرودهٔ محمد افضل پانی‌پتی (د ۱۰۳۵ق/۱۶۲۵م) است. در این مثنوی درد هجران و اشتیاق عاشق (که معمولاً در ادبیات هندی زن است) به معشوق (مرد) در طی ۱۲ ماه متوالی به نظم در آمده است. این نوع کلام را در ادبیات هندی «باره ماسه» (= ۱۲ ماه) می‌گویند که در آن شاعر احوال و کیفیات عاطفی خود را تحت تأثیر فصلهای سال، ماه به ماه بیان می‌کند. در ادبیات فارسی کهن‌ترین نمونهٔ این نوع شعر در غزلیات شهوریهٔ مسعود سعد سلمان (ص ۶۵۴ ـ ۶۵۸) دیده می‌شود. تأثیر زبان فارسی بر *بکت کهانی* به وضوح پیداست. سرایندهٔ آن علاوه بر کاربرد ضمیرها و فعلهای فارسی، بعضی ابیات فارسی را عیناً در ادبیات اردو داخل کرده است (جالبی، ۱/۵۱ ـ ۶۹). از حاجی محمد نوشه گنج بخش (۹۵۹ـ۱۰۶۴ق/۱۵۵۱ـ۱۶۵۳م) از مردم پنجاب ۲٬۴۰۰ بیت اردو در ۲۵ وزن و ۸ صنف بر جای مانده است، که به نام *انتخاب گنج شریف* به طبع رسیده است. اوزان این ابیات هندی است، ولی مضامین و افکار مندرج در آنها به عالم فکر و ادب اسلامی تعلق دارد. با توجه به اشعار اردوی *انتخاب گنج شریف* برخی از محققان زبان و ادبیات اردو برآنند که آغاز شعر اردو در پنجاب همزمان با آغاز شعر اردو در دکن، و حتی پیش‌تر از آن بوده است، زیرا در قیاس با کلام محمدقلی قطب‌شاه، شاعر دکن (۹۷۳ـ۱۰۳۰ق)، زبانِ *انتخاب گنج شریف* پخته‌تر و پیشرفته‌تر

است (سیدعبدالله، ۱۳). برخی از اشکال و شیوه‌های جدید نظم هندی در کلام حاجی محمد نوشه گنج بخش به کار رفته است (انصارالله، «اردو کی ابتدایی...»، ۱۶۴) و او یکی از اولین غزل‌سرایان زبان اردو به شمار می‌رود (همو، «اردو غزل...»، ۷-۸)، هر چند که بعضی از محققان اشعار منسوب به نوشه گنج‌بخش را در واقع سرودهٔ غلام محیی‌الدین لاهوری متخلص به نوشه (۱۱۵۴-۱۲۲۹ق) دانسته‌اند (نک: احمدخان، ۱-۲۴).

اکبر شاه بابری در ۹۸۰ق/۱۵۷۲م گجرات را ضمیمهٔ قلمرو حکومت خود کرد، و در پی تحولات سیاسی در این ناحیه شاعران و نویسندگان زبان اردو از تشویق دربار محروم شدند و طبعاً به دکن مهاجرت کردند. بدین سان دکن پایگاه ادبیات اردو شد و سنت و اسلوب «اردوی گجری» از آمیزش با «اردوی دکنی» گسترش یافت. یوسف عادل شاه مؤسس عادل شاهیان بیجاپور (حک ۸۹۵-۹۱۶ق) خود به پارسی شعر می‌گفت و دانشمندان و شاعران و هنروران ایرانی و رومی را در دربار خود جمع کرده بود. پسر او اسماعیل عادل شاه متخلص به وفایی (حک ۹۱۶-۹۴۱ق/۱۵۱۰-۱۵۳۴م) نیز شاعر پارسی‌گوی بود و پادشاهان این سلسله همگی تا علی عادل شاه دوم (حک ۱۰۶۷-۱۰۸۳ق) حامی و مشوق شعر و ادب و هنر بودند. در دورهٔ عادل‌شاهیان دکن، زبان اردو رشد و پیشرفت داشت و زبان ملی و مشترک مردم شناخته می‌شد (جالبی، ۱/۱۸۳- ۱۸۵) و برخی از پادشاهان این سلسله، اردو (یا هندوی) را به جای فارسی، زبان درباری و اداری قرار دادند (فرشته، ۲/۲۷؛ خافی‌خان، ۳/۳۰۷). علی عادل شاه دوم خصوصاً به شاعران هندی زبان توجه و التفات بیشتر داشت (همو، ۳/۳۵۹-۳۶۰). در استقلال گولکنده در دکن اوضاع و احوالی که در استقلال بیجاپور رخ داده بود، تکرار شد. سلطان قلی فرزند اویس‌قلی حکمران همدان که از ایران گریخته، به دکن آمده، و به دستگاه محمود شاه بهمنی (حک ۸۸۷-۹۲۴ق/۱۴۸۲-۱۵۱۸م) پیوسته بود، پس از وفات محمود شاه (۹۲۴ق) در گولکنده استقلال خود را اعلام، و سلطنت قطب شاهی را پایه‌گذاری کرد. از میان پادشاهان قطب‌شاهی ابراهیم (حک ۹۵۷- ۹۸۸ق/ ۱۵۵۰-۱۵۸۰م)، محمدقلی (حک ۹۸۸-۱۰۲۰ق/۱۵۸۰-۱۶۱۱م)، محمد (حک ۱۰۲۰-۱۰۳۵ق/۱۶۱۱-۱۶۲۵م) و عبدالله (حک ۱۰۳۵-۱۰۸۳ق/ ۱۶۲۵-۱۶۷۲م) همگی به فارسی و اردوی دکنی شعر می‌گفتند و از عالمان و شاعران حمایت می‌کردند. در قلمرو سلاطین قطب شاهی گولکنده، فارسی زبان اداری، و تشیع مذهب رسمی بود. این دو عامل روابط ایران را با دربار گولکنده نزدیک‌تر و عمیق‌تر می‌کرد. توجه سلطنت بیجاپور به زبان هندوی و گرایش گولکنده به فارسی نوعی رقابت میان هندوی و فارسی ایجاد کرد. نظم و نثری که در بیجاپور نوشته می‌شد، ادامهٔ سنت و اسلوب ادبیات گجری بود که بیشتر از هندوی تأثیر پذیرفته بود، اما ادبیات اردوی گولکنده تحت تأثیر نظم و نثر فارسی قرار داشت، هر چند که بعداً در نتیجهٔ برخی روابط دوستانه میان بیجاپور و گولکنده تأثیرات فارسی از گولکنده به بیجاپور نیز رفت و ادبیات اردو در بیجاپور از لحاظ الفاظ و تعبیرات، رنگ فارسی به خود گرفت و بعضی از آثار زبان فارسی به زبان اردو ترجمه شد.

از نویسندگان معروف سده‌های ۱۰-۱۱ق در دکن یکی برهان الدین جانم (د ح ۹۹۰ق/۱۵۸۲م) از صوفیان نامدار بیجاپور بود که در آثار خود از فلسفهٔ وجود سخن می‌گفت و شرع و عرفان را با هم مطرح و تطبیق می‌کرد. در زبان او تأثیر اسلوب و سنت هندوی به چشم می‌خورد. او به نظم *وصیت الهادی*، *حجة البقا* و *ارشاد نامه* را سرود و به نثر *کلمة الحقایق* و رسالهٔ وجودیه را نگاشت که معمولاً اولین نمونهٔ نثر اردوی دکنی به‌شمار می‌رود و شایستهٔ یادآوری است که بعضی از محققان *معراج العاشقین* سید محمد حسینی گیسودراز (د۸۲۵ق/۱۴۲۲م) را اولین کتاب نثر اردو دانسته، و برخی دیگر این کتاب را از آثار اواخر سدهٔ ۱۱ یا اوایل سدهٔ ۱۲ ق و نوشتهٔ مخدوم شاه حسینی بیجاپوری به شمار آورده‌اند (جالبی، ۱/۲۰۱-۲۱۰)؛ ولی چون نسخهٔ خطی موجود این کتاب از روی نسخهٔ مورخ ۹۱۱ق/۱۵۰۵م نوشته شده (نک: مسعود حسین، I/20)، نظر گروه اول بیشتر پذیرفتنی است. ابراهیم عادل شاه به جَگَت گُرو[1] (پیر یا استاد جهان) معروف بود و سخت به موسیقی دلبستگی داشت و در این فن اختراعاتی کرد. وی «گیت»ها (=ترانه‌ها)یی را که مطابق با «راگ» و «راگنی» (=آهنگ‌وپرده)های موسیقی هندی سروده بود، در ۱۰۰۶ق/۱۵۹۷م در کتاب *نورس* جمع آورد. ترانه‌های او در ادبیات اردو شهرت خاص دارند. نورالدین ترشیزی شاعر دربار عادل شاه مقدمهٔ *نورس* را به نثر فارسی ترجمه کرد (جالبی، ۱/۲۱۴-۲۱۸). *ابراهیم‌نامه* یکی دیگر از مثنویات بلند آن دوره است که شاعری با تخلص عبدل در ۱۰۱۲ق/۱۶۰۳م آن را در شرح احوال و کارهای ابراهیم عادل شاه دوم سروده، و اوضاع اجتماعی و فرهنگی بیجاپور آن دوره را توصیف کرده است. گرایش از اسلوبهای هندوی به سوی سنتها و قواعد ادبی فارسی در این منظومه آشکار است (همو، ۱/۲۱۹-۲۲۶).

در نیمهٔ سدهٔ ۱۱ق اثرپذیری ادبیات اردو از اسلوبها و سنتهای فارسی به اوج خود رسید و چندین اثر منظوم فارسی به اردوی دکنی برگردانده شد. ملک خشنود در ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م هشت بهشت امیر خسرو را به نام *جنّت سنگار* به نظم اردو ترجمه کرد (همو، ۱/۲۵۲). در همان سال کمال خان رستمی *خاورنامهٔ* ابن حسام را در ۲۴ هزار بیت به اردوی دکنی برگرداند که یکی از بلندترین منظومه‌های این زمان است (همو، ۱/۲۶۵-۲۶۶). پس از او دیگر شاعران دکن به مثنوی سرایی پرداختند. شاعری به نام صنعتی یا صبعی در ۱۰۵۵ق/۱۶۴۵م منظومه‌ای به نام *قصهٔ بی‌نظیر* سرود و در آن از خوارق عادات و کرامات تمیم انصاری، صحابی معروف رسول اکرم(ص) سخن گفت (همو، ۱/۲۷۵). غزل سرایی در دکن‌نیز همزمان با مثنوی سرایی شروع شد. حسن شوقی (د ح ۱۰۴۳ق/۱۶۳۳م) علاوه بر دو مثنوی *فتح نامهٔ نظام*

1. Jagad-guru

شاه و میزبانی نامه، ۳۱ غزل نیز سروده است (همو، ۱/ ۲۸۰ـ۲۸۱). غزلهای او رنگ عاشقانه دارد و از سبک و شیوهٔ غزل فارسی متأثر است. شوقی اعتراف دارد که در غزل سرایی از عنصری و انوری و خسرو تقلید کرده است (همو، ۱/ ۲۹۰).

تأثیر فارسی در ادبیات اردو فقط به مثنوی و غزل اردو محدود نماند، بلکه نوشته‌های دینی و عرفانی را نیز در برگرفت. آثار امین‌الدین اعلئ بیجاپوری (۹۹۰ـ۱۰۸۶ق/ ۱۵۸۲ـ ۱۶۷۵م) بهترین نمونهٔ اینگونه تأثیرپذیری است. بیجاپوری فرزند برهان‌الدین جانم در تصوف صاحب مقام بود و مریدانی داشت. از آثار منظوم او *محب نامه*، *رموز السالکین*، *کلام اعلیٰ* و *وجودیه* را باید یاد کرد، و آثار منثور او یکی *گفتار حضرت امین* و دیگری *کلمة الاسرار* در تشریح فلسفهٔ «تلاوت الوجود» است که از حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» سرچشمه می‌گیرد (همو، ۱/ ۳۰۸ـ ۳۰۹). در این دوران ادب اردوی دکنی کمالی تمام یافت. هشتمین پادشاه سلسلهٔ عادل شاهیان علی عادل شاه دوم (حک ۱۰۶۷ـ۱۰۸۳ق) متخلص به شاهی، به مناسبت علم و مهارتی که در شعر و ادب و موسیقی داشت، به «استاد عالم» معروف شد. او می‌خواست که شیوه‌های قصیده سرایی فارسی را به شعر دکنی منتقل کند و از این لحاظ قصاید او در تاریخ شعر و ادب اردو جایگاه خاص دارد. شعر شاهی سرشار از نشاط و طرب و سرمستی است (همو، ۱/ ۳۲۱ـ۳۲۵).

محمدنصرت نصرتی (د ۱۰۸۵ق/۱۶۷۴م) مهم‌ترین شاعر این دوره است که لقب ملک‌الشعرایی داشت. وی در ۱۰۶۸ق داستان عاشقانهٔ هندی منوهر و *مدمالتی* را به تقلید از منظومه‌های عاشقانهٔ فارسی به نام *گلشن عشق* در قالب مثنوی به شعر اردو سروده، و با تلفیق و ترکیب شیوه‌ها و مختصات شعر فارسی و دکنی معیاری جدید در مثنوی سرایی اردویی ارائه داده است (همو، ۱/ ۳۳۱ـ ۳۳۹). *علی نامه* مثنوی رزمی اوست که در آن جنگهای دهسالهٔ علی‌عادل‌شاه دوم در سالهای ۱۰۶۷ـ۱۰۷۶ق را با شیوه‌ای متأثر از حماسه‌های فارسی بیان می‌کند. نصرتی در این مثنوی شعر و تاریخ را به طرزی دلنشین درهم آمیخته است (همو، ۱/ ۳۳۹ـ۳۴۳). *تاریخ اسکندری* مثنوی رزمی دیگر اوست که در ۱۰۸۳ق سروده، و در آن یکی از جنگهای اسکندر بن علی عادل شاه را به نظم درآورده است (همو، ۱/ ۳۴۳ـ۳۴۴). نصرتی در قصیده سرایی نیز استاد بود (همو، ۱/ ۳۴۵ـ۳۴۷). وی بر شعر اردوی دکنی از دو جهت تأثیر گذاشت، یکی از لحاظ زبان و بیان و دیگری از نظر ارتباط استوار میان ساختار لفظی و مضمون و معنای شعر.

شاعران بعد از نصرتی تحت تأثیر سبک و روش او قرار گرفتند و موازین و نوآوریهای او را ادامه دادند، چنانکه سید میران میان‌خان هاشمی (د ح ۱۱۰۹ق/۱۶۹۷م)، سرایندهٔ توانای روزگار علی عادل شاه دوم، در مثنویهای *معراج نامه* و *عشقیه* از همین روش پیروی کرد. هاشمی با آنکه نابینا بود، با چشم تخیل در *عشقیه* چنان صحنه آرایی کرده است که خواننده هرگز احساس نمی‌کند که شاعر از بینایی محروم بوده است. سبک و آهنگ شعر فارسی در *عشقیه* کاملاً محسوس است. آغاز گرایش او به این شیوه در مثنوی *یوسف و زلیخا* بود که به سال ۱۰۹۹ق آن را در ۵۱۰۰ بیت سروده، و در آن کوشیده بود که از دایرهٔ زبان و بیان کهن بیرون آید و به سبک جدید نزدیک شود. غزلیات هاشمی عاشقانه است و در آنها به بیان حالات عاطفی و شادیهای زندگی پرداخته است.

در گولکنده نامورترین شاعر سدهٔ ۱۰ق محمدقلی‌قطب‌شاه (۹۷۳ـ۱۰۲۰ق/۱۵۶۵ـ۱۶۱۱م) پادشاهی صاحب ذوق بود که شهر حیدرآباد را نیز او بنا کرد. به برگذاری جشنهای دینی و موسمی توجه خاص داشت و به مناسبت هر یک از اینگونه جشنها و مراسم تهنیت نامه می‌سرود. او در ادب اردو نخستین کسی است که *دیوان* اشعارش در ۵۰ هزار بیت به شیوهٔ دیوانهای فارسی بر حسب ردیف و حروف قوافی تدوین شده است. اشعار او بیشتر عاشقانه است، ولی در موضوعات دیگر نیز طبع آزمایی کرده است. او شعر اردوی دکنی را در میان عوام مردم رواج داد. چنانکه امروز هم زنان حیدرآباد سروده‌های او را از بردارند. در غزل سرایی تحت تأثیر حافظ است و در ساختار کلام دقیقاً از قواعد عروض و اصول شعر فارسی پیروی می‌کند (همو، ۱/ ۴۱۰ـ۴۲۲؛ نیز نک‍ : شیرانی، ۱/ ۳۰۰). محمدقلی قواعدعروض فارسی را در شعر هندی رواج داد و تحولی بزرگ در وزن شعر اردو به وجودآورد.

ملا اسدالله وجهی (د ۱۰۷۰ق/۱۶۵۹م) ملک‌الشعرای دربار محمدقلی قطب شاه در ۱۰۱۸ق/۱۶۰۹م مثنوی *قطب مشتری* را سرود و در ۱۰۴۵ق/۱۶۳۵م *سب‌رس* را به نثر نگاشت. *قطب مشتری* معاشقات محمدقلی قطب شاه و معشوقهٔ او مشتری است. زبان و طرز بیان *قطب مشتری* در مقایسه با دیگر مثنویات پیشین دکنی بسیار روان و روشن است و از قواعد و سنتهای شعری فارسی پیروی می‌کند. *سب‌رس* اولین نمونهٔ نثر ادبی و غیر دینی اردوست، زیرا پیش از آن تنها کتابهای دینی و عرفانی به نثر اردو نگاشته می‌شد. اساس این کتاب قصهٔ *حسن و دل*، گزیدهٔ *دستور عشاق* محمد یحییٰ بن سیبک فتاحی نیشابوری است (جالبی، ۱/ ۴۳۲ـ۴۴۴) و تأثیر فارسی در آن به کاربرد الفاظ و تعبیرات و تشبیهات محدود نمانده، بلکه سبک و شیوهٔ بیان و قواعد و اصول دستوری و نحوی آن را نیز تحت تأثیر قرار داده است. ظاهراً از این پس بوده است که زبان دکنی آمیخته با فارسی را قبل از آنکه به «اردو» معروف شود، «ریخته» نامیدند (همو، ۱/ ۴۶۰).

غواصی، ملک‌الشعرای عبدالله قطب‌شاه، در گولکنده همانند نداشت. او علاوه بر *کلیات* اشعار، ۳ مثنوی *سیف الملوک و بدیع الجمال*، *میناستونتی* و *طوطی‌نامه* نیز سروده است. *سیف‌الملوک و بدیع الجمال* منظومه‌ای بزمی است که داستان آن از *هزار و یک‌شب* اقتباس شده است. این منظومه سبک و شیوهٔ مثنوی سرایی اردو را تغییر داد و نمونه و سرمشقی برای شاعران دوره‌های بعد شد. *میناستونتی* بر یکی از داستانهای عاشقانهٔ هندی مبتنی است و در آن از پاسداری ارزشهای

اخلاقی و رعایت پاکدامنی در عشق سخن رفته است. *طوطی نامه* شامل ۴۵ داستان است که از زبان یک طوطی نقل شده، و در اصل ترجمهٔ منظوم حکایاتی از *طوطی نامهٔ* نخشبی است (همو، ۴۷۱/۱-۴۸۳؛ مسعود حسین، II/25-26).

بیشتر شاعران این دوره موضوعات خود را از داستانهای فارسی اخذ و اقتباس می‌کردند، چنانکه ابن نشاطی در ۱۰۶۶ق *بساتین الانس* تألیف اختسان (ﻫ م) را بـه نـام *پهولبن* در ۱٬۷۴۴ بیت ترجمه کرد. ابن نشاطی به صنایع بدیعی و آرایش کلام توجه فراوان داشت و این منظومهٔ او نمونهٔ برجستهٔ کاربرد کلام مصنوع در شعر اردوست، و چون خودمنشی و انشاپرداز بود، بسیاری از مختصات لفظی انشا را در نظم به کاربرده است (جالبی، ۴۸۷/۱-۴۹۱).

نثرنویسان گولکنده در سدهٔ ۱۱ق نیز توجه به آثار فارسی داشتند و کتابهای آنان یا ترجمهٔ نوشته‌های فارسی است، یا مأخوذ از آنهاست. میـران جـی حسیـن خدانمـا (۱۰۰۴-۱۰۷۴ق/۱۵۹۵-۱۶۶۳م) شـرح *تمهیدات عین القضات* همدانی تألیف خواجه محمدحسینی گیسودراز را به سال ۱۰۶۶ق به اردوی دکنی ترجمه کرد و یکی از مریدان خدانما، میران یعقوب، *شمائل الاتقیای* عمادالدین دبیر معنوی را به این زبان درآورد. نثر این ترجمه روان و غیر شاعرانه است؛ بر خلاف سب رس و دیگر رسایل دکنی که از لحاظ طرز بیان به اسلوب شاعرانه بسیار نزدیکند و غالباً در آنها حدی میان نثر و نظم احساس نمی‌شود (همو، ۴۹۸/۱-۵۰۳).

اورنگ زیب عالمگیر در ۱۰۹۷ق/۱۶۸۵م بیجاپور و یک سال بعد گولکنده را تصرف کرد و از نظر سیاسی شمال و جنوب دکن را متحد ساخت؛ در نتیجه اصول و سنتهای ادبی شمال، زبان و ادبیات جنوب را تحت تأثیر قرار داد و معیارها و کیفیات جدیدی پدید آورد که نمایان‌ترین ویژگیهای آن برطرف شدن آثار و بقایای لهجه‌های محلی در اردو و یکسان شدن زبان و طرز بیان در سراسر شمال و مرکز شبه قاره بود، بدین‌معنی که‌دکنی در بیجاپور و گولکنده،و گجری‌در گجرات‌ویژگیهای محلی خود را از دست دادند و با زبان اردویی که در شمال شبه‌قاره با تأثیرپذیری تمام از زبان فارسی نشو و نما می‌یافت، یکسان شدند و سرانجام زبان اردو به صورت معیاری واحد در سراسر شبه قاره رایج گردید (همو، ۳۷۷/۱، ۵۱۷).

در طی ۳ قرنی که از آغاز شعر اردو می‌گذشت، چه در دکن و چه در گجرات و نواحی شمالی، تأثیرات زبان فارسی و قواعد و اشکال و صنایع شعری آن، از اوزان و بحور تا کنایات و استعارات و تعبیرات و حتی داستانها و افسانه‌ها و موضوعات رایج در نظم این زبان در ساخت و بافت زبان اردو ریشه گرفته بود. این جریان در این دوران با دامنهٔ گسترده‌تری ادامه داشت. ولی‌دکنی (د میان سالهای ۱۱۳۳-۱۱۳۸ق/ ۱۷۲۱-۱۷۲۶م) که در این احوال پا به عرصهٔ ادبیات اردو نهاده بود، به مشورت سعدالله گلشن (د ۱۱۴۱ق/۱۷۲۸م) سبک کلام خود را تابع قواعد و سنتهای شعر فارسی قرار داد (میر، ۸۷) و فارسی و اردو را چنان محکم، ولی نامرئی، به هم پیوند داد که جدا کردن آنها از یکدیگر پس از آن امکان پذیر نبود (آزاد، ۸۴).

امتیاز و اهمیت کار ولی دکنی در این بود که فارسی و دکنی و لهجهٔ شمالی را درهم ریخت و به صورت زبان واحدی که آن را «ریخته» می‌گفتند، به کار برد. این امتزاج و ترکیب، نیروی محرکهٔ زبان جدید شد و به همین سبب ولی را «پدر شعر اردو» خوانده‌اند (جالبی، ۵۳۰/۱-۵۳۲). ولی به شعر این زبان چنان جاذبه‌ای داد که بسیاری از شاعران فارسی گوی معاصر او نیز به ریخته‌گویی پرداختند (همو، ۵۳۱/۱). از پیروان سبک و شیوهٔ او از همه مشهورتر سید سراج الدین سراج اورنگ آبادی (۱۱۲۸-۱۱۷۷ق/۱۷۱۶-۱۷۶۳م) است که از بزرگ‌ترین شاعران زبان اردوست. اشعار او سرشار از احساسات لطیف عاشقانه است و در رواج سنت شعر عاشقانه تأثیر بسزا داشته است (همو، ۵۶۶/۱، ۵۸۱).

در اواخر سدهٔ ۱۱ق در شمال هند نخستین بار شعر طنز آمیز و هجویه به زبان اردو سروده شد. محمدجعفر، معروف به جعفر زَتَلی (د ۱۱۲۵ق/۱۷۱۳م) از مردم نارنول که در دهلی زندگی می‌کرد، از بس که سخن هزل می‌گفت، به «زتلی» معروف شد و امروز در زبان اردو، اصطلاح «زتلیات» به کلام بی‌معنی و هجو اطلاق می‌شود. جعفر زتلی کلمات اردو و فارسی را درهم می‌ریخت و مضمونهای فکاهی و طنزآمیز می‌ساخت. وی در بدیهه گویی بسیار توانا بود و با ابداع تعبیرات و ترکیبات جدید مقاصد خود را به نحوی بسیار مؤثر ادا می‌نمود. وی به مجازات هجو پادشاه وقت، فرخ سیر، به قتل رسید، ولی هنوز پس از ۳ قرن کسی در طنز سرایی و هجو گویی به پایهٔ او نرسیده است (همو، ۹۰/۲-۹۵).

روزگار بابریان متأخر، مخصوصاً عهد محمدشاه (حک ۱۱۳۱-۱۱۶۱ق)، نه تنها از لحاظ سیاسی بی‌ثبات و بی‌سامان بود، بلکه از لحاظ ارزشهای اخلاقی و فرهنگی و اجتماعی نیز دوران انحطاط و تزلزل را می‌پیمود. دوگونگی و تضادی که میان ظواهر زندگی اجتماعی و ارزشهای اخلاقی سنتی به وجود آمده بود، شاعران اردو را به ایهام گویی کشانید و ایهام گویی چنان مقبول طبع مردم واقع شد که مهم‌ترین نهضت ادبی اردو در آن دوران به شمار آمد. شاعران ایهام‌گو بیشتر می‌خواستند ارزشهایی را که عملاً در زندگی باقی نمانده است، در شعر جست و جو کنند و بدین منظور برای القا و بیان مطالب الفاظ ایهام آمیز و ذووجهین به کار می‌بردند (همو، ۱۹۰/۲). از شاعران معروف ایهام‌گو شاه مبارک آبرو (د ۱۱۴۶ق/۱۷۳۳م)، محمد شاکر ناجی (د ۱۱۶۰ق/ ۱۷۴۷م) و شرف‌الدین مضمون (د ۱۱۴۷ق/۱۷۳۴م) را می‌توان یاد کرد.

بعد از دوران پر تشویش و پر تزلزل محمدشاه و خرابیها و کشتارهای نادرشاه افشار در هند و پی آمدهای بعدی آن، حالت یأس و دل مردگی شدید در نواحی شمالی آن سرزمین پدید آمده بود که طبعاً بیان حالات افسردگی و غم‌زدگی و توصیف مصیبتها و دردهای جامعه با واژه‌های

ذو وجهین و تعبیرات ایهام آمیز ممکن نبود و شاعران می‌خواستند که احساسات و عواطف درونی خود را صریح بیان کنند و سبک و شیوه‌ای متناسب با این مقصود بیابند و این سبک، جز با ترک ایهام امکان نداشت. میرزا مظهر جانجانان دهلوی (۱۱۱۰- ۱۱۹۵ق/۱۶۹۸- ۱۷۸۱م) نخستین کسی است که ایهام را ترک گفت و به گفتهٔ احمدعلی خان یکتا در دستور *فصاحت* (نک: جالبی، ۳۵۰/۲) «معنی را قریب الفهم» کرد و به تقلید شاعران فارسی زبان ایرانی، کلام را از پیچیدگیهای لفظی و معنوی پاک کرد. بعد از او انعام الله خان یقین (د ۱۱۶۹ق/۱۷۵۶م)، میرعبدالحی تابان دهلوی (د میان سالهای ۱۱۶۲- ۱۱۶۵ق/ ۱۷۴۹-۱۷۵۲م)، اشرف‌علی‌خان‌فغان(ﻫ م) وشیخ‌ظهورالدین حاتم (د ۱۱۹۷ق/۱۷۸۳م) این روش را ادامه دادند.

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۲ق ساختار نظام سیاسی هند از هم فروپاشید و در ایالتها حکومتهای مستقل تشکیل شد و از دهلی تنها وجودی اسمی و تشریفاتی برجای ماند. این فروپاشی مقارن با اقتدار یافتن بریتانیا در هند و توسعهٔ اغراض استعماری آن بود. تحولات سیاسی و اقتصادی موجب انحطاط اخلاقی و اجتماعی شبه‌قاره شد و یأس و بدبینی و افسردگی بر روحیات جامعه غلبه یافت. ادبیات اردوی این دوره سخت تحت تأثیر این شرایط قرار گرفت. چند تن از شاعران نامدار اردو چون محمدتقی میر (۱۱۳۵- ۱۲۲۵ق/۱۷۲۳-۱۸۱۰م)، میرزا محمد رفیع سودا (۱۱۱۸- ۱۱۹۵ق/۱۷۰۶-۱۷۸۱م) و خواجه میر درد (۱۱۳۳- ۱۱۹۹ق/۱۷۲۱-۱۷۸۵م) به این دوران تعلق دارند. شعر محمدتقی میر، بیان غم و اندوه است، اما غمی که در شعر اوست، حالتی عارفانه دارد و به جای احساس تلخی و بیزاری و نومیدی، خواننده را با ترغیب به صبر و تسلیم و رضا نوعی سکون و آرامش می‌بخشد. میر یکی از بهترین شاعران غزل سراست و صاحب شیوه‌ای خاص در غزل است. وی عشق و فراق و درد و اندوه را با فلسفه‌و اخلاق‌و نکات‌روان‌شناسی باهم درمی‌آمیزد و احساسات و عواطف را چنان مؤثر بیان می‌کند که تأثیر آن تا مدتها در قلب و فکر خواننده باقی می‌ماند (همو، ۶۰۳/۲). از لحاظ زبان و بیان نیز غزل میر شایان توجه است، زیرا با آنکه زبان او زبان روزمرهٔ دهلی است و تحت تأثیر زبان فارسی نیست، لیکن الفاظ و ترکیبات فارسی در شعر او فراوان است و چنان با کیفیات و روح زبان اردو آمیخته و همساز گردیده است که حالت بیگانگی در آن مشاهده نمی‌شود. از این رو شعر او خالصاً اردوست (همو، ۶۰۵/۲). میر علاوه بر ۶ *دیوان* اردو، تذکره‌ای نیز دربارهٔ شاعران اردو به نام *نکات الشعرا* به زبان فارسی دارد.

میرزا محمد رفیع سودا شاعر نام‌آور معاصر میر است و میر او را ملک الشعرای ریخته‌گویان نامیده، و توانایی او را در قصیده‌سرایی ستوده است (ص ۳۲). در هند شمالی پیش از سودا قصیده‌سرای قابل ذکر وجود نداشته است. قصاید سودا از نظر ساختار و شیوهٔ بیان تابع سنت قصیده‌سرایی فارسی است و به اسلوب قصیده‌های خاقانی و انوری و عرفی، بهترین قصیده‌های اردو را او سروده است (جالبی، ۶۸۵/۲-۶۸۷). وی در هجوگویی نیز مهارت داشت و در این فن از انوری تقلید می‌کرد. با آنکه سودا پای‌بند سبک و سنت قدیم بود، شعر او تازگی داشت و شاعران متأخر همچون انیس و دبیر و غالب از او متأثر شدند. زبان شعر سودا زبان خواص است و تعبیرات و ترکیبات فارسی با تلفظ اصلی آنها در کلام او فراوان به کار رفته است (همو، ۶۹۹/۲- ۷۱۳).

خواجه میردرد در خانواده‌ای عارف مسلک به دنیا آمد و پرورش یافت. از این رو در شعر او مضامین عرفانی فراوان است و افکار صوفیانه با تجربه‌های شخصی عرفانی او پیوند خورده، و بنیانی زنده و مؤثر یافته است. در نظام شعری خواجه میردرد فکر و معنی با لفظ و قالب توافق و همبستگی تام دارد و افکار دقیق و بلند در دو مصراع یا دو بیت چنان با سادگی و روانی و مهارت بیان شده است که نظیر آن را در شاعران دیگر بسیار کم می‌توان یافت (همو، ۷۴۵/۲، ۷۵۴).

در سدهٔ ۱۲ق میر و میردرد در غزل، و سودا در قصیده نامور شدند و یکی از معاصران و معاشران آنان، میرحسن دهلوی (۱۱۴۹-۱۲۰۱ق/ ۱۷۳۶-۱۷۸۷م)، در مثنوی سرایی سرآمد اقران خود شد. میرحسن در حدود ۵۵ مثنوی کوتاه سرود، اما شاهکار او *سحر البیان* است که آن را در ۲٬۱۷۹ بیت در ۱۱۹۹ق در لکهنو سرود. این مثنوی تحت تأثیر *شاهنامه* و *اسکندرنامهٔ* نظامی و منظومه‌های دیگر فارسی سروده شد و از لحاظ توازن لفظ و معنی، روانی و فصاحت، صحنه پردازی و تصویر اوضاع زندگی اجتماعی، بسیار قابل توجه است. *سحرالبیان* خالی از کنایات سیاسی نیست، و در آن از غلبه و چیرگی نیروهای «مافوق الفطره» بر نیروهای مغلوب و سرکوفته سخن می‌رود. نیروهای مافوق الفطره کنایه‌ای است از قدرت حاکم بریتانیا در شبه‌قاره و قوای مغلوب اشاره به سستی و درماندگی و سقوط فرهنگی لکهنو (همو، ۸۵۱/۲-۸۵۷).

نثر اردو در سدهٔ ۱۲ق بیشتر مربوط به آثار دینی است. قاضی محمد معظم سنبهلی کتابی در تفسیر *قرآن* کریم با عنوان تفسیر هندی تألیف کرد. فضل‌علی‌فضلی در ۱۱۶۱ق/۱۷۴۸م وقایع‌کربلا رابه‌نام *کربل‌کتها* به رشتهٔ تحریر درآورد. مراد الله انصاری سنبهلی در ۱۱۸۵ق/ ۱۷۷۱م تفسیر *خدایی نعمت* را نگاشت. رفیع‌الدین دهلوی (د ۱۲۳۳ق/۱۸۱۸م) نخستین بار *قرآن* مجید را به اردو ترجمه کرد و تفسیری نیز با عنوان *تفسیر رفیعی* به این زبان پرداخت. عبدالقادر دهلوی (د ۱۲۳۰ق/ ۱۸۱۵م) نیز ترجمهٔ دیگری از *قرآن* مجید به نام *موضح القرآن* به اردو فراهم آورد. از میان نثرهای ادبی سدهٔ ۱۲ق *نوطرز مرصع*، تألیف میرمحمد حسین عطا خان تحسین ــ که نقل قصهٔ ۴ درویش است ــ شایستهٔ ذکر است. در سدهٔ ۱۲ق در میان شاعران دربار لکهنو نوعی شعر به وجود آمد که به نام «ریختی» معروف شد، و موضوع آن کلاً بیان احوال عاشقانه و توصیف مجالس عشرت و عیاشی بود که در آن اوقات، بازار آن در دربار و محافل فرمانروایان و نوابان لکهنو بسیار گرم بود. افراد این طبقه شعرهای عامیانه و مبتذل را دوست می‌داشتند

و شاعران نیز برای خشنودی آنان اشعار هیجان انگیز با کنایات و مضامین مبتذل می‌سرودند. سعادت یارخان رنگین (۱۱۶۹-۱۲۵۱ق) بنیان‌گذار شعر «ریختی» است. معاصر او انشاءالله خان انشا (د ۱۲۳۳ق) در شعر شیوهٔ رنگین را دنبال می‌کرد، اما در نثر شیوهٔ دیگری داشت و نخستین دستور زبان اردو را به نام *دریای لطافت* با بیانی متین در ۱۲۲۲ق/۱۸۰۷م تألیف کرد. محمد حسن قتیل در این تألیف با او همکاری داشت (سکسینه، ۱/۱۷۶-۱۹۰، ۲۰۴-۲۰۶).

پس از حملهٔ نادرشاه به دهلی و انقراض حکومت بابریان، چندگاهی مرکز شعر و شاعری از دهلی به لکهنو منتقل شد و مکتب ادبی خاصی در آنجا تشکیل یافت. ویژگی مکتب دهلی بیان احوال و احساسات به الفاظ ساده و مؤثر بود، اما در مکتب لکهنو تکلف در کلام و استفاده از صنایع لفظی و معنوی رواج تمام داشت. غزلیات امام بخش ناسخ (د ۱۲۵۴ق/۱۸۳۸م) پایه‌گذار مکتب لکهنو، مجموعه‌ای است از تعبیرات و تشبیهات پر تصنع و پر شکوه، اما خالی از احساسات و عواطف (همو، ۱/۲۳۰). در همان زمان حیدرعلی آتش (د ۱۲۶۳ق) نیز از شاعران لکهنو بود و در کار خود توانایی و مهارت تمام داشت، اما از مکتب لکهنو انحراف ورزید و از تکلف و تصنع در کلام پرهیز کرد. کلام او ساده و موزون و خوش آهنگ، و معانی سخنش روشن و نزدیک به زبان محاوره بود. هر چند که آتش در بیان حالات عاطفی و سوز و گداز عاشقانه به پایهٔ محمدتقی میر نمی‌رسد، لیکن برخی از اشعار او در ادبیات اردو از این جهات نظیر ندارد و بعد از میر و غالب دهلوی او را می‌توان از شاعران بزرگ زبان اردو به شمار آورد (همو، ۱/۲۴۴).

فرمانروایان اَوَدْه شیعی مذهب بودند و پایتخت آنان لکهنو مرکز تشیع بود. در همین دوران در لکهنو دو شاعر شیعی مذهب ظهور کردند که هر دو تقریباً همزمان به دنیا آمدند و همزمان از دنیا رفتند و هر دو مرثیه‌سرا بودند. میر ببرعلی انیس (۱۲۱۷-۱۲۹۱ق/۱۸۰۲-۱۸۷۴م) و میرزا سلامت علی دبیر (۱۲۱۸-۱۲۹۲ق) وقایع کربلا و مراثی شهیدان را چندان مؤثر و استادانه سرودند که جای خالی حماسه‌سرایی در ادب اردو با آثار آنان پر شد. تصویرهایی را که انیس از صحنه‌های جنگ در کربلا ساخته است، می‌توان با صحنه‌های *اسکندرنامهٔ* نظامی و *شاهنامهٔ* فردوسی مقایسه کرد (همو، ۱/۲۷۴). ویژگی کلام انیس سادگی بیان، کاربرد تمثیلات و استعارات طبیعی و بی تعقید و فصاحت و متانت الفاظ است، اما دبیر به صنایع و تکلفات لفظی گرایش دارد (همو، ۱/۲۷۰-۲۸۱).

در سدهٔ ۱۳ق شعر ملی و میهنی در ادبیات اردو پدید آمد. برجسته‌ترین نمایندهٔ این نوع شعر، ولی محمدنظیر اکبرآبادی (د ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م) است. او به تمام معنی شاعر اصیل و مردمی هندوستان است. وی برای بیان احوال و احساسات و برای توصیف صحنه‌ها از طبیعت هند و اوضاع اجتماعی آن استفاده کرده است. موضوع اصلی شعر اکبرآبادی بی‌ثباتی دنیا، ترک تعلقات، محبت و همدردی با نوع انسان است و یکسان نگری و دوری از تعصب، از خصوصیات فکر و شعر اوست. وی از مردم کوچه و بازار سخن می‌گوید و احساسات آنان را با زبانی ساده و مردمی و باشیرینی و جذابیت تمام بیان می‌کند (همو، ۱/۲۹۰-۳۰۰).

از اوایل سدهٔ ۱۳ق مرکز شعر و ادب دوباره به دهلی منتقل شد و در آنجا چند شاعر توانا و معروف به عرصهٔ ادب پا نهادند. مؤمن خان مؤمن (۱۲۱۵-۱۲۶۸ق/۱۸۰۰-۱۸۵۲م)، مصطفیٰ خان شیفته (۱۲۲۱-۱۲۸۶ق) و محمدابراهیم ذوق (۱۲۰۴-۱۲۷۱ق)، ۳ شاعر نامدار دهلی بودند، اما از همه بلند آوازه‌تر و بزرگ‌تر اسدالله خان غالب دهلوی (۱۲۱۲-۱۲۸۵ق) بود. اگرچه او به شعر فارسی خود فخر می‌کند و اشعار اردوی خود را در برابر آن «بی‌رنگ» می‌داند (ص ۱۰)، با اینهمه، شهرت و مقام والای او در ادب به سبب شعر اردوی اوست. کلیات اردوی غالب شامل حدود دو هزار بیت است. اشعار اردوی او را می‌توان به ۳ دوره تقسیم کرد. در دورهٔ اول او مقلد بیدل و متأثر از ساختار لفظی شعر فارسی است و همان پیچیدگی و دشواری فهم که از ویژگیهای سبک هندی و بیدل است، در اشعار غالب نیز دیده می‌شود. در دورهٔ دوم غالب تقلید بیدل را ترک گفت و راهی جدید برای خود در پیش گرفت. در این دوره شعر اردوی او تا حدودی از تأثیر سخن فارسی بر کنار مانده است و نازک خیالیها و مضمون سازیهای مرسوم سبک هندی در اشعار او بسیار کم دیده می‌شود. دورهٔ سوم دورهٔ هنر اصلی غالب است. در این دوره زبان او شسته و پیراسته، و قدرت بیان او به جایی رسیده است که معانی باریک و مشکل را هم با سلاست و روانی تمام ادا می‌کند.

در ۱۲۷۲ق سلطنت اوده منقرض شد و در ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م امیران و لشکریان هندی بر حکومت انگلیس شورش کردند. حکمرانان انگلیس پس از فرو نشاندن طغیان، واجد علی شاه اوده و بهادرشاه ظفر پادشاه دهلی را بازداشت کردند و در نتیجه لکهنو و دهلی که زمانی دراز دو مرکز بزرگ شعر، ادب و فرهنگ بودند، روی به ویرانی نهادند و شاعران و ادیبان به ایالتهای همجوار مهاجرت کردند. نام آورترین شاعر این دوران نواب میرزا خان داغ دهلوی (۱۲۴۶-۱۳۲۳ق/۱۸۳۰-۱۹۰۵م) است که در شورش ۱۲۷۳ق دهلی را ترک گفت و به رام‌پور رفت و به درگاه نواب کلب علی‌خان پیوست. وی ۲۴ سال در آنجا به سر برد و بعد از مرگ نواب کلب علی به دربار حیدرآباد دکن رو آورد و ۱۸ سال نیز در آنجا زندگی کرد. داغ غزل می‌سرود و اگرچه گاهی در اشعار عاشقانهٔ او طنز و هزل هم دیده می‌شود، لیکن شهرت و اهمیت او به سبب سبک خاص اوست که ویژگی آن پاک بودن از ترکیبها و تعبیرهای غریب و نامأنوس عربی و فارسی، و ادای مطالب و مضامین به الفاظ ساده و روشن و نزدیک به زبان محاوره است. سخن داغ به زودی در میان شاعران جوان‌تر مورد توجه قرار گرفت و در سراسر هندوستان سرایندگان نوخاسته، از جمله اقبال لاهوری، بـه او نظر داشتند (سکسینه، ۱/۳۶۶-۳۷۲).

خرابی دهلی، اضمحلال سلطنت اوده و شورش ۱۲۷۳ق مردم شبه

قاره را بیدار کرد و موجب شد که به مطامع قدرت استعماری و عمق نفوذ آن در کلیهٔ شئون حیاتی خود واقف شوند. از سوی دیگر ترویج زبان انگلیسی در میان طبقات متوسط نیز باعث شده بود که شیوه‌های نوین زندگی و افکار و علوم جدید در زندگی مردم رسوخ نماید. این احوال در عالم شعر و ادب تأثیرات کلی و اساسی داشت و شاعران و نویسندگان را به سوی موضوعات سیاسی و مسائل اجتماعی و ملی سوق داد. الطاف حسین حالی پانی‌پتی (د ۱۳۳۳ق) جهت و مسیر شعر اردو را تغییر داد (نک: همو، ۴۱۱/۱). آشنایی با افکار اصلاح طلبانهٔ سید احمدخان، الطاف حسین را به اندیشهٔ اصلاح احوال جامعه و تجدید حیات مسلمانان متوجه ساخت. او به اشاره و تشویق سید احمدخان مسدس معروف خود *مدّ و جزر اسلام* را سرود و در آن عظمت و شوکت گذشتهٔ مسلمانان و خواری و زبونی آنان در عصر استعمار را به تصویر کشید و مردم مسلمان را به سعی و مجاهدت برای باز یافتن شأن و شوکت گذشته ترغیب و دعوت کرد. این منظومه که سکسینه آن را کتابی الهامی شمرده است (همانجا)، سرمشق شعر و شاعری ملی در ادبیات اردو قرار گرفت.

شخصیت برجستهٔ دیگر در این دوران محمد حسین آزاد (۱۲۴۵-۱۳۲۸ق) بود که نه تنها در شعر، بلکه در نثر اردو نیز تحولی بزرگ ایجاد کرد. او در لاهور «انجمن پنجاب» را تأسیس کرد که هدف و برنامهٔ آن عبارت بود از بیرون آوردن شعر اردو از چهار چوب سنتی و قدیم و پرداختن به مسائل اجتماعی روز به جای تکرار بیان مضمونهای عاشقانهٔ پیشین (همو، ۴۱۸/۱-۴۱۹). وی توجه به شعر و شاعری غربی و مطالعهٔ آثار ادبی اروپایی را برای کسب توانایی در بیان و وسعت دید و دریافت، ضروری می‌دانست. اثر معروف او *آب حیات* نیز که تاریخ ادبی اردوست، اسلوبی کاملاً نو دارد و از شیوهٔ تذکره‌نویسی سنتی ادب اردو به کلی جداست. اگرچه بر این کتاب از نظر روش تحقیق و دقت در روایات، نکته‌هایی می‌توان گرفت و محمود شیرانی نقدی مبسوط بر آن نوشته است، اما از نظر اسلوب نگارش یکی از عالی‌ترین نمونه‌های نثر اردو و نمودار قدرت قلم و قوت قریحهٔ آزاد است (سلیم اختر، ۲۰۴).

اکبر حسین اکبر اله‌آبادی (۱۲۶۲-۱۳۴۰ق) در عصری زندگی می‌کرد که زبان انگلیسی و فرهنگ غربی بر جامعهٔ هند سیطره یافته بود و مردم هند مشتاقانه به سوی شیوه‌های زندگی و تفکر اروپایی روی آورده بودند. اکبر در برابر این گرایش کورکورانه به اعتراض برخاست و با بیانی ظریف و طنزآمیز هندیان را از پذیرفتن مظاهر فرهنگی غرب برحذر می‌داشت (سکسینه، ۴۴۶/۱-۴۴۷). او با کاربرد برخی کلمات انگلیسی در اشعار خود صاحب سبکی شد که با خود او آغاز شد و به خود او پایان یافت. در سبک نویسندگی او ویژگیهایی است که تقلید از آن ممکن نیست (همو، ۴۲۹/۱).

از اوایل سدهٔ ۱۳ق در نثر اردو تحولاتی پدید آمده بود و تأسیس کالج فورت ویلیام در کلکته (۱۲۱۵ق) سهم مهمی در این تحول داشت. در دارالترجمهٔ این کالج چندین متن فارسی به اردو ترجمه شد. در ۱۲۶۰ق/۱۸۴۴م انگلیسیان زبان فارسی را که تا آن زمان زبان رسمی و دولتی بود، از رسمیت انداختند و زبان انگلیسی را به جای آن قرار دادند. این اقدام اگرچه به تضعیف فارسی در شبه قاره انجامید، اما زمینه‌ای برای ترویج وسیع‌تر اردو فراهم آورد. سید احمدخان (۱۲۳۲-۱۳۱۵ق/۱۸۱۷-۱۸۹۷م) مسلمانان هند را به آشنایی با علوم جدید و هماهنگ شدن با شیوه‌های جدید زندگی ترغیب می‌کرد و از جملهٔ اقدامات او تأسیس «آکادمی علوم» بود که ترجمهٔ کتابهای انگلیسی به زبان اردو از برنامه‌های مهم آن به شمار می‌رفت. او خود پیچیده‌ترین مطالب علمی و موضوعات اجتماعی را با ساده‌ترین جملات به بیانی روشن می‌نوشت و همین ویژگی سبک و انشا باعث شد که حالی او را بنیان‌گذار نثر جدید اردو قلمداد کند (همو، ۳۸/۲-۴۲). از شبلی نعمانی (۱۲۷۳-۱۳۳۲ق/۱۸۵۷-۱۹۱۴م) نیز نوشته‌های فراوان در تحقیقات علمی و تاریخی و نقد ادبی برجای مانده که از لحاظ قوت بیان و سلاست و سادگی دارای ارزش بسیار است. *شعر العجم* شبلی از بهترین نمونه‌های نثر اردو و نقد ادبی به این زبان است.

در ادبیات اردو، سدهٔ ۱۴ق را باید عصر علامه محمد اقبال لاهوری (۱۲۹۴-۱۳۵۷ق/۱۸۷۷-۱۹۳۸م) دانست. اگرچه او دقیق‌ترین افکار خود را به نظم فارسی بیان داشته است، اما ۳ مجموعهٔ مستقل از کلام منظوم او، یعنی *بال جبریل*، *بانگ درا* و *ضرب کلیم* به زبان اردوست و نمودار روشنی از شیوهٔ شاعری و چگونگی مضامین شعر اردوی اوست. اقبال در آغاز، غزل را برای بیداری سیاسی و اجتماعی مردم هند به کار گرفت و به تعبیرات و کنایه‌ها و استعاره‌های عشقی و عرفانی رایج در غزل معنا و مفهوم جدید اجتماعی و سیاسی بخشید. اگرچه پیش از او اکبر اله آبادی و حالی در اشعار خود به بیداری مسلمانان و پرهیز از محو شدن در هجوم فرهنگ غربی توجه داشتند، اما اقبال همین مضامین و مطالب را با مشاهدات و تجربه‌هایی که از نزدیک در غرب به دست آورده بود، چنان با مهارت و ظرافت فنی در شعر خود به هم درآمیخته، و تلفیق کرده بود که شاعران متأخر ترقی‌خواه اردو او را نه تنها در فکر و نظر، بلکه اسلوب بیان نیز سرمشق خود قرار دادند (قریشی، ۴۳-۴۴؛ وزیرآغا، ۳۹۵). موضوع اصلی افکار اقبال عظمت انسان و مقام و تشخص انفرادی او در جهان و در جامعه است. تصویرهایی که اقبال از «مرد مؤمن» و «انسان کامل» ترسیم کرده است، در حقیقت آرمان شاعر را دربارهٔ سر افرازی مسلمانان به عنوان «انسان» و کمال انسانیت مطرح کرده است (بریلوی، 16).

مقارن با درگذشت اقبال، دو نهضت ادبی در شبه قاره پدیدار شد: نهضت ترقی‌خواه در ۱۳۵۵ق شروع شد و ادیبان و شاعرانی که این نهضت را به راه انداخته بودند، افکار مارکسیستی داشتند و معتقد بودند که ادب باید بر پایه‌های «علوم» استوار شود. سجاد ظهیر، احتشام حسین، مجنون گورَکهپوری، کرشن چندر، عصمت چغتایی، احمد عباس، مخدوم محیی‌الدین و فیض احمد فیض به این جریان فکری و هنری تعلق داشتند. موضوع رایج و غالب در آثار ادیبان و شاعران این

نهضت، بیان کشاکش سرمایه‌داری و کارگری و نزاع مالکان و زارعان بود. نهضت دیگر که عنوان «حلقهٔ ارباب ذوق» داشت، داعی آزادی مطلق در آفرینشهای هنری و تحلیلهای ادبی و اجتماعی بود و از شعار «ادب برای ادب» یا «هنر برای هنر» پیروی می‌کرد. ادیبان و شاعران این نهضت به مکتب فکری خاصی وابسته نبودند. آنان تنها چند تجربهٔ موفقیت آمیز در کارهای ادبی و هنری از جمله شعر و نمایشنامه و داستان به دست آوردند. میراجی، ن. م. راشد، قیوم نظر، یوسف ظفر و شیر محمد اختر از گردانندگان معروف این نهضت بودند (قریشی، ۴۷-۴۸).

تجزیهٔ هندوستان در ۱۳۶۶ق موجب تحولات عظیم اجتماعی و فرهنگی و سیاسی در شبه قاره شد و تقسیم هند به دو حوزهٔ اسلامی و غیر اسلامی بر زبان اردو و سرنوشت آن هم تأثیر گذاشت. پاکستان، کشور اسلامی تازه استقلال یافته، اردو را زبان رسمی و ملی خود قرار داد و امکانات وسیع و مؤثر برای تقویت و تکامل این زبان فراهم آورد. در هند این زبان رسماً یکی از زبانهای محلی محسوب می‌شود و ادیبان و شاعران اردو زبان هند که غالباً از مسلمانانند، پاسداران این زبان در آن کشور به شمار می‌روند و به زبان و ادب اردو خدمات شایسته کرده‌اند. اعتبار علمی و ادبی آثار شاعران و نویسندگان اردو در هند از آثار ادیبان و ناقدان پاکستانی به هیچ روی کمتر نیست (همو، ۵۵).

در میان ادیبان و شاعران نام آور ۵۰ سال اخیر در شبه قاره که در اعتلای زبان و ادب اردو سهم اساسی داشته‌اند، این نامها شایستهٔ ذکر است: احمد فراز، احمد ندیم قاسمی، اشفاق احمد، انتظا رحسین، بانو قدسیه، پروین شاکر، جوش ملیح آبادی، راجندر سینگ بیدی، سعادت حسن منتو، شوکت صدیقی، عصمت چغتایی، غلام عباس، فیض احمد فیض، قرةالعین حیدر، قتیل شفایی، کرشن چندر، ممتاز شیرین، ممتاز مفتی و منیر نیازی.

مآخذ: آزاد، محمدحسین، *آب حیات*، لاهور، ۱۹۰۷م؛ احمدخان، خورشید، «نوشه گنج بخش سی منسوب اردو کلام کی اصل حقیقت»، *اورینتل کالج میگزین*، لاهور، ۱۹۸۲م، ج ۵۸، شم ۱-۲؛ انصارالله، محمد، «اردو غزل کی ابتدا»، *اردو*، کراچی، ۱۹۸۶م، ج ۶۲، شم ۳؛ همو، «اردو کی ابتدایی شاعری یاگیت»، *اردو*، کراچی، ۱۹۸۸م، ج ۶۴، شم ۳؛ جالبی، جمیل، *تاریخ ادب اردو*، لاهور، ۱۹۷۵م؛ خافی خان، محمدهاشم، *منتخب اللباب*، به کوشش ولزلی هیگ، کلکته، ۱۹۲۵م؛ سکسینه، رام‌بابو، *تاریخ ادب اردو*، ترجمهٔ مرزا محمد عسکری، لاهور، پنجاب پریس؛ سلیم اختر، *اردو ادب کی مختصرترین*، لاهور، ۱۹۸۹م؛ سیدعبدالله، «چند سطور گنج شریف کی باری مین»، *انتخاب گنج شریف*، لاهور، ۱۳۹۵ق؛ شیرانی، حافظ محمود، *مقالات*، به کوشش مظهر محمود شیرانی، لاهور، ۱۹۸۷م؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۳م؛ غالب، اسدالله، *قطعات، رباعیات، ترکیب بند، ترجیع بند، مخمس*، به کوشش غلام رسول مهر، لاهور، ۱۹۶۹م؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ قریشی، وحید، «اردو ادب»، *پاکستانی ادب*، به کوشش عبدالشکور احسن، لاهور، ۱۹۸۱م؛ مسعود سعد سلمان، *دیوان*، به کوشش غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۸ش؛ میر، میرتقی، *نکات الشعرا*، به کوشش مولوی عبدالحق، کراچی، ۱۹۷۹م؛ وزیرآغا، «اقبال اور جدید اردو شاعری»، *جشن نامهٔ اقبال*، به کوشش عبادت بریلوی، لاهور، ۱۹۷۷م؛ نیز:
Brelvi, E., «The Centenary Celebration of Iqbal», *Jashn Nama - i - Iqbal*, Lahore, 1977; Mas'ūd Ḥusain Khān, «Dakhni - Urdu», *History of Medieval Daccan*, Hyderabad, 1974, vol. II.

عارف نوشاهی

اُردو، زَبان، یکی از زبانهای «هند و آریایی[1]» جدید که امروزه در سراسر نواحی مرکزی و شمالی شبه قارهٔ هند و پاکستان گروه کثیری از مردم آن سرزمینها بدان تکلم می‌کنند و از آغاز تأسیس حکومت اسلامی پاکستان در ۱۹۴۷م به عنوان زبان رسمی و دولتی آن کشور پذیرفته شد. این زبان از لحاظ شمار کسانی که بدان سخن می‌گویند و آن را در امور معاشی و اجتماعی خود به‌کار می‌برند، در میان زبانهای ملل مسلمان جهان در مرتبهٔ اول است، و می‌توان گفت که از لحاظ اهمیت تاریخی و فرهنگی اسلامی بعد از عربی و فارسی در مرتبهٔ سوم قرار دارد.

تاریخ: زبان اردو در اساس از ترکیب و اختلاط زبانهای رایج در مناطق شمالی هند، خصوصاً زبانهای اطراف دهلی، و در نتیجهٔ گسترش اسلام و آمیزش مسلمانان پارسی زبان با مردم بومی این نواحی به‌وجود آمد. از روزگار فرمانروایی غزنویان در غزنه و پنجاب، و سپس در روزگار سلاطین مسلمان دهلی در سده‌های ۷-۱۰ق/۱۳-۱۶م، درباریان و لشکریان و کارگزاران حکومتی که غالباً به ایران و نواحی آسیای مرکزی تعلق داشتند، و گروههای مهاجر فارسی زبان، با مردمان بومی مناطق شمالی هند درهم آمیخته بودند. این آمیزش و اختلاط موجب شده بود که زبان فارسی نیز در محاورات روزانه با زبانهای محلی ترکیب شود و از این ترکیب، سرانجام زبانی نو، با ویژگیهای زبان‌شناختی خاص خود، به وجود آمد که گرچه در آغاز وسیلهٔ ارتباط کارگزاران دولتی و مهاجران بیگانه با مردم بومی بود (نک: گریرسن، IX(1)/1؛ یوسف‌حسین، 83، به نقل ازشیرانی)، لیکن در طول زمان و به‌تدریج زبان رایج و متداول این نواحی شد.

عامل دیگری که در تکوین و رشد این زبان سهم بزرگ داشته، تأسیس خانقاههای صوفیه در نقاط مختلف این سرزمینها بوده است که گروههایی از مهاجران فارسی زبان و مردمان بومی در آنها گرد می‌آمدند و در گفت‌وگوها و در مجالس وعظ و تبلیغ و تذکیر، و در قوّالیها و سایر آداب خانقاهی، در هریک از این نواحی طبعاً زبان محلی با زبان فارسی آمیخته می‌شد و از واژگان و خصوصیات نحوی آن تأثیر می‌پذیرفت. ارتباط میان خانقاهها در پنجاب، سند، گجرات، دهلی و نواحی دیگر، و سیر و سفر اهل تصوف در شهرها و روستاها از یک طرف، و آمیزش کارگزاران و مأموران حکومتی در نقاط مختلف با مردمان بومی از طرف دیگر موجب یکسان شدن این زبان ترکیبی جدید و گسترش آن در میان طبقات مختلف می‌گردید.

دربارهٔ اصل و منشأ زبان اردو (یا هندوستانی) آراء و نظریه‌های مختلف عرضه شده است. محمدحسین آزاد (ص ۵) آن را منشعب از برج بهاشا[2]، یکی از لهجه‌های هندی غربی ــ که در نواحی آگره و متهورا متداول است ــ دانسته است. گریرسن (IX(1)/1-2) آن را یکی

1. Indo-Āryan
2. Braj-bhāshā

از لهجه‌های هندی غربی که خود برخاسته از «اَپه برانشه[1]» یا گویش عامیانهٔ پراکریت شوراسنی[2] (از گروه مرکزی زبانهای هند و آریایی) است، به‌شمار آورده است. به اعتقاد محمود شیرانی، این زبان در پنجاب و در نتیجهٔ آمیزش مسلمانان و هندوان در دوران حکومت غزنویان تکوین یافت و سپس با انتقال مرکز حکومت مسلمانان از لاهور به دهلی در آغاز سدهٔ ۷ق و مهاجرت لشکریان و کارگزاران و پیشه‌وران از پنجاب به آن ناحیه، زبان متداول در میان این گروه نیز به آنجا برده شد و تدریجاً با زبان کهری بولی[3] که مردم دهلی و اطراف آن بدان سخن می‌گفتند، درآمیخت (یوسف‌حسین، 84-83، به نقل از شیرانی). به‌گفتهٔ مسعودحسین، هنگامی که مسلمانان در دهلی استقرار یافتند، مردم آنجا به زبان هریانی[4] سخن می‌گفتند، و اردو از آمیزش فارسی با این زبان پدید آمد (نک: همو، 85). شیرانی و مسعودحسین هر دو نظریات خود را بر اساس مقایسهٔ ساختار صرفی و تطبیق خصوصیات زبان‌شناختی اردو با پنجابی و یا هریانی مطرح کرده‌اند (نک: همانجا).

س. ک. چترجی، زبان‌شناس بزرگ هند، بر آن است که گویشهای مناطق شمالی هند همگی از اپه برانشهٔ هندی غربی منشعب شده‌اند که آن خود از تحول پراکریت شوراسنی متداول در این سرزمینها پدید آمده بود. در فاصلهٔ سده‌های ۷-۹ق/۱۳-۱۵م دهلی مرکزی شده بود که مردمانی از این مناطق مختلف در آن گرد آمده بودند و در کنار هم زندگی و با هم داد و ستد می‌کردند. در این فاصله از آمیزش گویشهای این مردم، زبانی شکل گرفت که در سدهٔ ۹ق خود زبانی مستقل شد که از لحاظ مبانی زبان‌شناختی با گویشهای میان نواحی پنجاب و نواحی اطراف دهلی و آگره مطابقت داشت (نک: چترجی، I/206؛ سبزواری، 84). یوسف حسین معتقد است که پیش از استقرار حکومت اسلامی دردهلی در سدهٔ ۷ق، در آن ناحیه‌زبانی ترکیبی از کهری‌بولی،برج بهاشا، راجستهانی و هریانی تکوین یافته بود و با آمدن مسلمانان از پنجاب به این منطقه فارسی و پنجابی نیز با آن آمیخته شدند و صد سال بعد زبان مشترک مردم دهلی، و همان زبانی شد که امیرخسرو دهلوی آن را «هندوی» و «دهلوی» نامیده است (ص 86).

شوکت سبزواری با نقد نظریات شیرانی و چترجی و بررسی دگرگونیهای آواشناسی زبان اردو کوشیده است که اصل آن را به زبان پالی و گویشهای وابسته بدان برساند (ص 92-79). دربارهٔ این بخش از تاریخ زبان اردو اختلاف‌نظر همچنان باقی است.

در منابع تاریخی، از این زبان به نامهای هندی، هندوی، گجری، دهلوی، دکنی، ریخته، زبان اردوی مُعلّا، اردو و هندوستانی یاد شده است. در آغاز و پیش از پیدایش این زبان، مسلمانان زبانهای رایج در مناطق مختلف شبه قاره را به طور کلی «هندویی»، «هندوی» و «هندوانی» می‌گفتند، چنانکه به گفتهٔ عوفی در *لباب الالباب* (ص ۲۴۶)، مسعود سعد سلمان (د ۵۱۵ق) دیوانی به زبان هندویی داشته است؛ و در کتاب *کلیله و دمنه* (ص ۳۰) آمده است که برزویهٔ طبیب این کتاب را به فرمان انوشیروان از «هندوی» به پارسی درآورد؛ و مؤلف *مجمل التواریخ و القصص* (ص ۱۰۷) بخشی از تاریخ هند را از کتابی نقل کرده است که از زبان «هندویی» به تازی و سپس به فارسی ترجمه شده بود. می‌دانیم که مسعود سعد سلمان از مردم لاهور بوده، و دیوان هندویی او باید به زبان پنجابی بوده باشد و اصل *کلیله و دمنهٔ* پهلوی روایتی از این کتاب به یکی از زبانهای محلی شمال غربی هند بوده (نک: مجتبائی، ۳۳-۳۶)، و چترجی (I/319-324) نشان داده است که تاریخ هند مندرج در *مجمل التواریخ و القصص* بر روایتی کوتاه شده از داستان *مهابهارته* به زبان سندهی آن زمان مبتنی بوده است.

از سدهٔ ۷ و ۸ق به بعد، نام «هندی» و «هندوی» در نوشته‌های مسلمانان هند برهمان زبانی اطلاق می‌شود که چنانکه گفته شد از اختلاط و ارتباط مسلمانان با هندوان و تأثیر زبان فارسی در گویشهای محلی اطراف دهلی و برخی نواحی شمالی پدید آمده بود و در آن روزگاران مراحل اولیهٔ رشد خود را می‌گذراند. اشاراتی که در اشعار و نوشته‌های امیرخسرو دهلوی (۶۵۳ - ۷۲۵ق) به زبان «هندی» و «هندوی» دیده می‌شود، ناظر به زبانی است که خود بدان اشعار و ملمعاتی سروده است (نک: آزاد، ۱۰۷-۱۱۰؛ وحید میرزا، 232-227؛ یوسف حسین، 89-86) و اساس آن در حقیقت زبان «کهری بولی» متداول در دهلی و حوالی آن است که به خط فارسی نوشته شده، و از لحاظ اوزان شعری و تلفظ کلمات، تأثیر قواعد عروض فارسی در آن نمایان است. معمولاً نخستین کتابی را که به این زبان «هندی» (یا «هندوی») آمیخته به الفاظ فارسی نوشته شده است، منظومهٔ *پریتهیوی راج راسو*[5] می‌دانند که بردای چند[6] شاعر دربار پریتهیوی راج، پادشاه دهلی (اواسط سدهٔ ۷ق)، برای ممدوح خود سروده است. این منظومه به خط هندی است، اما کثرت واژه‌های فارسی آن به اندازه‌ای است که تعلق آن را به سدهٔ ۷ق دور از احتمال و امکان می‌سازد و بعید است که شاعری هندو مذهب در دربار پادشاهی هندو که در معرض تهاجم سپاهیان سلطان مسلمان قرار گرفته است، منظومه‌ای در ستایش پادشاه هندو مذهب بسازد و در آن آنهمه واژه‌های فارسی و عربی به‌کار ببرد (نک: بهری، 126-120, 67). در اشعار «هندوی» که به امیرخسرو نسبت داده شده است و در قطعات پراکنده‌ای که از این زبان در کتب صوفیه نقل کرده‌اند، در اشعار منسوب به کبیرداس عارف طریقهٔ بهکتی[7] هند (سدهٔ ۹ق/۱۵م)، و در *گوروگرانته*[8] کتاب مقدس مذهب سیکهـ، لغات و تعبیرات فارسی اندک است و غالباً از حدود الفاظ و اصطلاحات دینی و احیاناً حکومتی، فراتر نمی‌رود. در داستان منظوم *پدماوت*[9] ملک محمد جایسی (سدهٔ ۱۰ق/۱۶م) میزان لغات فارسی از این هم کمتر است (نک: آزاد، ۲۳؛ بهری، 71,114).

تکوین این زبان در نواحی شمالی هند بود، ولی مقدمات شکل‌گیری

1. Apabhrāmša 2. Šauraseni prākrit 3. Khari Boli 4. Hariani 5. *Prithivi Rāj Raso*. 6. Bardai Chand 7. Bhakti 8. *Guru-grānth*. 9. *Padmāvat*.

آن به صورت زبانی خاص برای مسلمانان در جنوب صورت گرفت. گجرات در ۶۹۶ ق به تصرف مسلمانان درآمد و ضمیمهٔ دهلی شد. در اینجا نیز چون نواحی دیگر، زبان محلی گجراتی در معرض تأثیر زبان فارسی قرار گرفت و چندی بعد، در اواخر سدهٔ ۸ق، با حملهٔ تیمور به دهلی و مهاجرت گروهی از مردم آنجا خصوصاً برخی از مشایخ صوفیه به گجرات، زبانی که در دهلی از ترکیب کهری بولی و فارسی به‌وجود آمده بود، به گجرات رفت و با زبان گجراتی نیز کم و بیش درآمیخت و به زبان «گجری» (گوجری) معروف شد (نک: شیرانی، ۲۶۰/۱ـ ۲۶۱، ۲۸۱ـ۲۸۴؛ یوسف حسین، 92). شیخ بهاءالدین باجن چشتی از صوفیان گجرات (سدهٔ ۹ ق) اشعار و مناجاتهایی به همین زبان سروده است و قاضی محمود دریایی (اواخر سدهٔ ۹ق) سرایندهٔ «جگری»ها (ذکریه‌ها)ی معروف و شاه علی‌محمد جیو گام دهنی (د ۹۷۳ق) سرایندهٔ جواهر *اسرار الله* و میان خوب محمد چشتی (د ۱۰۲۳ق) مصنف خوب‌ترنگ از مردم گجرات بودند و به زبان «هندوی» یا «گجری» منظومه‌های دینی و صوفیانه می‌ساختند (نک: شیرانی، ۲۶۴/۱ـ۳۰۰). گرچه کلمات فارسی در این تصنیفات اندک، و تقریباً منحصر به اصطلاحات دینی و عرفانی است، لیکن از لحاظ اوزان عروضی و مراعات قوافی و اشکال و قالبهای شعری در آنها از منظومه‌های فارسی پیروی شده است.

در اواخر سدهٔ ۷ق علاءالدین محمد خلجی به دکن لشکر کشید و برخی از شهرهای آن ناحیه را فتح کرد و پس از او محمد تغلق (حک ۷۲۵ـ۷۵۲ق) دکن را به سلطنت دهلی ضمیمه کرد و دولت آباد را مرکز حکومت خود در جنوب قرار داد. از این زمان آمد و شد و مناسبات سیاسی، تجاری و فرهنگی میان مرکز حکومت اسلامی در دهلی و نواحی مرکزی شبه قاره برقرار شد و زبانی که در دهلی و گجرات رواج یافته بود، به آن نواحی راه یافت. از آغاز سلطنت بهمنیان در اواسط سدهٔ ۸ق این زبان که نخست در دربار و در میان امیران و لشکریان و مأموران دولتی متداول بود، به تدریج بیرون از این دایره گسترش یافت و در کنار زبان مراتهی و زبانهای دراویدی[1]، چون تمیل[2] و تلگو[3]، در شهرها و مراکز کسب و کار رایج شد. دوران رشد و تکامل این زبان به‌صورت زبان نظم و نثر در عصر بهمنیان آغاز شد (نک: شیرانی، ۳۰۱/۱ـ۳۰۲). هرچند که در این ناحیه نیز همچون دهلی و آگره زبان علم و ادب و زبان دربار و دیوان زبان فارسی بود، سلاطین بهمنی و سپس قطب شاهیان به ترویج و تقویت این زبان که به «دکنی» معروف شده بود (نک: مسعود حسین، 19)، کوشا بودند و محمدقلی قطب‌شاه (حک ۹۸۸ـ۱۰۲۰ق) خود به این زبان شعر می‌گفت (نک: شیرانی، همانجا). نخستین کتابی که به نثر اردو نوشته شده است، *معراج العاشقین* محمد گیسو دراز معروف به خواجهٔ بنده نواز (د ۸۲۵ق) است (نک: یوسف حسین، 90). نزدیکی زبان این کتاب به زبان اردوی دوره‌های بعد موجب شده است که در صحت انتساب آن اظهار تردید شود (نک: سید یونس، ۱۲۷/۱)، لیکن وجود نسخه‌ای از آن که در ۹۱۱ق/۱۵۰۵م تحریر شده است، قدمت آن را تأیید می‌کند (نک: مسعودحسین، 20). محمد گیسو دراز در دوران سالخوردگی از دهلی به دکن آمد و طبعاً زبان نوشته‌های او بایستی به اردوی متداول در دهلی ــ که از سدهٔ ۱۲ق/۱۸م به بعد زبان شعر و ادب مسلمانان شبه قاره شد ــ نزدیک باشد. هرچند که ظهور این زبان جدید در نواحی شمالی هند، خصوصاً در دهلی بود و نخستین نمونه‌های ابتدایی صورت منظوم و مکتوب آن نیز در این منطقه بود، لیکن چنانکه اشاره شد، ادبیات مستقل و گستردهٔ آن به نظم و نثر در دکن شکل گرفت و علاوه بر اشعار دینی و عرفانی و داستانهای منظوم عاشقانه، تألیفاتی به نثر در موضوعات علمی چون نجوم و موسیقی و ترجمهٔ برخی از کتب هندوان از زبان سنسکریت به این زبان صورت گرفت (نک: همو، 26-20؛ یوسف‌حسین، 92-91). از ویژگیهای زبان اردوی دکنی گرایش آن به‌سوی الفاظ و تعبیرات هندی و استفاده از مضامین و موضوعات بومی و محلی در شعر و نثر بود. ابراهیم‌عادل‌شاه‌دوم (حک ۹۸۸ـ ۱۰۳۵ق) ادیبان و شاعران گجراتی را به بیجاپور فراخواند و زبان دکنی را به‌جای فارسی، زبان رسمی درباری و دولتی کرد (همو، 92؛ عزیز احمد، 248).

در شمال، در دوران حکومت بابریان، زبان رسمی درباری و دیوانی فارسی بود و شاعران و منشیان و مؤلفان به این زبان می‌نوشتند، ولی زبان متداول در میان هندوان و مسلمانان، همان زبان «هندوی» یا «دهلوی» بود که از سده‌های ۷ و ۸ق، چنانکه گفته شد، در میان مسلمانان رواج یافته بود و صورت مکتوب آن نیز گه‌گاه در ملفوظات مکتوب و سروده‌های صوفیان دیده می‌شد (نک: شیرانی، ۱۳۶/۱ـ۱۵۰؛ یوسف حسین، 90-86). در دوره‌های بعد که آمیختگی این زبان با زبان فارسی بیشتر شد، گاهی به آن «ریخته» نیز می‌گفتند. به گفتهٔ مؤلف فرهنگ *بهار عجم*، هر کلام مخلوط به دو زبان را «ریخته» می‌گویند. آزاد دهلوی «ریخته» را زبانی می‌داند که از الفاظ چند زبان ترکیب یافته باشد (نک: ص ۲۷ـ۳۰)، ولی ظاهراً این لفظ در اصل از اصطلاحات موسیقی هندی بوده، و به نغمه‌هایی که از آهنگهای ایرانی و هندی و یا سروده‌ها و آوازهایی که از اشعار و کلمات فارسی و هندی ترکیب شود، اطلاق می‌شده است (شیرانی، ۱۰۳/۱ـ۱۰۴). در دوره‌های بعد هر شعری که در آن الفاظ هندی و فارسی با هم به‌کار می‌رفت، به این نام خوانده می‌شد و سرانجام در سدهٔ ۱۲ق «ریخته» نام زبانی شد که امروز به آن اردو می‌گویند (همو، ۱۰۸/۱ـ۱۰۹)؛ اما اطلاق نام اردو بر این زبان پیش از اینها بوده است.

«اردو» (اوردا، اورده، اُرده) کلمه‌ای است ترکی به‌معنی لشکرگاه و لوازم و توابع آن. در دوران حکومت بابریان، اقامتگاه و سراپردهٔ سلاطین و تأسیسات مربوط به آن، سپاه و تجهیزات سپاهی، انبارها و دکانها و بازار و مسجد و حمام اطراف این مجموعه را کلاً «اردو» می‌گفتند و در مکاتبات و مخاطبات گاهی تعبیراتی چون «اردوی همایون»، «اردوی ظفر قرین» و «اردوی معلا» برای آن به‌کار

1. Dravidian 2. Tamil 3. Telegu

می‌بردند. زبانی که از اختلاط و آمیزش اشخاص و گروههای مختلف پارسی زبان و ترک و هندی در این مجموعه و خصوصاً در بازار و حوالی آن پدید آمده بود، در سدهٔ ۱۱ق، در دوران سلطنت شاه جهان و اورنگ زیب به زبان «اردوی معلا» و زبان «اردو» معروف شد (آزاد، ۲۶-۲۷؛ شیرانی، ۱/۱۳۴-۱۴۴؛ عزیز احمد، 244). در این دوران به سبب رواج و اهمیتی که زبان و ادب فارسی در کلیهٔ شئون حیات فرهنگی مردم هند ــ هندو و مسلمان ــ یافته بود، زبان اردو روز به روز هم از لحاظ واژگان و هم از لحاظ طرز بیان و تعبیر به زبان فارسی نزدیک‌تر و با آن آمیخته‌تر می‌شد. لشکرکشی اورنگ زیب به دکن و ضمیمه کردن آن سرزمین به قلمرو خود، موجب شد که اردوی دکنی نیز از این کیفیات متأثر شود و دوگونگی شمالی و جنوبی این زبان به حداقل کاهش یابد. این تأثیر در غزل‌سرایی دو تن از شاعران معروف این دورهٔ دکن، شمس‌الدین ولی (۱۰۷۹-۱۱۵۹ق) که پدر شعر اردو به‌شمار می‌رود و معاصر او سراج‌الدین‌علی‌خان‌آرزو آشکار است (نک: یوسف حسین، 98-96؛ عزیز احمد، 251). از سوی دیگر، در اردوی دهلوی نیز به شیوهٔ نویسندگان دکنی نثرنویسی و تصنیف کتاب در موضوعات ادبی و دینی و عرفانی آغاز شد و رواج گرفت و با ظهور شاعرانی چون بیدل، حاتم، سودا و درد، شعر اردو به صورت جریانی گسترده و مداوم پایه‌گذاری شد. یکی از نخستین نمونه‌های نثر اردو در این دوره ترجمهٔ اردوی *روضة الشهدای* کاشفی است به‌نام *کربل‌کتها* (داستان کربلا) که در دوران سلطنت محمدشاه در اواسط سدهٔ ۱۲ق به‌قلم فضلی انجام گرفت. رکود شعر و ادب فارسی در دورهٔ اورنگ زیب و بعد از آن موجب رشد و رونق اردو و گسترش آن در تمامی نقاط شمالی و مرکزی هند گردید. هنگامی که انگلیسها بر نواحی شرقی و شمالی هند مسلط شدند، ناچار این زبان را که در بخش بسیار بزرگی از این سرزمین پهناور، همزبان محاوره در میان طبقات و گروههای مختلف بود و هم قابلیت کاربرد در امور دفتری و دیوانی داشت و کلیهٔ اصطلاحات لازم برای اینگونه اغراض و امور را از زبان فارسی در خود پذیرفته بود، به عنوان زبان رسمی در مراجع عمومی قرار دادند و به تقویت و تثبیت آن کوشیدند. در ۱۲۱۵ق/۱۸۰۰م، با تأسیس کالج فورت ویلیام در کلکته برای تربیت کارمندان کمپانی هند شرقی و استخدام گروهی استاد برای تدریس زبان اردو، تعلیم و تدریس این زبان به روش مدرسی آغاز شد و چندین کتاب در زمینه‌های مختلف تاریخی و ادبی به اردو نوشته شد و شماری از آثار نویسندگان ایرانی و هندی از فارسی به این زبان ترجمه شد (نک: گورکر، 15-13).

در طول چند قرن گذشته، زبان اردو در دهلی و آگره و سایر نواحی شمالی و نیز در دکن و گجرات به‌تدریج با فارسی درآمیخته بود و روزبه‌روز بر شمار لغات و تعبیرات فارسی حتیٰ در زبان مردم کوچه و بازار افزوده می‌شد. گرچه بسیاری از مردم هندو مذهب در این نواحی در کارهای دیوانی و حکومتی مسلمانان مشارکت داشتند و بسیاری از آنان خود از ادیبان و شاعران فارسی و اردو و در گسترش زبان فارسی در هند دخیل و مؤثر بودند (نک: سیدعبدالله، جم)، لیکن هرچه نسبت لغات و عناصر فارسی در زبان متداول مردم بیشتر می‌شد، زبان جامعهٔ هندو مذهب از زبان مسلمانان بیشتر فاصله می‌گرفت. این جدایی طبعاً در شعر و ادب و زبان مکاتبه گسترده‌تر و نمایان‌تر بود تا در زبان محاورهٔ روزانه، ولی به هرحال هندی و اردو، با اینکه در اصل هر دو یک زبان و از یک منشأ بودند، با گذشت زمان و رشد ادبیات در هر دو زبان و خصوصاً به‌سبب کاربرد دو خط مختلف، فاصلهٔ میان آنها بیشتر می‌شد.

جان گیلکریست[1]، رئیس کالج فورت ویلیام سعی داشت که با کاهش واژه‌های فارسی، زبان مسلمانان و هندوان را به هم نزدیک کند و هر دو را تحت یک نام مشترک، نه هندی و نه اردو، بلکه «هندوستانی»، ترویج و تقویت نماید (نک: عابدحسین، 170)، زیرا این تنها زبانی بود که در سراسر نواحی شمالی و مرکزی شبه قاره کاربرد عملی داشت و می‌توانست وسیلهٔ ارتباط میان مردم این سرزمین با حکومت مرکزی باشد. ولی زبان اردو را از همان روزگاری که هندوی، دهلوی، گجری و دکنی می‌نامیدند، به خط فارسی می‌نوشتند و هندوان هندی زبان نیز از مدتها پیش خط دوناگری[2] را که کتب مقدس آنان بدان نوشته می‌شد، برای زبان خود به‌کار می‌بردند. در این زمان به‌سبب احساس جدایی و دوگانگی میان این دو گروه که مخصوصاً از زمان اورنگ زیب شدیدتر و نمایان‌تر شده بود، اتخاذ یک خط واحد برای زبان «هندوستانی» ممکن نبود. طبعاً در نتیجهٔ کاربرد دو خط مختلف، خط فارسی و زبان اردو خاص مسلمانان و خط دوناگری و زبان هندی خاص هندوان شد. در زبان اردو کلمات فارسی و مضامین و موضوعات ایرانی و اسلامی که از لحاظ هندوان بیگانه و غیرهندی بود، همچنان آزادانه به‌کار می‌رفت و زبان هندی نیز به حذف لغات و عناصر فارسی و اخذ و جذب الفاظ بومی و واژه‌های سنسکریت روی آورده بود. جدایی خط و زبان عملاً هندوان و مسلمانان را در شبه قاره از هم جدا کرد (نک: همو، 171؛ عزیز احمد، 255-254).

در ۱۸۳۵م قدرت و نفوذ انگلیس، زبان فارسی را که تا آن زمان در مراجع و مراکز عمومی و دوایر دولتی به‌کار می‌رفت، از رسمیت انداخت و زبان اردو را به جای آن قرار داد. هندی و اردو از آن پس در دو جهت مختلف به رشد و گسترش خود ادامه دادند. شعر اردو در غزل و قصیده و مثنوی و مرثیه و سایر انواع شعر از سنتها و شیوه‌های شاعران پارسی‌گو پیروی می‌کرد و همان مضامین آشنا را پرورش می‌داد، ولی نثر اردو از حدود موضوعات دینی و عرفانی و اخلاقی و نقل افسانه و حکایت فراتر رفت و علاوه بر ترجمه‌هایی از کتابهای معروف فارسی، *قرآن* در همان آغاز دو بار به این زبان ترجمه شد (نک: آزاد، ۳۵)؛ و مبلغان مسیحی بخشهایی از عهد جدید *کتاب مقدس* را به اردو منتشر کردند. نخستین فرهنگها و واژه‌نامه‌های زبان اردو و نخستین نوشته‌ها در صرف و نحو این زبان در این دوره و به‌دست

1. J. Gilchrist 2. Devanāgari

اروپاییان تهیه و تدوین شد (نک: چترجی، 212-211/I؛ گورکر، 16) و با تأسیس کالج فورت ویلیام در کلکته و پس از آن کالج دهلی در ۱۲۴۰ق/۱۸۲۵م تألیف و ترجمهٔ کتب علمی و تدریس مقدمات برخی از علوم جدید به این زبان آغاز گردید (نک: عابدحسین، 173؛ گورکر، همانجا)؛ ولی از سوی دیگر، هرچه زبان از این جهات غنی‌تر و پیشرفته‌تر می‌شد، از زبان تودهٔ مردم که با هندی عامیانه یکی بود، بیشتر فاصله می‌گرفت.

انقلاب ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م و شروع نهضت علیگره مقدمهٔ تحول بزرگی در زبان اردو بود. اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی این دوره و ورود افکار و دیدگاههای جدید موجب بیداری مسلمانان و هندوان شده بود؛ زبان نیز می‌بایستی به تناسب نیازهای اجتماعی و فرهنگی و همچنین برای بیان مقاصد و معانی جدید تغییر یابد و برای نشر و انتقال علوم و معارف غربی توانایی یابد. در این هنگام سر سیداحمدخان مرکزی به‌نام «انجمن علمی» در علیگره تأسیس کرد که مقصود از آن ترجمهٔ کتابهای علمی از انگلیسی به اردو و آشنا کردن مسلمانان هند با شیوه‌های تفکر علمی بود. دهها کتاب در این انجمن به اردو نوشته شد و در جریدهٔ *تهذیب الاخلاق* که وی بنیاد نهاده بود، گروهی از نویسندگان نواندیش به همکاری پرداختند. از ویژگیهای نثر اردو در آثار کسانی چون اسدالله غالب، سیداحمدخان، شبلی نعمانی و نذیراحمد، سادگی، روشنی و نزدیک بودن آن به زبان مردم و دور بودن از شیوه‌های نثر منشیانه و ادیبانهٔ پیشین است و موضوعات اصلی تازه، در نظم و نثر، مسائل سیاسی و اجتماعی است که تا آن زمان در ادبیات اردو بی‌سابقه بود. ترجمهٔ آثار اروپایی در زمینه‌های مختلف، از تاریخ و فلسفه و علوم تا رمان و شعر و نمایشنامه، رواج گرفت و از این طریق راه ورود لغات انگلیسی در زبان مردم و در نوشته‌ها باز شد، چنانکه امروز الفاظ و تعبیرات انگلیسی یکی از عناصر مهم زبان اردو شده است. تحول زبان اردو در این سالها چنان سریع بود که به گفتهٔ محمدحسین آزاد (ص ۳۶) اگر نویسنده‌ای نوشته‌های امسال خویش را با نوشته‌های سال پیش خود مقایسه می‌کرد، میان آنها تفاوت آشکار می‌دید.

در ۱۲۸۷ق/۱۸۷۰م مسألهٔ خط و زبانی که بایستی در دادگاهها و مراجع عمومی رسمیت داشته باشد، مطرح شد. روشن بود که طرح چنین مسأله‌ای میان هندوان و مسلمانان به منازعات و کشاکشهای خصمانه خواهد انجامید و تضاد و تعارض میان دو جامعهٔ بزرگ هند را شدیدتر و نمایان‌تر خواهد کرد. حکومت انگلیسها از زبان و خط هندی طرفداری می‌کرد و روزنامه‌ها نیز به آتش مناقشه دامن می‌زدند. هندوان انجمنی به‌نام «هندی پرچارسبها[1]» (مجمع ترویج هندی) برای حمایت از زبان هندی و خط دوناگری تأسیس کردند و دامنهٔ تبلیغات و فعالیتهای خود را در شهرهای مختلف گسترش دادند. سید احمدخان (د ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م) که رسمیت یافتن خط و زبان هندی را در مراجع عمومی و دادگاهها عملاً سلب حقوق تاریخی و اجتماعی از جامعهٔ مسلمان می‌دانست، مجدانه در برابر آن شروع به اقدام و مبارزه کرد، یک کمیتهٔ مرکزی در الله‌آباد برای مذاکره با حکومت تشکیل داد و «انجمن حمایت اردو» را نیز برای ابقای خط و زبان اردو و حفظ حقوق و منافع مسلمانان در پنجاب بنیاد نهاد؛ ولی حکومت انگلیسها که از زمان طغیان تیپو سلطان در اواخر سدهٔ ۱۸م و انقلاب ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م همواره از قدرت گرفتن مسلمانان هراس داشت، می‌کوشید که از کلیهٔ امکانات برای درگیر کردن مسلمانان با هندوان استفاده کند و عملاً اکثریت هندو مذهب را بر جامعهٔ مسلمان که حکومت هند را حق موروث خود می‌دانست، غالب و فائق گرداند. مسألهٔ خط و زبان در این موقع وسیلهٔ بسیار خوبی برای اعمال این مقاصد بود.

هنوز مشکل رسمی شدن یک خط و زبان واحد برای دادگاهها و مراجع عمومی حل نشده بود که در ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م مسألهٔ رسمی شدن خط و زبان هندی در مقابل خط و زبان اردو در مدارس ابتدایی و متوسطه با شدت تمام مطرح شد. اعلامیه‌های پی‌درپی با هزاران امضا منتشر می‌شد که در آنها هندوان به تدریس زبان اردو در مدارس اعتراض می‌کردند و ادبیات آن را دور از اصول دینی و منافی مبانی اخلاقی خود و بازماندهٔ دوران حکومت بیگانگان در هند می‌شمردند. سرانجام در پی کشمکشهای دراز مقرر شد که زبان و خط هندی و اردو هر دو به‌طور یکسان در محاکم و مراجع عمومی رسمیت داشته باشد. این حکم که از دیدگاه مسلمانان مقدمهٔ بیرون راندن زبان و خط اردو از صحنه بود و در بخشهایی که مسلمانان در آن اکثریت محرز داشتند، نوعی تجاوز به حقوق اجتماعی و فرهنگی و دینی به‌شمار می‌رفت، موجب خشم و اعتراض شدید این جامعه گردید و روزنامه‌ها و نشریات طرفدار، همچون *مسلم کرانیکل*[2] و *پایونیر*[3] و جراید اردو زبان در شهرهای مختلف در اعتراض به این حکم شرکت جستند. سیداحمدخان درگذشته بود و رهبری اقدامات و اعتراضات را نخست نواب محسن‌الملک برعهده داشت و جمعی از معارف مسلمانان را از لاهور، و دهلی، لکهنو و شهرهای دیگر به علیگره دعوت کرد تا مقابله با این حکم حکومتی را به‌صورتی گسترده و مؤثر سازمان دهد. در همین زمان «جامعهٔ دفاع از اردو[4]» تشکیل یافت و جامعهٔ دیگری به همین منظور در لکهنو پایه‌گذاری شد و در پنجاب نیز نواب فتح علی‌خان قزلباش گروهی از هندوان طرفدار اردو را با خود هم‌آواز کرد و در آغاز سدهٔ ۲۰م دفاع از خط و زبان اردو به‌صورت نهضتی دامنه‌دار سراسر مناطق شمالی هند را فراگرفت. این اقدامات و حرکتها به جای آنکه برای طرفداران خط و زبان اردو نتیجهٔ مطلوب به بار آورد، موجب خشم مقامات انگلیسی شد و رهبران آن به آشوبگری و ایجاد اغتشاش متهم شدند و موضوع منازعه تا پایان حکومت انگلیسها همچنان میان مسلمانان و هندوان باقی ماند (نک: رفیق زکریا، 34-13؛ عزیز احمد،

1. Hindi Prachār Sabhā 2. *Moslim Chronicle*. 3. *Pioneer*. 4. Urdu Defence Association

259-262؛ رضوی، II/433-435).

اما از سوی دیگر انعکاس مناقشات در جراید اردو زبان و در مقالات و کتابهایی که در این احوال نوشته می‌شد، موجب توانمندی این زبان در بیان مسائل سیاسی و اجتماعی گردید و مسلمانان هند به اهمیت آن در حیات فرهنگی و ارتباط آن با هویت قومی و دینی خود آگاهی یافتند. «انجمن حمایت اردو» باقی ماند و به فعالیت خود ادامه داد و در ۱۳۲۱ق/۱۹۰۳م «انجمن ترقی اردو» به ریاست سرتوماس آرنولد اسلام‌شناس معروف و دبیری شبلی نعمانی تشکیل یافت.

از آغاز سدهٔ ۲۰م تا این زمان رشد زبان اردو نه‌تنها در شیوه‌های نظم و نثر سنتی، بلکه از لحاظ اشکال و اسلوبهای جدید، از شعر و نمایشنامه و داستان‌نویسی تا نقد ادبی و تاریخ‌نگاری و از لحاظ قوت و رسایی در بیان مطالب علمی و اجتماعی نیز سریع و نمایان بوده است. در سالهای مبارزه برای استقلال و آزادی، ارتباط میان مسلمانان شبه قاره و مشارکت آنان در مبارزات کلاً از طریق این زبان بوده است و بعد از استقلال نیز علاوه بر اینکه در بخش بزرگی از شبه قارهٔ هند و پاکستان برای مردمان نواحی مختلف قابل فهم است و مسلمانان این سرزمین بسیار وسیع را به هم پیوند می‌دهد، در پاکستان نمایندهٔ هویت ملی و دینی و فرهنگی مردم آن کشور به شمار می‌رود.

آنچه گفته شد، تاریخچهٔ مختصری از گذشتهٔ زبان اردو بود. اما چگونگی آیندهٔ آن و راهی که باید پس از این در مواجهه با دنیای جدید در پیش گیرد، مسأله‌ای است دشوار و قابل تأمل. چنانکه پیش از این گفته شد، اردو زبانی است ترکیبی و آمیخته، و اساس آن بعضی از زبانهای محلی نواحی شمالی و شمال غربی هند منشعب از پراکریت شوراسنی است و در طی قرون گذشته از جهات مختلف در معرض تأثیر و تصرف زبان فارسی قرار داشته، و بیش از نیمی از واژگان آن در زبان کتاب و ادب، فارسی (و عربی و ترکی از طریق فارسی) است. در چند قرن اخیر الفاظ و تعبیرات انگلیسی نیز فراوان در آن راه یافته است. رشد و تکامل این زبان در جهت وام‌گیری و ترکیب بوده، و رسایی و توانمندی امروزی آن نیز نتیجهٔ همین ترکیب‌پذیری و جذب و حل عناصر بیگانه بوده است؛ اما امروزه با تحولات و پیشرفتهای سریع در زمینه‌های گوناگون و روابط بسیار نزدیک میان ملل شرق و غرب هر سال صدها اصطلاح و مفهوم جدید بر واژگان علمی، صنعتی، اقتصادی و فرهنگی جهان افزوده می‌شود. غربیان برای بیان این معانی از زبانهای خود و از میراث یونانی و لاتینی غربی بهره می‌گیرند و در زبانهای فارسی و هندی نیز ــ که هریک ریشه‌های کهن شناخته شده دارند ــ به‌هرحال نقل مفاهیم جدید و ساختن اصطلاحات براساس منابع زبان‌شناختی هندی و ایرانی تا حدودی امکان‌پذیر است، ولی زبان اردو از اصل هندی خود به‌کلی بریده است و رجوع به زبانهای سنسکریت و پالی و پراکریت و بهره‌گیری از آنها را از لحاظ روحی و فکری و فرهنگی نمی‌پذیرد؛ پیوندش با زبان فارسی نیز تنها جنبهٔ تاریخی و ادبی دارد و روزگار درازی است که از زبان فارسی زنده و جاری به‌دور افتاده، و تدریس و تعلیم آن در مدارس و دانشگاهها جنبهٔ فرعی و تفننی یافته است. روی آوردن به زبان انگلیسی و انباشته کردن زبان اردو از واژه‌ها و اصطلاحات روزافزون بیگانهٔ غربی نیز جز درهم ریختن صورت اصلی و طبیعی زبان و تباه کردن آن حاصلی نخواهد داشت.

مجلس عالی پاکستان در ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶م تصویب کرد که زبان انگلیسی به مدت ۲۰ سال زبان رسمی دولتی و دانشگاهی کشور باشد و پس از آن اردو جایگزین آن گردد، اما در ۱۳۴۴ش/۱۹۶۵م این مدت به‌طور نامحدود تمدید شد (*بریتانیکا*، ماکرو، XIII/897).

تأثیر زبان فارسی: زبان و ادب فارسی مؤثرترین عامل در حیات فکری و ذوقی مسلمانان شبه قارهٔ هند و پاکستان بوده است و نه تنها در نظم و نثر و اشکال و اسالیب ادبی، بلکه در ساختار زبان‌شناختی و مجموعهٔ واژگان تمامی زبانهای مناطق مرکزی و شمالی هند، از پنجابی و سندهی و کشمیری، تا گجراتی و مراتهی و بنگالی، تأثیر تمام داشته است. مجموعهٔ واژگان پراکریتها و زبانهای هند و آریایی جدید در اصل از ۳ عنصر تشکیل یافته بودند: ۱. الفاظی که مستقیماً از زبان سنسکریت گرفته شده‌اند (به اصطلاح نحویان هندی «تَتْ بهَوه[1]»)؛ ۲. کلماتی که از لحاظ اشتقاق و طبق قواعد آواشناسی به زبان سنسکریت تعلق دارند (تَتْ سمه[2])؛ ۳. کلمات بومی و محلی (دِشیه[3]). با ورود اسلام به هند و رواج زبان فارسی در نواحی مرکزی و شمالی آن سرزمین و تأثیر آن بر زبانهای محلی، عنصر چهارمی در ساختار واژگانی این زبانها راه یافت و در هر یک از آنها، به میزان ارتباط و بر حسب نزدیکی با مراکز حکومت اسلامی، واژه‌های فارسی (و عربی از طریق فارسی) فراوان وارد شد. این کیفیت در همهٔ زبانهای مذکور به درجات مختلف مشهود است، لیکن در زبان اردو بسیار نظرگیر و از همه نمایان‌تر است و گاهی، خصوصاً در زبان شعر و ادب، نسبت واژه‌های فارسی به میزانی بسیار بالا می‌رسد، چنانکه در سرود ملی پاکستان تقریباً همهٔ کلمات فارسی است. در مراحل اولیهٔ ارتباط، لغاتی که از فارسی به زبانهای محلی هند وارد می‌شد، به الفاظ و اصطلاحات دینی و دیوانی و لشکری محدود بود، لیکن به تدریج با گسترش دامنهٔ روابط و داد و ستدها و آشناییها، بر میزان ورود لغات و اصطلاحات فارسی و رواج و گسترش مفاهیم و معانی فرهنگی و ادبی اسلامی افزوده می‌شد. تأثیر زبان فارسی در اردو تنها از جهت واژگان و قبول الفاظ و اصطلاحات نبوده است، بلکه از جهات دیگر، یعنی در آواشناسی[4] و مجموعهٔ اصوات و نیز در ساختار صرفی و نحوی و ترکیبات لفظی این زبان، تأثیر ویژگیهای زبان فارسی مشهود است. در زبان اولیهٔ هندی یا هندوی، پیش از ارتباط و آمیزش با فارسی، مجموعهٔ واکهای صامت و مصوت همانهایی بوده است که در

1. Tat-bhava 2. Tat-sama 3. Dešya 4. phonology

سنسکریت و پراکریت شوراسنی وجود داشته و اکنون نیز در تلفظ واژه‌های بومی هندی و ضبط آنها به‌خط فارسی به کار می‌رود؛ اما در دوره‌های بعد با ورود الفاظ فارسی و عربی، برخی اصوات دیگر که در زبانهای هند و آریایی اولیه وجود نداشته، به مجموعهٔ حروف الفبای این زبانها افزوده شده است: واکهای /ح، ع، ء، غ، خ، ق/ در گروه حروف حلقی[1]، واک /ژ/ در گروه حروف کامی[2]، واک /ز/ (ذ، ض، ظ) در گروه دندانی[3]، واک /ف/ در گروه لب و دندانی[4] (در اردو نیز مانند فارسی /غ، ق/، /ع، ء/، /ز، ذ، ض، ظ/، /ث، س، ص/، /ه، ح/ یکسان تلفظ می‌شوند).

در خط اردو صامتهای مرکب نفسی یا «دمشی[5]» با افزودن «ھ» به حرف اصلی نوشته می‌شود (/کھ، گھ/چھ، جھ/تھ، دھ/بھ، پھ/...)، و حروف «پشت زبانی[6]» را امروز با قرار دادن علامت «ط» کوچک بالای آن نمایش می‌دهند (/ٹ، ٹھ، ڈھ، ڑ/). برای «نون غنه[7]» شکل نون بی‌نقطه (ں)، و در گروه مصوتها به‌جای کسرهٔ کشیده یا یاء مجهول در آخر کلمات شکل یاء برگشته (ے) و در میان کلمات یاء میانی یا آغازی به‌کار برده می‌شود (/سے = از / نیچے = زیر/لینا = بردن / دینا = دادن/). واو مصوت، چنانکه در فارسی، گاهی ضمه (ō) است و گاهی صدای واوی (ū) دارد (/بولنا = گفتن /، دودھ = شیر /).

در ساختار صرفی و نحوی زبان اردو نیز تأثیر فارسی به نحو گسترده‌ای آشکار است. بسیاری از افعال مرکب با اسم یا صفت فارسی و افعال معین «کرنا» (= کردن) و «ہونا» (بودن، شدن) ساخته می‌شود: نظر کرنا، گرم ہونا،... در مواردی فعل معین در افعال مرکب فارسی عیناً به اردو ترجمه می‌شود: سرآنا (= سرآمدن)، سوگند کھانا (= سوگند خوردن)، شرط بندھنا (= شرط بستن)، زبان کھولنا (= زبان گشادن). گاهی تعبیرات و ترکیبات فارسی کلاً به اردو در می‌آید: دانتون سے انگلی کاٹنا (= انگشت به دندان گزیدن)، آنکھ سے گرنا (= از چشم افتادن)، آنکھیں راہ پر لگنا (= چشم به راه داشتن). بعضی از افعال فارسی طبق قواعد زبان اردو و همچون مصادر آن زبان صرف می‌شوند: بنانا (بنا کردن)، رنگنا (= رنگ کردن)، بدلنا (بدل کردن)، افطارنا (= افطار کردن)، شرطنا، تراشنا، لرزنا، فرمانا، بخشنا، قبولنا...

برای ساختن اسم از صفت گاهی مانند فارسی و به قیاس کلماتی چون زیبایی، بزرگی... پسوند «یاء» به‌کار برده می‌شود: میٹھائی (= شیرینی)، بڑائی (= بزرگی)، اچھائی (= خوبی). در زبانهای هند و آریایی معمولاً صفت و موصوف در جنس و عدد مطابقت دارند. در اردو (و هندی) تنها در مواردی که صفت به حرف «ا» (-a) ختم شده باشد، با موصوف خود مطابق است: اچھالرکا = پسر خوب / اچھی لرکی = پسران خوب، در غیر این‌صورت، مانند فارسی صفت از موصوف پیروی نمی‌کند: سوندر لرکا = پسر زیبا / سوندر لرکی = پسران زیبا.

در زبانهای هند و آریایی جدید به جای پایانه‌های صرفی اسم[8]، از حروف اضافهٔ مؤخر[9] استفاده می‌شود: گھرمین = در خانه، ولی گاهی به شیوهٔ فارسی حرف اضافه قبل از اسم قرار می‌گیرد: بینا حکم = بدون حکم. ترتیب صفت و موصوف و مضاف و مضافٌ الیه بر خلاف قواعد اصلی زبانهای هند و آریایی جدید، در زبان اردو گاهی به همان صورتی که در فارسی متداول است، عیناً نقل می‌شود. بسیاری از واژه‌های فارسی که در این زبان وارد شده، یا معنای کهن و رایج در میان فارسی زبانان سده‌های ۶ - ۹ق را حفظ کرده‌اند، یا به معانی جدیدی به‌کار می‌روند (اندیشه = بیم؛ حجام = آرایشگر؛ خیابان = باغ؛ انتقال = وفات؛ دریا = رودخانه؛ چابک = تازیانه؛ چمن = گلشن؛ سیاهی = مرکّب نوشتن؛ فصل = خرمن؛ رومال = دستمال؛ تعارف = معرفی؛ نالش = شکایت در محکمه، عرض حال؛ اشتهار = اعلان و آگهی در جراید؛ حقه = قلیان؛ روشنایی = مرکّب نوشتن؛ شادی = عروسی؛ غصه = خشم؛ کاهل = بزدل، ترسو...).

علاوه بر کلماتی از نوع اسم و فعل و صفت، برخی از اقسام حروف و قیدها چون «اگر»، «مگر»، «بالکل»، «که»، «لیکن»، «بلکه»، «خواه... خواه»، «یا... یا»، «نه... نه» و غیره نیز از زبان فارسی به زبانهای هند و آریایی جدید، خصوصاً هندی و اردو وارد شده است و نه تنها در نوشته‌ها و آثار ادبی، بلکه در محاورات روزانهٔ مردم نیز به‌کار می‌رود.

برخی پسوندها و پیشوندهای فارسی و عربی و اشکال و اجزاء ترکیبی، چون هر گھڑی = هر دقیقه؛ هر کُوی = هر یک؛ ناسمجھ = نادان؛ غیرپکا = کال، نرسیده؛ فی ماه = در ماه؛ فی دین = در روز؛ گاری بان = رانندهٔ گاری؛ هاتھی بان = پیلبان؛ پاندان = جای پان؛ پھول دان = گلدان؛ گھڑی ساز = ساعت ساز؛ سمجھ دار = خردمند؛ پھلدار = میوه‌دار؛ چلباز = حقه‌باز... از فارسی به این زبان راه یافته است.

در تلفظ نیز غالباً اختلاف «یاء» و «واو» مجهول و معلوم در کلمات مراعات می‌شود و معمولاً در موارد التقاء ساکنین یک حرکت کوتاه[10] دو حرف ساکن را از هم جدا می‌کنند (عَقَل، مَغَز، عُمَر / عُمُر).

مآخذ: آزاد، محمدحسین، *مقدمهٔ آب حیات*، لاهور، ۱۹۵۳م؛ بهار عجم، تیک چند بهار، لکهنو، ۱۳۳۴ش؛ سید عبدالله، *ادبیات فارسی میں هندوؤن کاحصه*، لاهور، ۱۹۶۷م؛ سید یونس‌شاه، *تذکرهٔ نعت گویان اردو*، لاهور، ۱۹۸۲م؛ شیرانی، حافظ محمود، مقالات، به کوشش مظهر محمود شیرانی، لاهور، ۱۹۸۷م؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش محمد عباسی، تهران، کتابفروشی فخررازی؛ کلیله و دمنه، انشای ابوالمعالی نصرالله منشی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مجتبائی، فتح‌الله، «ملاحظاتی دربارهٔ اعلام کلیله و دمنه»، زبان‌شناسی، ۱۳۶۳ش، س ۱، شم ۲؛ *مجمل التواریخ والقصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ نیز:

Abid Husain, «The Rise of a Mixed New Language», *An Outline of the Cultural History of India*, ed. Syed Abdul Latif, Hyderabad, 1958; Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Karachi/ Lahore, 1964; Bahri, H., *Persian influence on Hindi*, Allahabad, 1960; *Britannica*, 1978; Chatterji, S. K., *Select Papers*, New Delhi etc., 1972; Gorekar, N.S., *Glimpses of Urdu Literature*,

1. guttural 2. palatal 3. dental 4. labio-dental 5. aspirated 6. retroflex 7. anunāsika
8. endings 9. postposition 10. anaptyxis/svarabhakti

Bombay, 1961; Grierson, G. A., *Linguistic Survey of India*, Delhi, 1968; Mas'ūd Ḥusain Khān, «Dakhnī-Urdu», *History of Medieval Deccan*, Hyderabad, 1974, vol. II; Rafiq Zakaria, introd. *Glimpses of Urdu Literature*, Bombay, 1961; Rizvi, A. A., *A Socio - Intellectual History of the Isnā 'Asharī Shī'īs in India*, New Delhi, 1986; Sabzawari, Sh., «A Phonetic Tendency of Urdu», *Studies in Pākistani Linguistics*, ed. Anwar S. Dil, Lahore, 1965; Wahid Mirza, M., *The Life and Works of Amir Khusrau*, Lahore, 1975; Yusuf Husain, *Glimpses of Medieval Indian Culture*, Bombay, 1973.

فتح‌الله مجتبائی

آرْدِهال، نک: مشهد اردهال.

آرْدَهان، شهری از استان قارص واقع در انتهای شمال شرقی ترکیه در ۴۱° و ۸' عرض شمالی و ۴۲° و ۴۲' طول شرقی که سابقاً کرسی ایالت قارص بوده است (EI^2, I/626). این شهر در قدیم آرتان نام داشت (YA, VI/4504). اردهان در دو سوی رود کورا واقع شده، اما قسمت اعظم شهر و ادارات در ساحل راست آن است. ارتفاعش از سطح دریا ۱٬۸۶۰ متر («دائرة‌المعارف دیانت...[1]»، III/350) و فاصله‌اش از مرکز استان ۸۵ کم۲ است (YA, VI/4528).

اردهان در دشت وسیعی به همین نام، در دامنهٔ جنوبی کوههای یالنیزچام[2] جای گرفته است. کوههای یالنیزچام و کوه اوغورلو قسمت غربی دشت اردهان را در بر گرفته است و رود کورا که آبهای حوضهٔ گوله[3] را از شرق و غرب در خود جمع می‌کند، در میان این کوهها جریان دارد (همان، VI/4472). اهمیت و شهرت اردهان از لحاظ موقعیت و استحکامات آن است. اراضی آن کوهستانی و هوایش سرد است (سامی، ۱۱۱/۱).

منطقهٔ اردهان که در شمال با هاناک، در مشرق با چیلدیر و سوسوز، در جنوب با گوله و در مغرب با آرتوین همجوار است، مشتمل بر ۶۰ آبادی است (YA, VI/ 4527, 4530) و حدود ۱٬۲۴۱ کم۲ وسعت دارد («دائرة‌المعارف دیانت»، همانجا). جمعیت مرکز بخش اردهان ۱۶٬۷۶۱ نفر، و جمعیت بخش با روستاها، برابر آمار ۱۹۹۰م، ۵۲٬۵۷۴ نفر است که نسبت به آمار ۱۹۸۵م ۳۰/۹۵٪ کاهش نشان می‌دهد («آمار...[4]»، 30).

آثار به دست آمده از حفاریها نشان دهندهٔ قدمت این شهر و وجود تمدن در آنجاست. اردهان و قارص و حومه‌اش در ۲۱ق مورد حمله و هدف لشکر اسلام قرار گرفت و در ۴۴۵ق/۱۰۵۳م اولین قبایل ترک آنجا را متصرف شدند، سپس به اشغال سلاطین سلجوقی درآمد. شاهزادگان گرجی، مغولان، ایلخانیان، قره قویونلوها و آق قویونلوها نیز هر کدام مدت کوتاهی بر آنجا فرمان راندند. این شهر در زمان سلطان سلیم اول (حک ۱۵۱۲-۱۵۲۰م) ضمیمهٔ خاک عثمانی شد و از ۱۵۶۸ تا ۱۷۸۷م (۹۷۶-۱۲۰۱ق) مرکز سنجاق (ولایت) بود. اردهان به سبب موقعیت مرزی که داشته، اغلب بین عثمانیها و روسها متنازع فیه بوده، و دائماً از سوی روسها تهدید می‌شده است. در ۱۸۲۸م شهر به روسیه واگذار شد، ولی طولی نکشید که دوباره به دست عثمانیها افتاد. بار دیگر در ۱۸۵۵م به تصرف نیروهای روسیه درآمد («دائرة‌المعارف دیانت»، همانجا). بعد از جنگ عثمانی و روس (۱۸۷۷-۱۸۷۸م) به موجب پیمان ایاستفانوس[5] که در ۱۸۷۸ منعقد گردید، مجدداً به روسیه واگذار شد (YA, VI/4504).

در همین سال یک معاهدهٔ سری، به منظور حمایت از مسیحیان، با عنوان قرارداد قبرس، بین انگلستان و عثمانیها بسته شد که به موجب آن تا زمانی که این شهر، قارص و باتوم در دست دولت روسیه است، انگلیس نیز قبرس را در تصرف خود داشته باشد و در ازای آن دفاع از مرزهای عثمانی را در برابر روسیه بر عهده گیرد («مدارک...[6]»، I/12؛ اسعدی، ۳۱۶/۲-۳۱۷).

اردهان در ۱۹۱۴م، اوایل جنگ جهانی اول، شاهد نخستین پیروزی قشون روس در جبههٔ قفقاز بود (لاروس بزرگ). به دنبال انقلاب اکتبر (۱۹۱۷م)، روسیه نیروی خود را از خاک عثمانی بیرون برد و سرانجام در ۳ مارس ۱۹۱۸ پیمانی در شهر برست شوروی به نام پیمان برست-لیتوفسک امضا شد و شهرهای قارص، اردهان و باتوم در دست ترکان باقی ماند و بدین ترتیب به مخاصمات روس و عثمانی پایان داده شد (ووسینیچ ۱۲۷؛ اسعدی، ۳۱۹/۲).

اردهان در ۲۶ نیسان (آوریل) ۱۹۱۹ به اشغال گرجیها درآمد (YA، همانجا) و به موجب پیمانی که در [مارس] ۱۹۲۱م بین حکومت ملی مصطفی کمال و دولت شوروی بسته شد، قارص و اردهان به ترکیه بازگشت و باتوم به شوروی واگذار شد (اسعدی، ۳۲۲/۲؛ YA، همانجا). اردهان از ۱۹۲۶م تابع استان قارص شد («دائرة‌المعارف دیانت»، همانجا).

از آثار تاریخی این شهر قلعهٔ اردهان است که در سمت چپ رود کورا، در محلی که اردهان قدیم و جدید از هم جدا می‌شود، بنا شده و مشرف بر سراسر دشت است. تاریخ بنای قلعه مشخص نیست (YA, VI/4555). در بعضی مآخذ آمده است که این قلعه به دستور سلطان سلیم اول ساخته شده («دائرة المعارف جدید...[7]»، I/172)، و در ۱۵۴۹م مرمت گردیده است («دائرة المعارف دیانت»، III/350). در ۱۵۵۶م، در زمان سلیمان قانونی به شکل کنونی درآمده، و ساختمانش شبیه قلعه‌های آناتولی و روم ایلی است. علاوه بر در بزرگی که در غرب قلعه موجود است، در کنار رود کورا سوقاپوسی (در مخفی و در خروجی) است. دیوارهای قلعه با ۷۴۵ متر طول و ۱۴ برجی که دارد، بر قدرت دفاعی آن می‌افزاید (YA، همانجا). این قلعه در طول جنگهای ایران و روس نقش مهمی داشت، زیرا از ۱۸۲۸ تا ۱۸۳۰م در اشغال قشون روس بود («دائرة‌المعارف دیانت»، همانجا).

از دیگر آثار تاریخی این شهر پل معلق آن است که در ۱۸۹۵م بر روی

---

1. *Türkiye...* 2. Yalnızçam 3. Göle 4. *Census* 5. Ayastefanos 6. *Documents...* 7. Yeni...

رود کورا احداث شده است («دائرة‌المعارف جدید»، همانجا). جنگل گُلبرت و آبهای معدنی که در ۱۵ کیلومتری اردهان قرار گرفته، گردشگاه مردم این شهر است («دائرة‌المعارف ترک[1]»، III/273).

زمستان سخت و تابستان کوتاه مدت این منطقه، فصل زراعت را محدود ساخته و در آنجا فقط گندم، جو و مقداری سیب زمینی تولید می‌شود و به سبب علفزارهای فراوان دشت، معاش مردم آنجا از دامداری و جنگل تأمین می‌شود (YA, VI/4476). بهترین روغن ترکیه که به نام روغن قارص معروف است، از محصولات اردهان است. عسل نیز در آنجا فراوان به دست می‌آید. از صادرات آنجا گاو، گوسفند، روغن و پنیر را می‌توان نام برد («دائرة المعارف ترک»، همانجا).

مآخذ: اسعدی، مرتضی، *جهان اسلام*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ روسینیج، وین، *تاریخ امپراطوری عثمانی*، ترجمهٔ سهیل آذری، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ نیز:

Census of Population, 1990, Ankara, 1991; *Documents diplomatiques ottomans*, ed. B. N. Şimşir, Ankara, 1985; EI²; *Grand Larousse*; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul/Ankara, 1968-1984; *Türkiye dianet İslâm vakfı ansiklopedisi*, Istanbul, 1991; YA; *Yeni Türk ansi-klopedisi*, Istanbul, 1985.

ابوالحسن دیانت

اُرْدیبِهِشْت، نام دومین ماه از سال و دومین ماه از فصل بهار در سال شمسی در تقویم کنونی ایرانی و نام سومین روز از هر ماه شمسی در تقویم ایرانیان قدیم. نام این ماه در پهلوی به دو صورت اَرْدْوَهِشْت (بندهشن، 35، سطر 8) یا اُرْدْوَهِشْت («بندهش»، ۱۸، سطر ۲) آمده، و این صورتها خود از صورت فرضی ایرانی باستان اَرْته وَهیشْته[2] یا رْته‌وَهیشْته[3] (در *اوستا* آشه وَهیشته[4]، نام دومین امشاسپند) مشتق شده است.

در اواخر دورهٔ ساسانیان به سبب رعایت نکردن کبیسه‌ها، اردیبهشت در جای طبیعی خود قرار نگرفته بود و این وضع ادامه یافت تا در زمان ملکشاه سلجوقی در ۴۶۷ق/۱۰۷۵م که تقویم جلالی وضع شد، اردیبهشت نیز ماه دوم تعیین گردید. در دورهٔ ساسانیان روز سوم ماه اردیبهشت را که روز تقارن نام ماه و نام روز بود، جشن می‌گرفتند و آن را اردیبهشتگان می‌نامیدند (بیرونی، ۲۱۹). ماه اردیبهشت به عنوان زیباترین و خرم‌ترین ماه سال در شعر فارسی مکرر آمده است (نک: *لغت نامه*).

مآخذ: «بندهش»، *متنهای پهلوی*، تهران، بنیاد فرهنگ؛ بیرونی، *الآثار الباقیة*، به کوشش ادوارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*؛ نیز:

Bundahišn, TD_2, Bombay, 1908.

احمد تفضلی

اُردیبِهِشْت‌نامه، نک: سروش اصفهانی.

اَرْزاق، نک: رزق.

آرْزِروم، نام استانی در شمال شرق ترکیه که مرکز اداری آن نیز شهری به همین نام است. این منطقه بخشی از ارمنستان بزرگ بود و ارمنیان آن را کارین می‌نامیدند که در برخی مآخذ این نام به صورت کرنه[5] و کارنوی[6] نیز آمده است (خورنی، 201؛ یاقوت، *بلدان*، ۲۰۶/۱؛ *پاولی*، LIX/1924؛ IA,IV/341). در زبان ارمنی این نام به صورت کارنوی کالاک بوده که به شکل قلق یا قلغق[7] نیز نوشته شده است (همانجا؛ یوزباشیان، 145، حاشیهٔ 18؛ برای نام دیگر آن، نک: بیوار، 59). به گفتهٔ یوزباشیان، کارنوی کالاک همان است که بعدها در متون عربی آن را قالیقلا نوشته‌اند (همانجا)، ولی لسترنج معتقد است اصل نام قالیقلا که جغرافی نویسان عرب بارها از آن نام برده‌اند، به درستی مشخص نیست (ص 117).

بلاذری (۱۹۷/۱)، دربارهٔ این نام می‌نویسد: چون ارمنیاقُس پادشاه رومیان درگذشت، همسرش قالی، به پادشاهی رسید و او شهری بنا کرد و آن را قالی قاله نامید که معنای آن احسان قالی است. پس قالی قاله در عربی قالیقلا گفته شد (نیز نک: ابوالفدا، ۲۷۹؛ یاقوت، همان، ۱۹/۴). در زبان یونانی این شهر را کالونی کالا[8] می‌نامیدند (*پاولی*، همانجا). شاید نام قالیقلا تصحیفی از نام یونانی آن بوده باشد. این شهر در روزگار تئودُسیوس دوم (صغیر)، امپراتور روم شرقی (حک ۴۰۱-۴۵۰م) به نام او، تئودسیوپولیس نامیده شد. موسیٰ خورنی ماجرای این تغییر نام را به شرح آورده، و نوشته است که آناتولیوس، سردار رومی به فرمان امپراتور به کشور ما آمد و ایالت کارین را برای بنای شهر برگزید. او در دامنهٔ کوهی خوش منظره با چشمه‌سارها، شهری با دیوارهای استوار، برجهای بسیار بلند و خندق عمیق دور حصار پدید آورد و نخستین برج را به پاس احترام امپراتور، برج تئودسیوس و شهر را تئودسیوپولیس نامید (ص 202-201؛ *پاولی*، همانجا). پروکوپیوس می‌نویسد که در این محل از دیر باز قصبه‌ای وجود داشت که امپراتور روم آن را وسعت بخشید و به صورت شهر درآورد و آن را به نام خود خواند (I/81,83). فائوستوس بوزند مورخ سدهٔ ۵م از این شهر تنها با نام کارین یاد کرده، و از تئودسیوپولیس نامی نبرده است (ص 196, 83). گانزاکتسی مورخ ارمنی سدهٔ ۱۳م در کتاب «تاریخ ارمنستان» اشاره دارد که این شهر در کارین بنا شد و اکنون باز همین نام را دارد (ص 58). معلوم می‌شود که پس از فتوح مسلمانان، ارمنیان بار دیگر شهر را به همان نام کهن نامیده‌اند. از مطالب او می‌توان دریافت که کارین محلی مسکونی بوده، و در عهد تئودسیوس دوم به شهر بدل شده است.

در سده‌های نخستین اسلامی این شهر قالیقلا نامیده می‌شد (نک: ابن خردادبه، ۱۲۲؛ قدامه، ۴۶، ۷۴؛ اصطخری، ۱۱۱)، ولی با گذشت زمان در متون جغرافیایی دربارهٔ هم نامی قالیقلا با ارزن الروم مطالبی آمده است. ابن خلکان در شرح حال ابوعلی اسماعیل بن قاسم قالی لغوی، به نقل از کتاب *تاریخ السلجوقیة* عمادالدین کاتب اصفهانی نوشته است

1. *Türk...* 2. arta vahišta 3. ṛta vahišta 4. Aša Vahišta 5. Karana 6. Karnoi 7. Kal(gh)ak 8. Qaloniqala

که قالیقلا همان ارزن الروم است (۲۲۶/۱، ۲۲۷؛ ابوالفدا، همانجا). یاقوت ارزن و ارزن الروم را یکی دانسته است (*المشترک*، ۱۹). لسترنج ضمن اشاره به نوشتهٔ یاقوت، یادآور شده است که نباید ارزن را با ارزن الروم یکی دانست (ص 113-112، نقشهٔ شم 3). در طول و عرضهای جغرافیایی که جغرافی‌نگاران اسلامی ارائه کرده‌اند، تفاوتهایی میان ارزن الروم (قالیقلا) و ارزن موجود است. بیرونی طول قالیقلا را ۶۳° و ۲۰َ و عرض آن را ۳۸° و طول ارزن را ۶۶° و عرض آن را ۳۴° و ۱۵َ نوشته است (۵۶۶/۲).

در ۴۴۱ق/۱۰۴۹م هنگامی که سلجوقیان شهر ارزن را ویران کردند، گروه بسیاری از مردم این شهر به کارین روی آوردند و این شهر را به یاد شهر خود ارزن نامیدند و برای آنکه با نام ارزن خلط نشود، عنوان روم را بر آن افزودند. از آن تاریخ شهر به نام جدید خود ارزن‌الروم نامیده‌شد (بستانی، ۱۳۹/۳؛ «دائرةالمعارف‌ترک[1]»، IA, IV/341-342;XV/363؛ نیز نک: هـ د، ارزن). اصطخری قالیقلا را جدا از ارزن و در نزدیکی آن ذکر کرده است (همانجا). در سکه‌هایی که از عهد سلجوقیان برجای مانده، نام این شهر به صورتهای ارزن الروم، ارزن روم، ارزنة الروم و ارز روم آمده است. بعدها نام مذکور به صورت «ارض روم» نیز نوشته شد (IA, IV/342؛ میرخواند، ۵۷۹/۵، ۱۵۳/۶، ۱۵۴). نظر دیگری نیز وجود دارد مبنی بر اینکه چون شهر به سبب داشتن دیوارهای استوار، نزد رومیان «حصار رومیان[2]» نامیده می‌شد، از این رو کلمهٔ روم به انتهای ارزن افزوده شده است (IA، نیز بستانی، همانجاها). حفیدی «ارض‌روم» را به معنای بلندترین منطقهٔ روم نوشته که احمد رفعت افندی آن را خطا دانسته است (۱۲۹/۱).

استان ارز روم در ۴۰° و ۱۵َ تا ۴۲° و ۳۵َ طول شرقی و ۳۹° و ۱۰َ تا ۴۰° و ۵۷َ عرض شمالی واقع شده، و مساحت آن ۲۵'۰۶۶ کم۲ است (YA,IV/2678). ارز روم که در سده‌های نخستین اسلامی با نام قالیقلا شناخته شده بود، سرزمینی از ارمینیهٔ چهارم و بخشی از ارمنستان بزرگ یا ارمنستان‌داخلی بوده است (ابن‌خردادبه، همانجا؛ عبدالمؤمن، ۱۰۵۹/۳؛ ابن حوقل، ۳۴۳/۲). این ناحیه در غرب منطقهٔ کوهستانی ارمنستان و انتهای رشته کوههای مین گول داغ و کوه قندیل و کوههای پونتوس شرقی واقع شده است (BSE², XLIX/151-152؛ «دائرة المعارف جدید[3]»، III/839). ۷۱/۴ درصد از نواحی ارزروم در ارتفاعی میان ۱'۵۰۰ تا ۲'۵۰۰ متر قرار دارد (همانجا). در مرکز آنجا، دردشتی که ارتفاع آن حدود ۱'۵۰۰ ـ ۱'۶۰۰ متر است، فرورفتگیهای ارزروم و پاسین‌لر واقع است (BSE², XLIX/152). تابستانهای ارزروم کوتاه و زمستانهای آن طولانی و بسیار سرد است. سرمای زمستان آن بیش از ۶ ماه ادامه دارد. میانگین دمای ارزروم را ۶° سانتی‌گراد برآورد کرده‌اند که در زمستان به طور متوسط ۸/۳° ـ و در تابستان (ماه اوت) ۱۹/۶° سانتی‌گراد است. بالاترین دما در مرکز استان به ۳۴° سانتی‌گراد («دائرة المعارف جدید»، III/840)، و برودت‌گاه به ۳۰° ـ می‌رسد (IA, IV/341). میزان متوسط بارندگی در ارزروم ۵۴۸ میلی‌متر است (همانجا). در نواحی کوهستانی حداکثر بارندگی در بهار به یک متر می‌رسد (BSE²، همانجا).

بزرگ‌ترین رودهای ارزروم، چوروخ، قراسو و ارس است (همانجا). سرچشمهٔ رودهای فرات، ارس و کُر را ارزروم نوشته‌اند. ابن خردادبه می‌نویسد: سرچشمه و محل خروج آب رود فرات از قالیقلاست که از سرزمین روم می‌گذرد و تا حدود بغداد و مداین (تیسفون) ادامه دارد (ص ۱۷۴). ابوالفدا نیز آغاز رود فرات را از شمال ارزن الروم نوشته است (ص ۵۱). حمدالله مستوفی می‌نویسد: آب ارس (ص ۲۱۲) و آب کُر ارّان (ص ۲۱۸) از کوههای‌قالیقلا برمی‌خیزد. در شمال ارزروم جنگلهای‌وسیع کاج وجود دارد (BSE²، همانجا). استان ارزروم دارای معادن غنی از جمله زغال سنگ و سنگ نمک است (همانجا؛ «دائرةالمعارف‌جدید»، همانجا). مارکوپولو ضمن شرحی دربارهٔ ارزروم از معادن بسیار غنی نقره در این سرزمین یادکرده است (ص ۳۳).

طبق سرشماری عمومی ۱۹۹۰م، جمعیت این استان ۸۴۸'۲۰۱ نفر بوده است که نسبت به سرشماری ۱۹۸۵م (۸۵۶'۱۷۵ نفر) حدود ۱/۸۷ درصد کاهش نشان می‌دهد («آمار...[4]»، 28-27). در ۱۹۸۰م از جمعیت‌این استان ۶۵٪ در روستاها و ۳۵٪ در شهرها سکنیٰ داشته‌اند («دائرةالمعارف‌جدید»، همانجا). کشاورزی‌عمده‌ترین‌بخش‌اقتصادی مردم آنجاست. در ۱۹۸۰م اراضی مزروعی این استان ۱۷۵'۸۸۰ هکتار بوده که ۸۵٪ آن زیر کشت غله قرار داشته است. محصول گندم این استان در آن سال ۵۶'۸۲۱ تن، جو ۲۷'۴۳۲ تن، چاودار ۱۴'۴۸۰ تن و لوبیا ۱'۶۸۱ تن بوده است. در این سرزمین ذرت، سیب زمینی و انواع میوه نیز تولید می‌شود (همان، نیز BSE²، همانجاها).

دامداری یکی از بخشهای اقتصادی عمدهٔ ارزروم است. ۴/۶ درصد دامهای ترکیه در ارزروم پرورش می‌یابند. نیز ۵ درصد از اسبان ترکیه در همانجا پرورش داده می‌شود که شمار آنها ۳۷'۳۰۰ رأس تخمین زده شده است. همه ساله حدود ۲۰۰ هزار رأس دام از ارزروم به خارج صادر می‌شود (همانجاها). در ارزروم کارخانه‌ها و تأسیسات صنعتی همچون تولید پارچه و کفش، تأسیسات تهیهٔ گوشت، کارخانه‌های قند، موادغذایی، لبنی و جز آنها موجود است (BSE²، همانجا؛ «دائرةالمعارف جدید»، III/841).

شهرهای این استان اینهاست: اشکاله، چات، هینیس، هوراسان، ایسپیر، قارایازی، نارمان، اولتو، پاسین‌لر، شنکایا، تکمان، تورتوم و اولور (YA,IV/2750).

شهر ارزروم مرکز اداری استان ارزروم است. در ۱۹۵۵م جمعیت شهر ۶۹'۴۰۰ نفر بوده که در ۱۹۸۰م به ۱۹۰'۲۴۱ نفر و در ۱۹۸۵م به

1. *Türk...* 2. Arx Romanorum 3. *Yeni Türk...* 4. *Census...*

۲۵۲٬۶۴۸ نفر افزایش یافته است (همانجا؛ BSE[2], XLIX/152؛ «سالنامه...[1]»، 756). در ۱۹۹۰م جمعیت این شهر ۲۴۲٬۳۹۱ نفر بوده است که با حومهٔ آن به ۲۷۰ هزار نفر می‌رسیده است. برابر همین آمار افزایش جمعیت ۵/۹۹ درصد بوده است («آمار»، 27).

شهر ارزروم از دیدگاه بازرگانی و سوق‌الجیشی دارای اهمیت خاصی است. چنین به نظر می‌رسد که در عهد باستان و سده‌های اسلامی نیز از اهمیت نظامی و بازرگانی برخوردار بوده است. مؤلف *حدود العالم* ضمن اشاره به موقعیت نظامی و بازرگانی ارزروم (قالی قلا) می‌نویسد: «شهری است واندروی حصاری است محکم و دایم اندروی غازیانند به نوبت از هر جایی واندروی بازرگانان بسیارند» (ص ۱۶۰). شهر چندان بزرگ نبوده است، ولی جغرافی‌نگاران اسلامی همواره از آبادانی آن یاد کرده‌اند. اصطخری قالیقلا را شهری کوچک و آباد همانند ملازگرد، بدلیس، ارزن و میافارقین نوشته است (ص ۱۱۱). ابن حوقل نیز قالیقلا را شهری همانند شهرهای برکری، خلاط، ملازگرد، بدلیس و میافارقین می‌داند که میان آنها فرقی نیست و وسعت آنها به هم نزدیک است (۳۴۴/۲). زکریای قزوینی آن را شهری مشهور نزدیک خلاط نوشته که میان این دو شهر ناحیه‌ای به نام یاسی چمن وجود دارد. وی سرچشمهٔ فرات را در ارزروم می‌داند (ص ۴۹۴). حمدالله مستوفی ولایت را با نام قالیقلا و شهر را با نام ارزن‌الروم آورده است (ص ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۲۰۹، ۲۱۲). این شهر یکی از مراکز تقاطع راههایی است که به ایران، قفقاز، آسیای مرکزی و شبه قارهٔ هند منتهی می‌شوند (IA, IV/340). ارزروم مرکز تقاطع راه‌آهن و جادهٔ بزرگی است که از آنکارا تا لنیناکان در جمهوری ارمنستان کشیده شده است (BSE[2]، همانجا). راه تفلیس ـ قارص و راه تبریز ـ بایزید که از شمال ایران می‌گذرد و راه سیواس ـ دیاربکر که به عراق، سوریه و خلیج بصره منتهی می‌شود و راهی که تا دریای مدیترانه امتداد دارد، همه از ارزروم می‌گذرند (IA,IV/341). ارزروم دارای کارخانهٔ قند است. نزدیک شهر در محلی به‌نام کورکوتل معدن زغال کک (لیگنیت) با ذخیره‌ای قابل ملاحظه وجود دارد. شهر ارزروم در گذشته بر سر راه کاروان رو طرابوزان ـ تبریز قرار داشت و دارای اهمیت ترانزیتی و سوق الجیشی بود و بارها صحنهٔ عملیات جنگی شد (BSE[2]، همانجا).

تاریخ: نخستین آگاهی ما دربارهٔ منطقهٔ ارزروم مربوط به لشکرکشی مارک آنتونی به آسیای صغیر و قفقاز است. وی در بهار ۳۶ق م با سپاهان خود در امتداد شمال فرات به سوی کارین (ارزروم) پیش رفت. در این ماجرا آرتاوازد شاه ارمنستان با نیرویی به رومیان پیوست (*پلوتارک*...، IX/221؛ پیگولوسکایا، *شهرهای*...، ۸۸؛ باوزانی، ۵۵؛ بیوار، ۳(۱)/۱۵۹). تصور می‌رود سپاهیان رومی از نزدیکی شهر ارزروم کنونی به سوی شرق پیش رفته‌اند (همو، ۳(۱)/۱۸۲). در اوت ۵۰۲ کواد (قباد) اول، پادشاه ساسانی به ارمنستان لشکر کشید. نخستین ضربهٔ سپاه ایران به شهر تئودسیوپولیس (ارزروم) وارد آمد. شهر بدون مقاومت قابل توجهی تسلیم شد. کواد شهر را ویران کرد و ساکنان آن را به ایران کوچ داد و خود با سپاه رهسپار «آمد» (دیار بکر کنونی) شد (فرای، ۳(۱)/۲۴۹؛ اوسپنسکی، I/353). این شهر که در نزدیکی ارزروم کنونی قرار داشت، یکی از شهرهای مستحکم امپراتوری بیزانس به شمار می‌رفت (همو، I/482). در ۵۰۳م هنگام حملهٔ کواد به شهر آمد، استراتگوس اوگنیوس سردار رومی، هنگامی که احساس کرد نمی‌تواند در پیکار با ایرانیان، پیروز شود، کوشید تا تئودسیوپولیس را از تصرف پادگان ایرانی شهر خارج کند. از این رو با همهٔ نیرو و توان خویش متوجه مقابله با سپاه ایرانی مقیم آنجا شد. وی همه چیز را نابود کرد و سرانجام شهر را به تصرف آورد (پیگولوسکایا، *اعراب*...، ۱۶۷). در ۵۰۲م لشکرکشی کواد به تئودسیوپولیس و شهر آمد، رومیان را واداشت تا با اعراب غتانی پیمان صلحی منعقد کنند (همان، ۴۱۷-۴۱۸). در ۵۴۱م در عهد خسرو انوشیروان، پس از گشوده شدن انطاکیه از سوی سپاه ایران، حارث غتانی متحد بلیزاریوس فرمانده سپاه روم از بیم آنکه غنایم به دست آمده به چنگ رومیان نیفتد، راه دیگری را در پیش گرفت و از کرانهٔ فرات به سوی شمال تا تئودسیوپولیس رفت. هدف وی خودداری از الحاق به نیروهای بلیزاریوس بود (پروکوپیوس، I/425؛ پیگولوسکایا، همان، ۴۳۷-۴۳۸). در دوران امپراتوری بیزانس، حوالی تئودسیوپولیس دژها و استحکامات نظامی کوچک مهم سوق الجیشی و دفاعی وجود داشت (همان، ۴۹۷). تئودسیوپولیس (کارین) مرکز نظامی و اداری بخشی از ارمنستان بود که به تابعیت بیزانس درآمد و پایگاه مهم امپراتوری روم شرقی برای ادارهٔ منطقهٔ قفقاز بود (یوزباشیان، 145، حاشیهٔ 18). یعقوبی در مورد شهر قالیقلا (ارزروم) می‌نویسد: انوشیروان شهر قالیقلا و شهرهای دیگری را ساخت و مردمی از پارس را در آنجا جای داد (۱۷۸/۱). موریکیوس امپراتور بیزانس در ۱۴ اوت ۵۸۳ فیلیپیک را مأمور جنگ با ایران کرد (پیگولوسکایا، 70). او نیروهای خود را دو بخش کرد، خود با بخشی از سپاه راه سیسوران را در پیش گرفت، بخش دیگر عازم تئودسیوپولیس شد و تا نهر خابور پیش رفت (همو، 73). در آوریل ۶۲۳ هراکلیوس قصد لشکرکشی به عمق سرزمینهای زیر فرمان دولت ساسانی کرد. وی با گذر از شمال ارمنستان از طریق تئودسیوپولیس (ارزروم) راه دریاچهٔ ارومیه را پیش گرفت. شهر گنزک را به تصرف آورد و آتشکدهٔ بزرگ آنجا را به تلافی خرابی اورشلیم، ویران کرد. در این زمان شهروراز (شهر براز) با نیروی خود در صدد مقابله با وی برآمد و هراکلیوس ناگزیر از رود ارس گذشت و تا شهر پرتو (بردعه) عقب نشست (بولشاکوف، 138-137). مؤلف ناشناخته‌ای با نام مستعار شاپوه باگراتونی[2] نوشت: هنگامی که هراکلیوس، تئودسیوپولیس (کارین) را به تصرف آورد، آن را سراسر ویرانه یافت و نسبت به تجدید بنای آن ابراز تمایل کرد (ص 52) و فرمان داد تا دیوارهای قلعهٔ شهر که توسط سپاهیان شهر وراز سردار ایرانی

1. *Britannica Book*.. 2. Psevdo Shapukh Bagratuni

ویران شده بود، بار دیگر برپا شود (همو، 58). هراکلیوس پس از به‌دست آوردن صلیب مسیح به کارین (ارزروم) آمد و آنجا را به فرزندان خود کنت تانتین و تئودسیوس سپرد.

ارزروم (قالیقلا) در عهد عثمان به دست مسلمانان افتاد: عثمان در نامه‌ای به معاویه فرمان داد که پیکار با رومیان را آغاز کند. معاویه حبیب بن مسلمهٔ فهری را به فرماندهی منصوب، و او را مأمور فتح ارمنستان کرد. حبیب چون به قالیقلا رسید، شهر را به محاصره گرفت. مردم به شرط جلای وطن یا پرداخت جزیه از او امان خواستند. وی پذیرفت و گروه کثیری از مردم مهاجرت کردند. حبیب بن مسلمه چند ماه در قالیقلا ماند. بعد از آن موریان بطریق ارمنیاقس (بطریق ملطیه، سیواس و قونیه) عازم جنگ با مسلمانان شد. حبیب به معاویه خبر داد و او نیز به عثمان نامه نوشت. عثمان به سعید بن عاص فرمان داد که به یاری حبیب بشتابد. سعید نیز سلمان بن ربیعهٔ باهلی را فرستاد. آنان به سپاه موریان شبیخون زدند. چون رومیان منهزم شدند، حبیب بن مسلمه به‌قالیقلا بازگشت (طبری، ۲۴۸/۴؛ بلاذری، ۱۹۷/۱؛ ابن‌اثیر، ۸۳/۳ ـ ۸۴؛ ابن خلدون، ۵۵۸/۱). پس از آن ارزروم چندبار میان طرفین دست بـه دست شـد. در ۷۹ق/۶۹۸م رومیان بـر انطاکیه غلبـه یافتند (همـو، ۸۹/۳). عبدالملک بن مروان فرزند خود عبیدالله را در ۸۱ق/۷۰۰م با لشکری برای فتح مجدد ارزروم فرستاد (ابن اثیر، ۴۵۷/۴). پس از او محمد بن مروان در سال بعد به ارمنستان لشکر کشید. مردم قالیقلا خواستار صلح شدند. محمد بن مروان پذیرفت و ابوشیخ بن عبدالله را فرمانروای آن سرزمین کرد، ولی مردم قالیقلا او را کشتند. محمد بن مروان در ۸۵ق/۷۰۴م بار دیگر به جنگ مردم آن دیار رفت و تابستان و زمستان را در آنجا درنگ کرد (ابن خلدون، همانجا). در ۱۳۳ق/۷۵۱م پادشاه روم شهر ملطیه و قالیقلا را متصرف شد (همو، ۲۲۳/۳). پس از درگذشت لئون سوم امپراتور بیزانس در ۷۴۱م، فرزندش کنستانتین پنجم در همین سال به سلطنت رسید که تا ۷۷۵م ادامه یافت. هنگامی که سپاه عرب کنار رود هالیس (قزل ایرماق کنونی) اردو زده بودند، کنستانتین فرمان داد تا لشکریانش به مسلمانان حمله برند و آنان را به رود افکنند. عربها که سپاه امپراتور را دیدند، چنین پنداشتند که شمار آنان بسیار است، لذا از آنجا دور شدند. او شهر کارین را به‌تصرف آورد (گانزاکتسی، 73؛ BSE³, XIII/45). چنین به‌نظر می‌رسد که وی در سالهای ۷۴۶ و ۷۵۲م دوبار با عربها پیکار کرد (همانجا). در ۱۶۱ق/۷۷۸م یزید بن اسید سلمی به قالیقلا لشکر کشید، ۳ دژ را گشود و اسیران و غنایم بسیار به چنگ آورد (ابن خلدون، ۲۶۷/۳ـ۲۶۸). طبری تاریخ این لشکرکشی را ۱۶۲ق/۷۷۹م نوشته است (۱۴۳/۸). در روزگار فرمانروایی نیکفور اول[1] پادشاه بیزانس (۸۰۲ ـ۸۱۱م)، رومیان به کارین حمله بردند و آنجا را تصرف کردند (گانزاکتسی، 76؛ BSE³, XVII/614-615). گاه عربها و گاه رومیان بر این شهر مسلط می‌شدند. سرانجام شهر و منطقهٔ مزبور از دست عربها خارج شد و در تصرف بیزانسیها قرار گرفت.

در ۲۲۵ق/۸۴۰م قالیقلا دچار زلزله‌ای مهیب شد که ویرانی بسیار به بار آورد (IA, IV/347). در سالهای ۹۲۲ـ۹۲۳م در عهد کنستانتین هفتم پورفیروگنیتوس[2] امپراتور بیزانس، رومیان، تئودسیوپولیس را در محاصره گرفتند و احتمالاً شهر ۷ ماه در محاصره بود (همانجا).

در ۳۶۷ق/۹۷۸م ابوتغلب که از عضدالدولهٔ دیلمی روی برتافته بود، به ارزروم رفت، ولی سپس از عضدالدوله شکست یافت (ابن خلدون، ۵۳۵/۳).

در نیمهٔ اول سدهٔ ۵ق/۱۱م ارزروم مورد تاخت و تاز غزان قرار گرفت. اینان در ۴۳۳ق/۱۰۴۲م آهنگ دیار بکر و موصل کردند (همو، ۳۳۳/۴) و در ۴۳۵ به دیار بکر و ارزن‌الروم رفتند و همه جا غارت و کشتار کردند (همانجا). منابع ارمنی زمان آن را در ۱۰۴۹م و منابع اسلامی ۴۴۰ق/۱۰۴۸م نوشته‌اند. ابراهیم ینال و قتلمش ارزروم را به تصرف آوردند. غزان غارت و کشتار فراوان کردند و جمع کثیری را به اسارت گرفتند که لپاریت شاهزادهٔ گرجی که ابن اثیر او را قاریط ملک ابخاز نوشته، از زمرهٔ اسیران بود. غزان شهر را به آتش کشیدند و سوختند. شهر پس از حریق و ویرانی به قراارزن (ارزن سیاه) شهرت یافت (ابن اثیر، ۵۴۶/۹؛ IA, IV/348؛ بازورث، ۴۹/۵ـ۵۰).

این ارزن را نباید با ارزن دیگری که کنار رود ارزن سو (غرزن سوی کنونی) از ریزابه‌های دجله واقع شده بود، یکی دانست (*دایرة المعارف فارسی*، ۹۳/۱؛ سامی، ۸۲۹/۲ـ۸۳۰). آن گروه از مردمی که زنده مانده بودند، به تئودسیوپولیس که در نزدیکی آنجا بود، رفتند. از این زمان این شهر ارزن روم یا ارزروم نام گرفت که تا امروز نیز همین نام را دارد (IA، همانجا). در ۴۴۶ق/۱۰۵۴م طغرل بیک سلجوقی بلاد روم را یکی پس از دیگری تصرف کرد تا به ارزروم رسید. سپس از آنجا به آذربایجان بازگشت و بعد به ری رفت (ابن خلدون، ۵۶۵/۳). از ۴۷۳ق/۱۰۸۰م ارزروم مرکـز امیران خانـدان سلتق (سلدق) شـد (IA,IV/349؛ رشیدالدین، ۲۸۴/۱). در ۵۴۹ق/۱۱۵۴م گرجیان، عزالدین سلتق صاحب ارزروم را مغلـوب و اسیر کـردند (بـازورث، ۱۷۷/۵). در ۱۲۰۱م رکن‌الدین سلیمان از سلاجقهٔ روم فرمانروایی خاندان سلتق را پایان بخشید و ارزروم را از گرجیان بازپس گرفت و به برادرش مغیث الدین طغرل سپرد. وی مدتی با عنوان ملک بر این خطه فرمان راند و سرانجام در ۶۲۲ق/۱۲۲۵م درگذشت (آق‌سرایی، ۳۱؛ IA، همانجا؛ قس: غفاری، ۱۱۴). جلال الدین خوارزمشاه کوشید تا جبههٔ متحدی از ایوبیان و سلجوقیان روم بر ضد مغولان پدید آورد. وی برای مقابله با مغولان، از حکمرانان سلجوقی و ایوبی و خلیفهٔ عباسی یاری طلبید، ولی آنان که از بلند پروازی جلال الدین در هراس بودند، به خواستهای او توجهی نکردند. با مرگ جلال الدین خوارزمشاه در ۶۲۸ق/۱۲۳۱م دیگر هیچ مانعی برابر هجوم مغولان باقی نماند (اوزون چارشیلی، I/6). لشکریان مغول در ۶۴۰ق/۱۲۴۲م به فرماندهی بایجونویان ارزروم را محاصره

---

1. Nicephorus 2. Porphyrogenitus

کردند و بر اثر خیانت سرنگهبان شب، وارد دژ شدند. همهٔ مردان و کودکان را قتل عام کردند و زنان را به اسیری گرفتند و شهر را به ویرانی کشانیدند (همو، I/10).

چنین به نظر می‌رسد که ارزروم در سده‌های ۶ و ۷ق/۱۲ و ۱۳م شهری آباد بوده است (IA، همانجا). یاقوت می‌نویسد که در زمان او این شهر بزرگ‌تر از گذشته بوده است. وی از وسعت این منطقه یاد کرده است (*بلدان*، ۲۰۶/۱). در سدهٔ ۸ق/۱۴م به نوشتهٔ حمدالله مستوفی، حقوق دیوانی آنجا ۲۲ هزار دینار بود (ص ۹۵).

در عهد ایلخانان ارزروم بار دیگر از اهمیتی نسبی برخوردار شد. در ۷۴۱ق/۱۳۴۰م شیخ حسن چوپانی مشهور به حسن کوچک، ارزروم را به تصرف درآورد و از مردم آن شهر باجی سنگین گرفت (اشپولر، ۱۳۹، ۱۴۰؛ خواندمیر، ۲۳۱/۳؛ IA, IV/350). ارزروم تا ۷۵۹ق/۱۳۵۸م در تصرف چوپانیان بود. در این سال سلطان اویس جلایری سرزمینهای زیر فرمان چوپانیان را تصرف کرد. در ۷۶۱ق/۱۳۶۰م محمد بن ارتنا ادارهٔ امور ارز روم را در دست گرفت (همانجا). متعاقب آن در ۷۸۷ق/۱۳۸۵م ارز روم و نواحی اطراف آن به تصرف قرا محمد از ترکمانان قراقویونلو درآمد (همان، IV/351). تیمور در ۷۸۹ق/۱۳۸۷م با قرامحمد به جنگ پرداخت و ظرف یک روز قلعهٔ آن شهر را گرفت (شرف‌الدین، ۳۹۰؛ سومر، ۶۳-۶۴؛ ستوده، ۲۲۴/۱). در سالهای ۸۵۸ و ۸۶۰ق اوزون حسن آق قویونلو به دیار بکر، ارزروم و حوالی آن حمله برد. وی پس از آن در ۸۶۲ و سپس در ۸۷۰ق سفر جنگی دیگری را به گرجستان آغاز کرد که به آزادی مسلمانان و تسخیر ارزروم انجامید. اوزون حسن پس از کشته شدن جهانشاه در ۸۷۲ق/۱۴۶۸م، ارزروم را همراه با دیگر سرزمینهای قراقویونلوها به تصرف درآورد (هینتس، ۱۸۱؛ IA,IV/351-352).

شاه اسماعیل صفوی در ۹۰۴ق به ارزروم رفت و از آنجا عازم ارزنجان شد. وی در ۹۰۸ق بار دوم به ارزروم لشکر کشید و آنجا را گرفت (همان، IV/352). پس از جنگ چالدران در ۹۲۰ق، سلطان سلیم ارزروم و بایبورد را به سرزمین عثمانی ملحق ساخت (همانجا؛ هامر پورگشتال، ۸۴۸/۲، ۸۴۹). در ۹۴۱ق محمدخان فرزند شاهرخ بیک که از صفویان روی برتافته، و به خدمت عثمانیان درآمده بود، بیگلربیگ ارزروم شد (اوزون چارشیلی، II/351).

در نیمهٔ سدهٔ ۱۰ق/۱۶م سازمان کشوری عثمانی صورتی استوار یافت و ایالتهای جدیدی شکل گرفتند که ارزروم از آن جمله بود (همو، II/579). سلطان سلیمان قانونی اجازه داد که ارزروم همانند حلب و دیار بکر یکی از مراکز ضرب سکه باشد (همو، II/691، حاشیهٔ 2). این نکته مؤید اهمیت اقتصادی و بازرگانی ارزروم بوده است. در ۹۵۹ق لشکریان شاه طهماسب اول صفوی روانهٔ ارزروم شدند و پس از جنگ با اسکندر پاشا، نیروهای عثمانی را مغلوب کردند (IA، همانجا؛ شاه طهماسب، ۶۴؛ روملو، ۴۶۵-۴۷۲). سرانجام با آمادگی سلطان سلیمان قانونی جنگ ۲۰ سالهٔ دو دولت بی‌آنکه پیمان صلح منعقد گردد، در ۹۶۲ق/۱۵۵۵م پایان پذیرفت. این صلح در تاریخ به نام صلح آماسیه مشهور است (هوشنگ‌مهدوی، ۳۱-۳۳؛ اوزون‌چارشیلی، III(1)/55). در ۹۸۵ق/۱۵۷۷م پاشای ارزروم سرداری معتبر به نام میرزا علی‌بیک را به مقابلهٔ سپاه ایران گسیل داشت که به شکست وی انجامید و میرزا علی‌بیک ناگزیر به قلعهٔ ارزروم پناه برد (روملو، ۶۵۷ - ۶۵۸). دولت عثمانی به سبب عدم توفیق، لالا مصطفی پاشا را از سپهسالاری عزل، و سنان پاشا را در ۹۸۸ق/۱۵۸۰م به جای وی در ارزروم منصوب کرد (اوزون چارشیلی، III(1)/61). در ۱۰۱۳ق/۱۶۰۴م سنان پاشا (چغال اوغلی) که وزیر اعظم و سردار سپاه ارزروم و چند ناحیهٔ دیگر بود، سرانجام به ارزروم و از آنجا به قلعهٔ قارص رفت تا در فرصت مناسب به آذربایجان حمله برد. شاه عباس چنین مصلحت دید که از پیش دشمن عقب نشینی کند تا از ارس بگذرد و از مراکز نظامی عثمانی دور افتد و آنگاه به مقابله پردازد (فلسفی، ۳۶/۵-۳۷)، ولی تصمیم به پیشدستی گرفت. سردار ترک طی دو نبرد، شکست خورد و سرانجام از راه دریاچهٔ وان عقب نشست و به سوی ارزروم رفت و پس از چندی در این شهر دست به خودکشی زد (همو، ۴۱/۵-۴۲، ۴۸). صفر پاشا بیگلربیگ ارزروم نیز در پیکار با سپاه ایران شکست خورد و تا دیار بکر عقب نشست و در ۱۰۱۴ق/۱۶۰۵م در آنجا درگذشت (اوزون چارشیلی، III(1)/66). در ۱۰۱۸ق/۱۶۰۹م مراد پاشا وزیر اعظم عثمانی به بهانهٔ تاخت و تاز سپاهیان قزلباش بر ارزروم با سپاهی بزرگ در صدد حمله به ایران برآمد. شاه عباس پس از آگاهی از قصد مراد پاشا به امیرگونه خان بیگلربیگ چخورسعد (بخشی از ارمنستان) و محمدخان زیاد اوغلی قاجار بیگلربیگ قراباغ دستور داد تا با گروهی دیگر از سرداران ایران تا ارزروم پیش تازند.

سرداران ایران با سرعت به سوی قلعهٔ ارزروم تاختند و سپاه حسن‌پاشا بیگلربیگ آنجا را که به مقابلهٔ ایشان شتافته بود، درهم شکستند (فلسفی، ۶۳/۵). در ۱۰۲۷ق/۱۶۱۸م شاه عباس که از قصد حملهٔ دولت عثمانی خبر یافته بود، به منظور دفاع از آذربایجان فرمان داد که سپاه ایران به قلعه‌های ارزروم ووان که بر سر راه سپاه عثمانی واقع شده بود، حمله برند و ولایات اطراف قلعه را ویران کنند تا به سبب فقدان آذوقه عبور لشکریان عثمانی دشوار شود. قرچقای بیک که به سپهسالاری ایران منصوب شده بود، این مأموریت را به انجام رسانید (همو، ۷۸/۵). در ذیحجهٔ ۱۰۴۳ق/۱۶۳۴م سپاه ایران در عهد سلطنت شاه صفی (۱۰۳۸-۱۰۵۲ق) به ارزروم درآمد. در این ماجرا خبر قتل ابازه پاشا به وی رسید (محمد معصوم، ۱۸۶). در ۹ ذیحجهٔ ۱۰۴۴ق/۱۶ مهٔ ۱۶۳۵م بار دیگر سپاه ایران ارزروم را متصرف شد. در این ماجرا خلیل پاشا والی ارزروم به قتل رسید (همو، ۱۹۶). در ۱۱۵۷ق سپاه ایران به فرماندهی نصرالله میرزا فرزند نادرشاه افشار روانهٔ ارزروم شد تا با نیروی حسن پاشای شامی که با ۴۰ هزار سپاهی در صدد حمله به ایران بود، مقابله کند. در نبردهایی که روی داد، سپاه عثمانی شکست خورد و حسن پاشا اسیر شد و به زخم کارد خود را کشت. نیروهای

نصرالله میرزا ارزروم را مورد تاخت و تاز قرار دادند و با غنایم فراوان بازگشتند (مروی، ۳/۱۰۴۵-۱۰۴۶). در ۱۲۳۷ق/۱۸۲۱م حافظ علی پاشا، ابراهیم پاشا و چند پاشای دیگر که از جملهٔ سرداران ارزروم بودند، مأمور جنگ با ایران شدند و به محض ورود به ارزروم دژهایی را که از آنان منتزع شده بود، بازپس گرفتند (اعتمادالسلطنه، ۳/۱۵۴۹، ۱۵۵۱). در ۱۲۳۸ق/۱۸۲۱م میرزامحمدعلی مستوفی آشتیانی از جانب عباس میرزا نایب السلطنه به ارزروم رفت و مصالحه میان دو طرف توسط میرزا ابوالقاسم قائم مقام و نجیب افندی سفیر عثمانی و رئوف پاشا والی ارزروم به امضا رسید (همو، ۳/۱۵۵۶؛ آدمیت، ۶۶-۶۷).

در اواخر ربیع الثانی ۱۲۳۹/ژانویهٔ ۱۸۲۴ با اصلاحاتی که به عمل آمد، عهدنامهٔ میان دو دولت ایران و عثمانی در ۷ ماده در شهر ارزروم به امضا رسید (اعتمادالسلطنه، ۳/۱۵۵۹-۱۵۶۴؛ هوشنگ مهدوی، ۲۲۸-۲۳۰). در ۱۲۴۵ق روسها به فرماندهی ژنرال پاسکویچ، ارزروم را تصرف کردند (اعتمادالسلطنه، ۳/۱۶۰۱). در ۱۲۵۳ق میرزاتقی‌خان وزیر نظام (امیر کبیر) برای گفت‌وگو با نمایندگان دولت عثمانی به ارزروم رفت (همو، ۳/۱۶۴۳). در صفر ۱۲۵۹/مارس ۱۸۴۳ میرزا تقی‌خان در مقام وزارت با اختیار نامه‌ای که دارای عنوان «وکیل مختار» به مهر محمدشاه قاجار بود، در کنفرانس ۴ دولت ایران، عثمانی، بریتانیا و روسیه در ارزروم شرکت کرد. نخستین جلسهٔ رسمی کنفرانس در ۱۵ ربیع الثانی ۱۲۵۹ق/۱۵مهٔ ۱۸۴۳م منعقد شد (آدمیت، ۷۱، ۷۶). در جریان کنفرانس، میرزاتقی‌خان با انور افندی نمایندهٔ دولت عثمانی ۱۸ جلسه گفت‌وگو داشت که حدود ۳ سال به درازا کشید (اعتمادالسلطنه، ۳/۱۶۷۲-۱۶۷۳). در ۱۲۶۲ق گروهی از مردم ارزروم به خانهٔ میرزاتقی‌خان وزیرنظام که به منظور گفت‌وگو دربارهٔ کشتار کربلا و خرابی محمره در ارزروم به‌سر می‌برد، حمله کردند. ظاهراً سبب این اقدام عدم موفقیت در گفت‌وگوهای دوطرف بوده است (همو، ۳/۱۶۷۸). کنفرانس به حساب سالهای قمری ۴ سال و ۲ ماه و یک روز طول کشید و در آخرین جلسهٔ آن عهدنامهٔ ایران و عثمانی در ۱۶ جمادی الثانی ۱۲۶۳ق/۱ ژوئن ۱۸۴۷م به امضا رسید که مشتمل بر ۹ فقره (ماده) بوده است (همو، ۳/۱۶۷۹-۱۶۸۳؛ آدمیت، ۱۳۵-۱۳۸). طبق مادهٔ دوم این عهدنامه، جانب غربی ولایت زهاب به دولت عثمانی و جانب شرقی آن به ایران تعلق گرفت (همو، ۱۳۶). طی جنگهایی که در سالهای ۱۸۲۸ تا ۱۸۲۹م میان دو دولت روس و عثمانی روی داد، نیروهای روسیه ارزروم را متصرف شدند و تا طرابوزان پیش تاختند. این جنگ که در سراسر جبهه‌های اروپا و آسیا میان دولتهای روسیه و عثمانی جریان داشت، در ۱۴ سپتامبر ۱۸۲۹ به پیمان صلح ادرنه (آدریاپول) منتهی شد که طبق آن نیروهای روسیه سواحل متصرفی دریای سیاه و قفقاز را ترک گفتند و تا شمال بندر باتوم عقب نشستند (BSE³, I/238, XXII/421; IA, IV/356). در جنگ روس و عثمانی نیروهای ژنرال مورایوف در بهار ۱۸۵۵م قارص را محاصره کردند و ارزروم را مورد تهدید قرار دادند. ولی این شهر با معاهدهٔ صلح پاریس از اشغال مجدد رهایی یافت (IA، همانجا؛ BSE³, XIII/512). در جنگ سالهای ۱۸۷۷-۱۸۷۸م نیروهای روسیه، بایزید و اردهان را متصرف شدند، قارص را در محاصره گرفتند و در پی آن ارزروم را به تصرف آوردند (همان، XXII/423). در جریان جنگ جهانی اول از همان آغاز ارزروم هدف ارتش روسیه بود. روسها از ۱۰ ژانویهٔ ۱۹۱۶ به عملیات جنگی برضد دولت عثمانی دست زدند. ۱۴ ژانویه خطوط دفاعی ارتش عثمانی در پیکار ساری قمیش درهم شکست و نیروهای عثمانی با سرعت عقب نشستند (BSE², XLIX/152؛ IA، همانجا). در ۱۶ فوریه نیروهای روسیه ارزروم را به تصرف آوردند و ۸ هزار اسیر جنگی و مقداری مهمات به غنیمت گرفتند و در پی آن ۸۵ الیٰ ۹۰ کم به سوی غرب ارزروم پیش رفتند.

در پی آتش بس ۱۸ دسامبر ۱۹۱۷ نیروهای روسیه در ارزنجان جبهه را ترک گفتند. نیروهای عثمانی ابتدا به ارزنجان و سپس در ۱۲ مارس ۱۹۱۸ به ارزروم که روسها آن را ترک گفته بودند، بازگشتند. در ۳ مارس همان سال پیمان صلح برست لیتوفسک[1] امضا شد که به موجب آن خطوط مرزی روس و عثمانی در ۱۹۱۴م به گونهٔ رسمی پذیرفته‌شد و قارص و اردهان و باتوم به دولت عثمانی واگذار گردید (YA, IV/2713). در ۳ مارس ۱۹۱۹ اعضای سازمان ملی انقلابی با عنوان انجمن دفاع از حقوق آناتولی شرقی که توسط انجمن مزبور گرد هم آمده بودند، در ارزروم کار خود را آغاز کردند که تا ۱۷ اوت همان سال ادامه یافت. در ۱۶ اوت مصطفیٰ کمال به ریاست کنگره برگزیده شد. این کنگره نخستین متن اعلامیه‌ای را تنظیم کرد که بعدها به عنوان میثاق ملی شهرت یافت (BSE², XLIX/153؛ لوئیس، ۳۴۸).

ارزروم در طول تاریخ به سبب جنگها و درگیریها بارها دستخوش ویرانی شد. ابن بطوطه که در ۷۳۲ق/۱۳۳۲م به ارزروم رفته، آنجا را شهری بزرگ وصف کرده است که به سبب اختلاف میان دو طایفه از بزرگان شهر دچار ویرانی شده بود (۱/۳۰۵). اولیا چلبی، ارزروم را ایالتی وسیع نامیده، و از قلعهٔ حسن در آن سرزمین یاد کرده، و اوزون حسن آق قویونلو را بنیاد گذار آن نوشته است (۲/۲۰۵). وی ضمن شرح ایالت ارزروم آن را شامل ۱۲ سنجاق (ولایت) نوشته که عبارت بوده‌اند از قره حصار شرقی، کیغی، یاسین، اسپر، خنس، ملازگرد، تکمان، قوروجان، طورطوم، مجنگرد، مامرووان و ارزروم (ارضروم) (۲/۲۰۵-۲۰۶). اولیا چلبی ضمن شرح بناهای تاریخی ارزروم، از پاشاسرایی با ۱۱۰ حجره، کاخ محمد پاشا، کاخ تکه‌لی پاشا، سرای جعفر افندی، سرای ویژهٔ محکمهٔ شرع رسول(ص)، سرای کوچک اباره پاشا و دیگر سراهای شهر یاد کرده است (۲/۲۰۹، ۲۱۰). وی در شرح کویهای شهر ارزروم می‌نویسد که در ارزروم ۷۰ کوی ویژهٔ مسلمانان و ۷ کوی ارمنی نشین وجود دارد. او می‌افزاید که در شهر از قبطیان و یهودیان کسی نیست (همانجا). دربارهٔ مسجدهای ارزروم

1. Brest Litovsk

می‌نویسد که در شهر جمعاً ۷۷ محراب وجود دارد که همه قدیمی هستند. وی از اولوجامع به عنوان مسجد مهم ارزروم یاد کرده، و آن را از بناهای عصر آق‌قویونلوها نوشته است. به نوشتهٔ او طول و عرض مسجد ۲۰۰ قدم و محراب آن به شیوهٔ کهن است (همانجا) که در جنگها و درگیریها بیشتر نقاط مسجد منهدم شده است. سلطان مراد چهارم به مرمت بنای مسجد پرداخت. دیگر مسجدهای شهر: جامع لالامصطفیٰ پاشا، جامع جعفر افندی و جامع کورجی محمد پاشاست (همو، ۲/۲۱۱، ۲۱۲). شهر دارای مدارس، دارالحدیث و نیز مکتبهایی بوده که مشهورترین آنها مکتب لالاپاشا و جعفر افندی است. شناخته‌ترین گرمابهٔ شهر حمام جعفر افندی است. شهر در زمان اولیا چلبی دارای ۸۰۰ دکان بوده است. وی دربارهٔ ساکنان شهر می‌نویسد که مردم آنجا ترک، کرد، ترکمان و ارمنی هستند (همانجا). هنوز آثاری از روزگاران گذشته در ارزروم بر جای مانده است: مدرسهٔ یاقوتیه با گنبد که تاریخ بنای آن را ۱۳۰۸م نوشته‌اند («دائرة المعارف ترک»، XV/371, 372؛ «دائرة المعارف جدید»، III/841)، اوچ گنبدلر (سه‌گنبدان)، جفته مناره لر (دومناره) و برخی آثار دیگر («دائرة المعارف ترک»، XV/368).

از مشاهیر ارزروم می‌توان به ابوعلی اسماعیل بن قاسم بن عیذون مشهور به قالی‌لغوی (سمعانی، ۴/۴۳۵؛ ابن خلکان، ۱/۲۲۶؛ یاقوت، *بلدان*، ۴/۲۰) و رجب بن قراجا (ابن حجر، ۲/۲۳۶) اشاره کرد. ابن بطوطه در ذکر دانشمندان بیت المقدس از شیخ ابو عبدالرحیم عبدالرحمان بن مصطفیٰ از مردم ارزروم یاد کرده است که از شاگردان تاج الدین رفاعی بود. وی می‌نویسد که به صحبت او رسیدم و خرقهٔ تصوف از دست او پوشیدم (۱/۷۷-۷۸).

مآخذ: آدمیت، فریدون، *امیرکبیر و ایران*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ آق‌سرایی، محمود، *تاریخ سلاجقه*، به کوشش عثمان توران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ابن‌اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، محمد، *رحله*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الدرر الکامنة*، به‌کوشش محمد عبدالمعید خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خلدون، *تاریخ*، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنوودوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اشپولر، برتولد، *تاریخ مغول درایران*، ترجمهٔ محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۵۱ش؛ اصطخری، ابراهیم، *المسالک و الممالک*، به کوشش محمد جابر عبدالعال حسینی، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ اعتمادالسلطنه، محمد حسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ اولیا چلبی، محمد، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بازورث، کلیفورد ا.، «تاریخ سیاسی و دودمانی ایران»، *تاریخ ایران کمبریج*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بارزانی، الساندرو، *ایرانیان*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۹ش؛ بستانی، بطرس، *دائرة المعارف*، بیروت، دارالمعرفه؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بیرونی، ابوریحان، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ بیوار، ا. د. ه.، «تاریخ سیاسی ایران در دورهٔ اشکانیان»، *تاریخ ایران کمبریج*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ پیگولوسکایا، ن. و.، *اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران در سده‌های چهارم - ششم میلادی*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، *شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به‌کوشش دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش احمد آتش، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رفعت افندی، احمد، *لغات تاریخیه و جغرافیه*، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ روملو، حسن بیک، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ ستوده، حسینقلی، *تاریخ آل مظفر*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سومر، فاروق، *قراقویونلوها*، ترجمهٔ وهاب ولی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شاه طهماسب، *تذکره*، به کوشش عبدالشکور، برلن، ۱۳۴۳ق؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به‌کوشش عصام‌الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ عبدالمؤمن، صفی‌الدین، *مراصدالاطلاع*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۹۵۵م؛ غفاری قزوینی، قاضی احمد، *تاریخ جهان آرا*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ فرای، ر.ن.، «تاریخ سیاسی ایران در دورهٔ ساسانیان»، *تاریخ ایران کمبریج*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ قدامة بن جعفر، *الخراج*، به‌کوشش محمد مخزوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد و اخبار العباد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ لوئیس، برنارد، *ظهور ترکیهٔ نوین*، ترجمهٔ محسن علی سبحانی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ مارکوپولو، *سفرنامه*، ترجمهٔ منصور سجادی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ محمد معصوم، *خلاصة السیر*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مروی، محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، به‌کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ هوشنگ مهدوی، عبدالرضا، *تاریخ روابط خارجی ایران*، تهران، ۱۳۶۴ش؛ هینتس، والتر، *تشکیل دولت ملی در ایران*، ترجمهٔ کیکاوس جهانداری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ همو، *المشترک*، به کوشش ف. ووستنفلد، لایپزیگ، ۱۸۴۶م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ نیز:

Bivar, A.D.H., «The Political History of Iran under the Arsacids», *The Cambridge History of Iran*, London, 1983; Bolshakov, O.G., *Istoriya khalifata, Islam v Aravii, 570-633*, Moscow, 1989; *Britannica Book of the Year (1988)*; BSE[2]; BSE[3]; *Census of Population, 1990*, State Institute of Statistic, Ankara, 1991; Favstos Buzand, *Istoriya Armenii*, tr.M.A. Gevorgyan, Erevan, 1953; Gandzaketsi, K., *Istoriya Armenii*, tr. L. A. Khanlaryan, Moscow, 1976; IA; Khorenatsi, Movses, *Istoriya Armenii*, tr. Gagik Sarkisyan, Erevan, 1990; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; *Pauly;* Pigulevskaya, N.V., *Vizantiya i Iran*, Moscow/Leningrad, 1946; *Plutarch's Lives*, tr. B. Perrin, London, 1968; Procopius, *History of the Wars*, tr. H. B. Dewing, London, 1954; Psevdo Shapukh Bagratuni, *Istoriya Anonimnogo Povestvovatelya*, tr. M.O. Darbinyan - Melikyan, Erevan, 1971; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; Uspenskii, O.N., *Istoriya Vizantiiskogo Imperii*, St. Petersburg, 1916; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, vol. I, 1982, vols. II-III, 1983; YA; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985; Yuzbashyan, K.N., tr. and annotations to *Povestvovanie Vardapeta Aristakesa Iastivertsi*, Moscow, 1968.

عنایت‌الله رضا

اُرُزْگان، نام استانی درناحیهٔ مرکزی- جنوبی افغانستان. ارزگان در ۶۶° و ۱۴′ و ۷″ طول شرقی و ۳۳″ و ۳۴′ و ۵° عرض شمالی (*دائرة المعارف آریانا*) واقع شده است که با مساحت ۳۲٬۵۳۷ کم۲ حدود ۵۲۸ هزار نفر جمعیت دارد (*بریتانیکا*، ذیل افغانستان). مرکز این استان، ترینکوت است که بر طبق آمار تخمینی ۱۹۸۲م، ۳٬۵۳۴ نفر جمعیت داشته است («خاورمیانه...[1]»، 230). استان ارزگان که در اواسط مسیر رودخانه‌های هیرمند (هلمند) و ارغنداب قرار گرفته (کهزاد، ۲۶۵)، از شمال به استانهای بامیان و غور، از جنوب به زابل و قندهار، از شرق به غزنه (غزنی) و از غرب به غور و هیرمند محدود

1. *The Middle...*

است (دولت آبادی، ۱۰).

دربارهٔ سبب نام گذاری ارزگان باید ترکیب واژهٔ «اروز» و «روز» با پسوند مکانی «گان» و «غان» که در نام بسیاری از شهرها و جایها چون سمنگان، نمنگان، پمغان و لمغان (که اکنون پغمان و لغمان تلفظ می گردد) دیده می‌شود، مورد بررسی و مقایسه قرار گیرد.

محتمل است که ارزگان با نام طایفهٔ ارزگان (اروزگان) (تیمور خانوف، ۶۵) مربوط بوده باشد. حبیبی معتقد است که آورکان مذکور در *طبقات ناصری* (ص ۳۷۰) همین ارزگان است.

کشف کتیبه‌ها به خط یونانی از روزگار یفتلیان در ارزگان از پیشینهٔ تاریخی ناحیه خبر می‌دهد. در دوره‌های اسلامی، به ویژه در روزگار غزنویان و غوریان نیز این منطقه از اهمیت برخوردار بوده است (کهزاد، همانجا). در ۱۳۰۸ق/۱۸۹۱م این ناحیه شاهد جنگهای سپاهیان امیر عبدالرحمان پادشاه افغانستان با مرم و کشتار آنان بوده است (ریاضی، ۲۰۶- ۲۱۵). ارزگان پیش از آنکه به صورت استان (ولایت) درآید، شهرستان (حکومت کلان)، و از لحاظ تشکیلات اداری وابسته به استان قندهار بوده است (عطاءالله، ۴۶). بخشهای ارزگان عبارتند از ارزگان خاص، شهرستان، دایکندی، گیزاب، چوره، دهراوود، کجران و اجرستان (حجرستان). جمعیت استان را مردمان هزاره و افغان تشکیل می‌دهند و زبانشان فارسی و افغانی است (دولت آبادی، ۱۰- ۱۱؛ تیمورخانوف، ۷۳). استان ارزگان فاقد امکانات بهداشتی، فرهنگی و رفاهی است، از این رو از محروم‌ترین استانهای افغانستان به شمار می‌آید (برای تفصیل و آمار، نک: دولت آبادی، ۱۲-۱۳). ارتباط نقاط شمالی و جنوبی استان به دشواری صورت می‌گیرد و مردم نمی‌توانند به آسانی خود را به مرکز استان که در جنوب واقع شده است، برسانند؛ به همین سبب ساکنان منطقهٔ شمال (شهرستان و دایکندی) با پنج آب و کابل، مردمان بخشهای جنوبی (چوره، ارزگان خاص، دهراوود، گیزاب و کجران) با قندهار، و مردم نواحی شرقی (اجرستان)، با غزنه (غزنی) تماس بیشتری دارند تا با مرکز استان (گروتس باخ، ۱۸۷).

مآخذ: تیمورخانوف، ل.، *تاریخ ملی هزاره*، ترجمهٔ عزیز طغیان، به کوشش عزیزالله رحیمی، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۷۲ش؛ حبیبی، عبدالحی، تحشیه و تعلیقات بر *طبقات ناصری* منهاج سراج، کابل، ۱۳۴۲ش؛ *دائرة المعارف آریانا*، کابل، ۱۳۳۰ش؛ دولت آبادی، بصیر احمد، *شناسنامهٔ افغانستان*، قم، ۱۳۷۱ش؛ ریاضی هروی، محمد یوسف، *عین الوقایع*، به کوشش محمد آصف فکرت، تهران، ۱۳۶۹ش؛ عطاءالله خان، *دیشتو تاریخ*، کابل، ۱۳۵۶ش؛ کهزاد، احمد علی، *افغانستان در پرتو تاریخ*، کابل، ۱۳۴۶ش؛ گروتس باخ، اروین، *جغرافیای شهری در افغانستان*، ترجمهٔ محسن محسنیان، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ نیز:
Britannica; *The Middle East and North Africa 1984-1985*, London.

محمدآصف فکرت

آرْزَن، شهر و منطقه‌ای باستانی در شرق شبه‌جزیرهٔ آناتولی. این شهر میان سِیعِرْد (سُعُرت) در شرق و میافارقین (مارتیروپولیس[1]) در غرب آن واقع بوده است («دائرة المعارف...[2]»، XV/353؛ IA؛ EI¹ IV/337).

مارکوارت نام ارمنی این شهر و منطقه را آغزنیک[3] (آلزنیک) نوشته که در متون عربی به صورت ارزن آمده است (ص 25). برخی محققان ارزن را نامی ارمنی دانسته، و به جغرافیای موسئ خورنی استناد کرده‌اند (همانجا؛ *پاولی*، IV/1498). در متن روسی کتاب «تاریخ ارمنستان» موسئ خورنی این نام به دو صورت آردزن[4] و آغدزنیک[5] (ص 38,84,149) آمده است. در متن روسی «تاریخ ارمنستان» تألیف فائوستوس بوزند (ص 19,123,163) نیز این نام به همین صورت اخیر نوشته شده است. در متن فارسی *تاریخ ارمنستان*، ترجمهٔ گرمانیک، این نام به صورت آغزنیک ذکر شده است (سرکیسیان، ۱/۱۳۵). باومگارتنر[6] آن را آغزنیک[7] آورده است (*پاولی*، همانجا). در ترجمهٔ فارسی *تاریخ ارمنستان* موسئ خورنی نام مزبور به دو صورت آقدزنیک و آقتزنیک مذکور افتاده، ولی در هر دو مورد حروف لاتینی آنها یکسان آمده است (ص ۱۲۴، ۲۰۹). مارکوارت حرف غ یا ق را با ł مشخص کرده است (همانجا)، ولی در متن روسی «تاریخ» موسئ خورنی با اِل روسی (ص 38, 84, 149) و در ترجمهٔ فارسی با حرف گامای یونانی ارائه شده است (ص ۱۲۴). ارزن در متنهای یونانی و لاتینی سده‌های میانه به صورت ارزانن[8] نوشته شده است (پروکوپیوس، I/386, 387؛ *پاولی*، همانجا؛ کریستن سن، ۲۶۵).

پلینیوس[9] آن را به صورت ارهن[10] آورده است (II/435). به نظر مارکوارت، ارهن می‌تواند تصحیف ارزن یا گویش دیگری از آن باشد (همانجا). نام کهن ارزن در نوشته‌های یونانی ارسانوس[11] بوده است. ریشهٔ این نام را متعلق به یکی از زبانهای محلی شبه جزیرهٔ آناتولی در عصر یونانیان و رومیان دانسته‌اند (IA، همانجا). ارزن به عنوان شهری از ایالت آغزنیک در زبان ارمنی به صورن آرْزْن[12] تلفظ می‌شده است. این نام را در زبان سریانی ارزُن[13] می‌گفتند که در عربی گاه به صورت ارزون نیز آمده است (همانجا؛ شمیسانی، ۳۸).

ارزن در ۴۰° و ۴۱′ طول شرقی و اندکی بالاتر از مدار ۳۸° عرض شمالی قرار داشته (EI²؛ IA، همانجا)، و منطقه‌ای در شمال مسیر غربی رود دجله بوده است (یوزباشیان، 179، حاشیهٔ 26). محل ارزن مدتی دراز خلط شده، و ناروشن مانده بود. برخی گفته‌اند که این شهر در نزدیکی تیگرانوکِرت و کنار رود ارزن واقع بوده است. رود ارزن در ترکی آرْزَن سو و یا اِرْزِن سو و در کردی غَرْزَن نامیده می‌شده است (*دائرة المعارف الاسلامیة*، ۲/۵۷۵). ولی در نوشته‌های ترکی معاصر آن را گَرْزَن و گِرْزِن می نامند («دائرة المعارف»، همانجا). اکنون در نزدیکی محل شهر سابق ارزن، قصبهٔ رضوان قرار گرفته است (همانجا). آن بخش از رود ارزن (گرزن) که از کنار قصبهٔ رضوان می‌گذرد، رضوان‌سو نامیده می‌شود. نام دیگر این بخش از رود، یزیدخانه‌سویی

1. Martyropolis 2. *Türk*... 3. Ałznik^c 4. Ardzn 5. Aghdznik 6. Baumgartner 7. Aghznig 8. Arzanene 9. Pliny 10. Arhen 11. Arsanos 12. Arzn 13. Arzon

(آب یزید خانه) است. چنین به نظر می‌رسد که این نام منسوب به کردان پیرو طریقت یزیدی (ایزدی) بوده باشد (IA, IV/338؛ *دائرة المعارف الاسلامیة*، همانجا). تیلور ویرانه‌های شهر کهن ارزن را درست در برابر مسیر ارزن‌سو و یزیدخانه سویی آورده است (ص 26، نقشه). این رود که در نوشته‌های جغرافی‌نگاران اسلامی نهرالذئب (یا نهر الذیب) و یا سربط آمده (*دائرة المعارف الاسلامیة*، همانجا؛ لسترنج، 112)، از کوه گرزن سرچشمه گرفته است. شهر نیز در کرانهٔ راست این رود واقع بوده است. بقایای این شهر منطقه‌ای حدود ۵ هزار گام را شامل می‌شود («دائرة المعارف»، XV/353).

ارزن را نباید با ارزن الروم یکی دانست (نک: لسترنج، 113-112؛ یاقوت، *المشترک*، ۱۹؛ نیز نک: ه د، ارزروم). ارزن در عهد اسلامی شهری آباد بود، ولی بعدها دستخوش ویرانی شد. اصطخری (ص ۱۸۸) ارزن را همانند قالی قلا (ارزروم) و میافارقین شهری کوچک، ولی‌آباد دانسته است. ابن حوقل (ص ۲۹۵) می‌نویسد: میان قالی قلا و ارزن و میافارقین تفاوت عمده‌ای نیست و وسعت آنها به هم نزدیک است. ناصر خسرو که در ۴۳۸ ق به شهر ارزن سفر کرده بود، در وصف آن می‌نویسد: «شهری آبادان و نیکو بود، با آب روان و بساتین و اشجار و بازارهای نیک و در آنجا در آذرماه پارسیان دویست من انگور به یک دینار می‌فروختند» (ص ۱۱).

ارزن یکی از ۴ بدشخ‌نشین (بیدخش نشین) ارمنستان در عهد ارشکیان (اشکانیان ارمنستان: ۶۳ - ۴۲۸م) بوده است (یوزباشیان، همانجا؛ BSE[2], III/227). موسیٰ خورنی ارزن را جزو قلمرو ایران دانسته است (نک: مارکوارت، 18). یغیشه، مورخ ارمنی سدهٔ ۵م، ارزن را یکی از توابع ایران نوشته که در آن آیین مسیح به صورتی پنهانی رواج داشته است (ص 60-59). پیش از اسلام، ارزن یکی از مناطق کوست خوربران (مغرب) بوده که در بندهش به صورت خورورانْ[1] (خاوران) نیز آمده است (مارکوارت، 18-17؛ بهار، ۷۶). ابن خردادبه (ص ۷۲) ضمن شرح سرزمین ایران می‌نویسد که مغرب یک چهارم کشور است و اسپهبد آن در روزگار پارسیان، خُزَبْران اسپهبد نامیده می‌شد. همو (ص ۹۵) ارزن را شهری از دیار ربیعه دانسته است. در متون اسلامی منطقهٔ خوربران را دیار ربیعه می‌نامیدند. ادریسی (ص ۶۶۲) نیز مشابه همین نظریه را بیان کرده است. ابن رسته با ذکر اندک تفاوتی ارزن را از اقلیم پنجم و از خوره (کوره)های ناحیهٔ جزیره (بین النهرین) نوشته، و این خوره‌ها را شامل دو بخش به نامهای دیار ربیعه و دیار مُضَر ذکر کرده است (ص ۹۶، ۱۰۳). ابن خردادبه (همانجا) دیار ربیعه را شامل نصیبین، آمد، رأس عین، میافارقین، ماردین و چند ناحیهٔ دیگر دانسته، و خراج آن سرزمین را ۷ میلیون و ۷۰۰ هزار درهم نوشته است. قدامة بن جعفر رقم آن را ۷ میلیون و ۶۳۵ هزار درهم ذکر کرده، و خراج ارزن و میافارقین را یکجا و به مبلغ ۴ میلیون و یکصد هزار درهم آورده است (ص ۱۸۳)، ولی ابن فقیه خراج ارزن را جدا و یک میلیون و ۵۶ هزار درهم نوشته است (ص ۱۲۸).

منطقهٔ ارزن مرز میان ایران و روم بود و گرچه گاه رومیان بر آن دست می‌یافتند، با این وصف تا زمان جنگ میان خسرو پرویز با موریکیوس امپراتور بیزانس در ۵۹۱م، همچنان منطقهٔ مرزی میان دو کشور به شمار می‌رفت (مارکوارت، همانجا). در رأس این منطقه مرزبانی با عنوان بدشخ (بیدخش) قرار داشت. این نکته که در تاریخ ساسانیان عنوان بدشخ به صورت بیذخش آمده، مؤید ایرانی بودن منشأ آن است که از سازمان اداری و کشوری پارتی اقتباس شده است (کریستن سن، ۳۷). مرزبانان ارمنستان و گرجستان ابتدا عنوان بدشخ داشتند، ولی پس از تقسیم منطقه میان ایران و بیزانس در ۴۳۰م ارمنستان به صورت یکی از استانهای ایران درآمد و حکومتش به فرمانروایانی با عنوان مرزبان محول شد. از آغاز سدهٔ ۵م فرمانروایان استانها عنوان مرزبان داشتند (همو، ۱۲۲). نرسه (نرسی: ۲۹۳-۳۰۲م) پادشاه ساسانی در ۲۹۶م تیرداد، شاه ارمنستان را از این سرزمین بیرون راند و سال بعد نیز نواحی میان رودان (بین‌النهرین) را از تصرف رومیان خارج کرد، اما به احتمال در ۲۹۸م از رومیان شکست خورد و در معاهده‌ای که میان دو دولت منعقد گردید، ارزن به دولت روم واگذار شد (فرای، ۳(۱)/۲۳۱؛ مارکوارت، همانجا). در روزگار هرمزد دوم (۳۰۲- ۳۰۹م)، پاکور بدشخ ارزن (آغزنیک) که خواستار خود - مختاری و استقلال بود، از اتحاد با آن گروه از بزرگان ارمنی که قصد داشتند خسرو کوتاه قد، ملقب به کوتک (۳۳۰- ۳۳۸م) را بر تخت بنشانند، منصرف شد و از هرمزد پادشاه ساسانی یاری خواست (خورنی، 152 ,150 ,149؛ لانگ، ۳(۱)/۶۳۰).

در روزگار شاپور دوم (۳۰۹- ۳۷۹م) مشهور به ذوالاکتاف، ارزن در ۳۷۳م دگر بار به ایران بازگردانده شد (مارکوارت، همانجا). در عهد شاپور دوم هنوز فرمانروای ارزن عنوان بدشخ داشت و یکی از ۴ شخصیت بزرگ ارمنستان محسوب می‌شد. بدشخ ارزن در روزگار این پادشاه نیز ارشک شاه ارمنستان را رها کرد و به سوی شاپور گریخت. در نتیجه حاکمیت ایران بر این خطه حفظ شد (همانجا؛ فائوستوس بوزند، 123 ,19). در اواخر دوران پادشاهی شاپور دوم، سرداری ارمنی به نام موشغ (موشل) به سرزمین ارزن حمله برد، بدشخ ارزن را به اسارت گرفت و همسرش را در برابر دیدگانش به قتل رسانید. وی با رومیان همدست شد و با نرسه (نرسس) جاثلیق ارمنی عقد اتحاد بست (همو، 163؛ کریستن سن، ۲۶۵).

شهر ارزن از اوایل سدهٔ ۵م مرکز اسقفهای نسطوری بود («دائرة المعارف»، XV/353؛ IA, IV/337) و با استحکاماتی که داشت در برابر تیگرانوکرت و مارتیروپولیس (میافارقین) دژی ایرانی به شمار می‌رفت («دائرة المعارف»، همانجا).

در ۲۰ق/۶۴۱م ارزن از سوی مسلمانان به فرماندهی عیاض بن غنم فتح شد (بلاذری، ۱۷۶؛ قس: ابن شداد، ۳(۲)/۵۳۷؛ نیز نک: ابن اثیر،

1. Xwarwarān

۵۳۵/۲، که تاریخ فتح ارزن را ۱۹ق/۶۴۰م و ۱۷ق/۶۳۸م نوشته‌اند). در ۹۰ق/۷۰۹م عباس بن ولید بن عبدالملک به ارزن لشکر کشید (همو، ۵۴۷/۴؛ طبری، ۱۲۰۰/۲؛ ابن تغری بردی، ۲۲۱/۱). در ۱۷۶ق/۷۹۲م فضل خارجی در ناحیهٔ نصیبین خروج کرد. وی به ارزن رفت و اموال مردم آن سرزمین را به غارت برد (ابن اثیر، ۱۳۳/۶). در ۲۳۷ق/۸۵۱م متوکل خلیفهٔ عباسی، یوسف بن محمد را عامل ارمنستان کرد، ولی مردم بر ضد او به پا خاستند. بطریقان هم سوگند شدند و یوسف را کشتند. متوکل بغاء کبیر را به خونخواهی یوسف فرستاد و او جنگ را از ارزن که موسیٰ بن زراره بر آن فرمان می‌راند، آغاز کرد و موسیٰ را نزد متوکل گسیل داشت. گروه کثیری در این پیکار کشته شدند (طبری، ۱۴۰۸/۳-۱۴۱۰؛ ابن اثیر، ۵۸/۷ - ۵۹). یعقوبی این ماجرا را از وقایع سال ۲۳۸ق نوشته است (۴۸۹/۲). در ۲۶۶ق/۸۸۰م اسحاق بن ایوب و ابوالمغر فرزند موسی بن زراره که در ارزن بود، بر ضد اسحاق بن کنداجیق (کنداج) همدست شدند و با او به جنگ پرداختند (ابن اثیر، ۳۳۴/۷؛ قس: طبری، ۱۹۴۲/۳، که فرزند موسیٰ بن زراره را ابوالمغراء نامیده است). در ۳۱۷ق/۹۲۹م مردم ارزن که قادر به دفع رومیان نبودند و از یاری مقتدر عباسی نیز ناامید شدند، ناچار به تبعیت از رومیان گردن نهادند (ابن اثیر، ۲۱۳/۸). در ۳۱۸ق ناصرالدوله حسن بن عبدالله از دودمان شیعی آل حمدان به امارت دیار ربیعه از جمله ارزن و میافارقین منصوب شد (همو، ۲۱۷/۸؛ نیز نک: ه د، ۶۸۸/۱، ۶۸۹). در اوایل سدهٔ ۴ق/۱۰م سیف‌الدوله حمدانی ارزن را تختگاه خود قرار داد که در زمان فرزندش ابوالمعالی نیز مدتی مرکز حکومت بود (IA, IV/337؛ «دائرة المعارف»، XV/353).

هنگامی که ناصرالدوله برادر سیف‌الدوله سرگرم جنگ در بابلیه بود، بیزانسیها از فرصت بهره جستند و در ۳۳۰ق/۹۴۲م بین‌النهرین را متصرف شدند و در جریان جنگ ارزن را مسخر و ویران کردند (IA، همانجا). پس از مرگ ناصرالدوله (۳۵۸ق)، در ۳۵۹ق/۹۷۰م سرداری به نام بگراس از سرداران نیکفورس امپراتور بیزانس ارزن را مسخر و ویران کرد، ولی چندی بعد شهر به وضع پیشین بازگشت («دائرة المعارف»، همانجا).

در ۳۶۷ق/۹۷۸م ارزن به دست شاهان آل بویه اداره می‌شد و سپس زیر فرمان خاندان مروانی (آل مروان) قرار گرفت. در ۴۳۳ق/۱۰۴۲م غزان به ارزن حمله بردند و پس از نهب و غارت، آنجا را به ویرانی کشانیدند. از آن پس شهر رو به خاموشی نهاد (همانجا). ارزن در ۴۴۱ق/۱۰۴۹م توسط لشکریان سلجوقی به کلی ویران شد و مردم آن قتل عام شدند. آنانکه توانستند از چنگ مهاجمان بگریزند، به شهر تئودُسیوپولیس که ارمنیان کارین می‌نامیدند، مهاجرت کردند و به یاد زادگاه ویران شدهٔ خویش آن را روم آردز(ن)[1] نامیدند که در زبان عربی به ارزن الروم شهرت یافت و اکنون ارزروم نامیده می‌شود (IA, IV/338؛ نیز نک: ه د، ارزروم).

تا زمان حملهٔ مغول در ۶۴۰ق/۱۲۴۲م، ارزن در دست ایوبیان بود («دائرة المعارف»، همانجا). در ۶۵۸ق/۱۲۶۰م یشموت فرزند هلاکو پس از تصرف میافارقین به سراغ دژ ماردین رفت و ۸ ماه آنجا را به محاصره گرفت، اما چون از تصرف دژ عاجز ماند، به دیگر شهرها از جمله ارزن حمله برد و آنجا را سخت ویران کرد (همانجا؛ رشیدالدین، ۸۱/۳-۸۲).

تاریخ متروک ماندن شهر ارزن چندان روشن نیست. تا آنجا که می‌دانیم حمدالله مستوفی در سدهٔ ۸ق ازارزن به عنوان شهری بزرگ با دژی عظیم و محکم یاد کرده است (ص ۱۰۳)، ولی یاقوت حموی که در سدهٔ ۷ق و پیش از حملهٔ یشموت به ارزن می‌زیسته، متذکر شده است که این شهر با دژ استواری که داشته، در گذشته از شهرهای آباد ارمنستان به شمار می‌رفته، ولی اکنون ویرانه است (*بلدان*، ۲۰۵/۱). محتمل است حمدالله مستوفی مطالب یاد شده را بر پایهٔ استفاده از آثار متقدمان نوشته باشد.

از مشاهیر ارزن، ابوغشان عیاش بن ابراهیم ارزنی، ابومحمد یحیی ابن محمد بن عبدالله ارزنی، شاعر و ادیب خوشنویس که نسخه‌های بسیاری از وی بر جا مانده است و نیز ابومحمد عبدالله بن حدید ارزنی شافعی، معروف به ابن الشواء و ابوالقاسم عبدالوارث بن موسیٰ ارزنی را می‌توان یاد کرد (ابن ماکولا، ۱۵۱/۱-۱۵۲؛ نیز نک: سمعانی، ۱۶۴/۱-۱۶۵؛ ذهبی، ۹/۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، دارمکتبة الحیاة؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، دمشق، ۱۹۹۱م؛ ابن فقیه همدانی، محمد، *مختصر کتاب البلدان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن ماکولا، علی، *الاکمال*، به کوشش عبدالرحمان ابن یحییٰ معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۳م؛ بهار، مهرداد، *واژه‌نامهٔ بندهش*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خورنی، موسیٰ، *تاریخ ارمنستان*، ترجمهٔ گئورکی نعلبندیان، ایروان، ۱۹۸۴م؛ *دائرة المعارف الاسلامیة*، قاهره، ۱۹۳۳م؛ ذهبی، محمد، *المشتبه*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۶۲م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش عبدالکریم علی‌زاده، باکو، ۱۹۵۷م؛ سرکیسیان، ک. خ. و دیگران، *تاریخ ارمنستان*، ترجمهٔ ا. گرمانیک، تهران، ۱۳۶۰ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان بن یحییٰ معلمی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ شمیسانی، حسن، *مدینة ماردین*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ طبری، محمد، *تاریخ*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۲-۱۸۹۰م؛ فرای، ر.ن.، «تاریخ سیاسی ایران در دورهٔ ساسانیان»، *تاریخ ایران*، به کوشش جی. آ. بویل، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ قدامة بن جعفر، *الخراج و صناعة الکتابة*، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۸۱م؛ کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ لانگ، دیوید م.، «ایران، ارمنستان و گرجستان»، *تاریخ ایران*، به کوشش جی. آ. بویل، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ناصر خسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ همو، *المشترک*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ نیز:

1. Rum-Ardz(n)

BSE[2]; Egishe, *O Vardane i voine armianskoi*, tr. I.A. Orbeli, Erevan, 1971; EI[1]; EI[2]; Favstos Buzand, *Istoriya Armenii*, tr. M.A. Gevorgyan, Erevan, 1953; IA; Khorenatsi, Movses, *Istoriya Armenii*, tr. Gagik Sarkisyan, Erevan, 1990; Le Strange, G., *The Lands of Eastern Caliphate*, London, 1966; Marquart, J., «Ērānšahr nach der Geographie des Moses Xorenac'i», *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Berlin, 1901, vol. III; *Pauly*; Pliny, *Natural History*, tr. H. Rackham, London, 1947; Procopius, *History of the Wars*, tr. H.B. Dewing, London, 1954; Taylor, «Travels in Kurdistan», *The Journal of the Royal Geographical Society*, London, 1865, vol. XXXV; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; Yuzbashyan, K.H., notes on *O Vardane*... (vide: Egishe).

عنایت‌الله رضا

اَرْزَنْجان، استانی در آناتولی شرقی در حوضۀ علیای فرات (قره‌سو، شاخۀ بزرگ فرات) در ترکیه که مرکز آن نیز شهری به همین نام است.

استان ارزنجان میان ۳۸°و ۱۶َ تا ۴۰° و ۴۵َ طول شرقی و ۳۹° و ۲َ تا ۴۰° و ۵َ عرض شمالی قرار دارد و مساحت آن ۱۱'۹۰۳ کمـ۲ است (YA, IV/2585, 2594). در سرشماری عمومی ۱۹۹۰م، جمعیت این استان ۲۹۹'۲۵۱ نفر گزارش شده است («آمار...[1]»، 27). ارزنجان از شمال به استانهای گیرسون و گوموشخانه، از مشرق به ارزروم، از جنوب شرقی به بین‌گول، از جنوب غربی به مالاتیا (ملطیه) و الازیق، از جنوب به تونجه‌لی و از غرب به سیواس محدود است. بخشهای تابع آن اینهاست: چایرلی، ایلیچ، کماح (کماخ)، رفاهیه و ترجان (YA، همانجا).

شهر ارزنجان با مساحت ۲'۱۶۶ کمـ۲ در ارتفاع ۱'۲۱۸ متری از سطح دریا واقع شده است و بر اساس سرشماری عمومی ۱۹۹۰م، جمعیت آن ۱۴۹'۸۳۷ نفر است (همان، نیز «آمار»، همانجاها).

معنی واژۀ ارزنجان و سبب نام‌گذاری این شهر و همچنین تاریخ بنای آن به درستی روشن نیست. به روایت منابع ارمنی، قدمت ارزنجان به سده‌های پیش از میلاد می‌رسد (IA, IV/338). زوهما (سوهما[2]) کهن‌ترین نامی است که در منابع آشوری به این منطقه داده شده است (YA, IV/2596). مآخذ کهن از این منطقه با نام آکی‌لی سنه[3] واقع در ارمنستان بزرگ یاد می‌کنند که شهر مهم آن اریزا[4] بوده است (*پاولی*، I/1168). بطلمیوس (ص ۱۵۹) و برخی مآخذ متقدم آزیریس را در ارمنستان کوچک و کرانۀ فرات با ارسینگان (ارزنجان) امروزی مطابق می‌دانند (نک: *پاولی*، IV/2643). یاقوت (۲۰۵/۱) و ابن اثیر (۴۷۸/۱۲) نام آن را ارزنکان نیز آورده‌اند. پس از فتح آسیای صغیر به دست ترکان، این شهر ارزنجان نامیده شد (IA, IV/339). احتمالاً این نام از اریزا که در غرب ارزروم واقع بوده، گرفته شده است (YA، همانجا).

چهرۀ طبیعی: ارزنجان منطقه‌ای است کوهستانی (همان، IV/2585). مهم‌ترین کوههای آن کشیش داغ لاری ۳'۵۳۷ متر در شمال شرقی و مونزور ۳'۴۴۹ متر در جنوب شهر ارزنجان است و از دیگر کوههای آن قاطرتپه داغی، قراچه قلعه‌داغی، قره داغ و چال داغی را می‌توان نام برد (همان، IV/2586). مهم‌ترین رودخانۀ آن قره‌سو، شاخۀ بزرگ فرات است که از کوهستانهای ارزروم سرچشمه می‌گیرد (همان، IV/2587).

ارزنجان در منطقۀ گذار بین آناتولی مرکزی و شرقی واقع است. شرایط اقلیمی آن تحت تأثیر تودۀ فشار هوای آناتولی شرقی از یک سو و چهرۀ ناهمواریهای منطقه از سوی دیگر دستخوش تغییر است. متوسط دمای سالانه در آنجا ۱۰/۷ درجۀ سانتی‌گراد و باران متوسط سالانه ۳۷۴/۱ میلی‌متر است. آب و هوای آن کوهستانی با زمستانهای سرد است. ارزنجان از نظر پوشش گیاهی فقیر است و تنها در بخش کوچکی از حوضۀ فرات جنگلهای پراکنده دیده می‌شود (همان، IV/2590-2591).

پیشینۀ تاریخی: سابقۀ ارزنجان به هزارۀ سوم ق‌م می‌رسد. این ناحیه در عصر مفرغ مسکون بود و ساکنان آن با دامداری و کشاورزی آشنایی داشتند. ساکنان باستانی آنجا، آزی ـ هایاشا و سپس حتیها بوده‌اند (همان، IV/2596). یافته‌های باستان‌شناسی در آلتین تپه واقع در ۲۰ کیلومتری خاور ارزنجان، وجود تمدن اورارتو در سدۀ ۸ق‌م را در این ناحیه نشان می‌دهد (امره، 280-279). در واقع می‌توان گفت که تاریخ مدون ارزنجان با دولت اورارتو آغاز می‌شود. چنین به نظر می‌رسد که آلتین‌تپه در مرز غربی دولت اورارتو، مرکز اداری یکی از ایالات بوده، و موقعیت مهمی داشته است. حاکمیت اورارتو با هجوم مادها سر آمد و ناحیۀ ارزنجان نخست به دست مادها افتاد و سپس تحت ادارۀ دولت پارس (هخامنشی) قرار گرفت و یکی از ۳ ساتراپ نشین بزرگ در آسیای صغیر شد که در زمان داریوش اول خراجگزار ایران بود (YA, IV/2598). با حملۀ اسکندر مقدونی به ایران تسلط پارسها بر این ناحیه پایان یافت و دوران سلطۀ هلنیسم در آسیای صغیر قوت گرفت. در عهد سلوکیان، ارزنجان در خارج از منطقۀ درگیری قرار داشت (همان، IV/2599). در ۷۰ق‌م دولت پونتوس، ارزنجان و حوالی آن را از حاکمیت رومیان خارج ساخت. آنگاه پارتها که رهبری پادشاهی آراکس را نیز به اختیار خود در آورده بودند، توانستند تا ۵۵م بر ناحیۀ ارزنجان فرمانروایی کنند (همان، IV/2599-2600).

ارزنجان و نواحی اطراف آن در دورۀ ساسانی صحنۀ رقابت و نبرد ایران و روم بود که در عهد پادشاهی خسرو دوم (پرویز) و اوایل سدۀ ۷م حاکمیت ساسانی بر آنجا تثبیت شد (IA, IV/339)، تا اینکه در ۶۲۲م هراکلیوس امپراتور بیزانس به حاکمیت ایران در این ناحیه پایان داد (پیرنیا، ۲۲۴؛ YA، همانجا). در عهد خلافت عمر و عثمان، آسیای صغیر مورد توجه مسلمانان قرار گرفت (IA، همانجا)، تا اینکه سرانجام در ۸۳ق/۷۰۲م با فتح ملطیه (بلاذری، ۱۸۹)، ارزنجان به تصرف

1. *Census*... 2. Zuhma (Suhma) 3. Akilisene 4. Eriza

مسلمانان درآمد. از این تاریخ به بعد تا سدهٔ ۳ق که متوکل پسر و ولیعهدش معتز را به حکومت ارزنجان گسیل داشت (YA، همانجا)، از سرگذشت این شهر اطلاعی در دست نیست.

در ۴۶۳ق/۱۰۷۱م جنگ ملازگرد در نزدیکی ارزنجان میان الب ارسلان و ارمانوس (رومانوس) امپراتور روم شرقی روی داد (نک: رشیدالدین، ۲(۵)/۳۱-۳۸؛ آق‌سرایی، ۱۶-۱۷) و از آن پس دوران نفوذ ترکها بر این ناحیه فرا رسید. در جریان مهاجرت ترکها، ارزنجان به تصرف منگوچوک احمد غازی درآمد (YA, IV/2601). در ۶۲۲ق/۱۲۲۵م علاءالدین کیقباد پسر قلیج ارسلان بر این شهر تسلط یافت (ابن اثیر، ۴۷۸/۱۲؛ نیز نک: ابن خلدون، ۵(۲)/۳۵۹، که این رویداد را در ۶۲۵ق آورده است). وی در یاسی چمن (یاسی جمان) نزدیک ارزنجان توانست جلال الدین خوارزمشاه را شکست دهد و دامنهٔ تصرفاتش را گسترش بخشد (نسوی، ۲۲۱؛ آق‌سرایی، ۳۳). از این تاریخ به بعد ارزنجان در دست خاندان سلجوقی و پادشاهان و امیران آن از جمله ملک علاءالدین داوودشاه («مختصر...»، ۱۴۲-۱۴۳) و غیاث الدین (همان، ۱۵۳) و دیگر افراد این خاندان قرار گرفت (همانجا؛ آق سرایی، جم). پس از علاءالدین جانشینش غیاث الدین کیخسرو در محل کوسه داغ، از نواحی ارزنجان، از بایجو سردار مغول شکست خورد (جوینی، ۴۶۸/۳؛ «مختصر»، ۲۳۶-۲۴۱؛ ابن عبری، ۴۴۰-۴۴۲) و به این ترتیب ارزنجان نیز به تصرف مغولها درآمد. آنگاه هلاکو در ۶۵۵ق/۱۲۵۷م دیگر بار آنجا را تسخیر کرد و حکومت ارزنجان را به فرزندش یشموت داد (YA، همانجا).

ارزنجان مدتی نیز تحت نفوذ امرای آل چوپان و آل جلایر بود و تیمورتاش فرزند امیرچوپان امارت آنجا را بر عهده داشت (اوزون چارشیلی، 155). پس از تشکیل امیرنشین ارتنا، نواحی ارزنجان تحت نفوذ علاءالدین ارتنا درآمد و خاندان ارتنا نزدیک به نیم قرن در این نواحی فرمان راندند (همو، 160 ,157). سرانجام در ۷۸۱ق/۱۳۷۹م مطهرتن (یوجل، 671) و یا به نوشتهٔ برخی مآخذ طهرتن (شرف الدین، ۱۸۵؛ ابوبکر طهرانی، ۳۵/۱- ۳۸)، ارزنجان را مرکز امارت خویش قرار داد و شهرهای بایبورد، کماخ، ارزروم و ترجان را نیز ضمیمهٔ قلمرو خود ساخت. سپس در آنجا اعلان استقلال کرد و به نام خود سکه زد (همو، ۳۵/۱؛ یوجل، 673-671). دولت نوپای مطهرتن، مورد حملهٔ علاءالدین علی فرمانروای ارتنا قرار گرفت (همو، 674)، اما مطهرتن با کمک امیران آق قویونلو، علاءالدین را از ارزنجان بیرون کرد و به پایتختش سیواس بازگرداند (همو، 676). مطهرتن با شنیدن خبر لشکرکشی تیمور به آناتولی شرقی به هراس افتاد و با رسیدن فرستادهٔ تیمور به ارزنجان، اظهار اطاعت کرد و ارزنجان را از خطر نابودی نجات داد (خواندمیر، ۴۴۰/۳؛ یوجل، 687). مطهرتن امیر ارزنجان تا ۷۹۵ق/۱۳۹۳م به تثبیت امارت خود پرداخت و در لشکرکشی دوم تیمور به آناتولی نیز با وی همکاری کرد (همو، 693-692).

پس از مطهرتن، فرمانروایان قرا قویونلو بر سرنوشت این ناحیه حاکم شدند (همو، 718-717) و قرا یوسف امیر قرا قویونلو ارزنجان را محاصره کرد (اوزون چارشیلی، 182). پس از وی اوزون حسن آق‌قویونلو در ارزنجان و دیاربکر صاحب نفوذ شد (همو، 184؛ ابوبکر طهرانی، ۴۲۴/۲-۴۳۳). پس از شکست اوزون حسن (ربیع الاول ۸۷۸/اوت ۱۴۷۳) از سلطان محمد فاتح (اوزون چارشیلی، 193؛ روملو، ۵۴۲/۱۰)، ارزنجان به تابعیت دولت عثمانی درآمد و جزء ولایت ارزروم شد (IA, IV/339).

در ۹۰۶ق/۱۵۰۰م شاه اسماعیل برای جنگ با پادشاه شیروان، ارزنجان را محل تجمع نیروهای خود قرار داد (روملو، ۶۱/۱۲) و همچنین در ۹۰۸ق/۱۵۰۲م در تعقیب الوندمیرزا به ارزنجان لشکر کشید (خواندمیر، ۴۶۹/۴؛ روملو، ۸۸/۱۲- ۸۹). در جریان جنگ چالدران و سایر نبردهای میان ایران و عثمانی، ارزنجان گذرگاه سپاه عثمانی بود (YA, IV/2603). در ۹۵۵ق/۱۵۴۸م اسماعیل میرزا فرزند طهماسب اول آنجا را به تصرف آورد (روملو، ۴۳۲/۱۲-۴۳۴).

در دوران امپراتوری عثمانی، منابع گاه خبر از ناآرامیهایی در این ناحیه داده‌اند. در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م ارامنه در آنجا به شورش برخاستند، تا اینکه در جریان جنگ جهانی اول از سوی روسیه ارزنجان اشغال، و پس از رهایی، فرمانداری مستقل شد (YA, IV/2604). در طول مبارزات رهایی بخش، این شهر یکی از مراکز نیروهای ملی بود (همان، IV/2608).

ارزنجان به سبب موقعیت ویژهٔ جغرافیایی و قرار داشتن بر سر راههای بازرگانی و نظامی غرب و شرق آناتولی و کشورهای همجوار، گذرگاه جهانگردان معروف بوده است که گزارشهای آنان و نیز نوشته‌های دیگر جغرافی نگاران از دیدگاه جغرافیای تاریخی منطقه واجد اهمیت است. حمدالله مستوفی ارزنجان را از اقلیم چهارم، خوش آب و هوا و دارای غله و میوه فراوان نوشته است (نزهة...، ۹۴- ۹۵). ابن بطوطه آنجا را در قلمرو پادشاه عراق دانسته، می‌گوید که بیشتر ساکنان آن ارمنی هستند و مسلمانان به زبان ترکی سخن می‌گویند. وی بازارها و صنعت مسگری آنجا را ستوده است (۳۰۵/۱). به گفتهٔ قزوینی، ارزنجان جزء ولایت ارمینیه بوده، سکنهٔ آن را مسلمانان و مسیحیان تشکیل می‌دادند (ص ۴۹۳). یاقوت نیز ساکنان آن را ارمنی، و مسلمانان را در اقلیت دانسته، و زیبایی شهر را ستوده است (۲۰۵/۱). ابوالفدا نیز آنجا را جزء ولایت ارمینیه آورده، و ارزنکان نامیده است (ص ۳۹۲-۳۹۳).

مارکوپولو جهانگرد ونیزی، ارزنجان را مهم‌ترین شهر ارمنستان بزرگ خوانده، از پارچه‌های ابریشمی و پنبه‌ای آنجا و نیز چشمه‌های آب گرم آن یاد کرده، و آن را زیباترین شهر آن ناحیه و اسقف نشین ذکر کرده است (ص ۳۳). کلاویخو جهانگرد اسپانیایی، از تاکستانها و مزارع غله و باغهای زیبا و بازارها و خیابانهای آن یاد کرده، می‌گوید: آنجا را ارمنیان ساخته‌اند و بر دیوارهای سنگی شهر علامت صلیب حک شده است (ص ۱۳۷). اولیا چلبی سیاح ترک از ۲۰۰ خانه و یک

مسجد در درون قلعهٔ شهر و ۱٬۸۰۰ خانه، تکیهٔ دراویش، حمام، مسجد و مدرسه در خارج از قلعه نام می‌برد که مشهورترین تکایا، تکیهٔ مولانا بوده که هر شب مراسم مولویه در آن بر پا می‌شده است (۳۸۱/۲). از آنجا که ارزنجان امیرنشین و بزرگ‌ترین شهر این منطقه بوده است، ضرابخانه‌ای در آنجا وجود داشته که در نیمهٔ دوم سدهٔ ۷ق/۱۳م مسکوکاتی به نام غیاث الدین کیخسرو سوم پسر قلیچ ارسلان و مسعود ابن کیکاووس و در سدهٔ ۸ق/۱۴م به نام علاءالدین و محمد ارتنا در آن ضرب شده است (غالب، ۸۷-۸۸، ۹۱، ۱۰۰، ۱۰۶-۱۰۷).

ارزنجان از نواحی زلزله خیز است که زمین لرزه‌های بسیاری در آنجا روی داده است. قدیم‌ترین زمین لرزه‌ای که ثبت شده، زلزلهٔ سال ۶۵۲ق/۱۲۵۴م است که ویرانی بسیاری به‌بار آورد (حمدالله، *تاریخ...*، ۵۸۸) و شدیدترین آنها در ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م روی داد که یکی از ۱۵ زمین لرزهٔ بزرگ دنیا در سده‌های اخیر بود و قربانیان بسیار گرفت و بر اثر آن شهر به کلی ویران شد، چنانکه مردمانش آنجا را رها ساخته، در جوار آن شهری جدید بنا کردند (YA, IV/2592). آخرین زمین لرزهٔ آن در ۱۲ مارس ۱۹۹۲م/۲۲ اسفند ۱۳۷۰ش روی داد که ویرانی و خسارت بسیاری به بار آورد (تحقیقات مؤلف).

از دیدگاه اقتصادی، ارزنجان از نواحی کم رشد ترکیه محسوب می‌شود. اگر چه موقعیت جغرافیایی و شرایط اقلیمی آن تا حدودی مساعد است، اما مناسبات عشیره‌ای و ارباب رعیتی در سده‌های گذشته، شورشهای مختلف از جمله شورش ارامنه در ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م، اشغال قوای بیگانه و از همه مهم‌تر، زمین لرزه‌های پی در پی از عواملی هستند که سبب عقب ماندگی این ناحیه شده است (YA, IV/2617). بزرگ‌ترین منبع درآمد مردم، کشاورزی است، به طوری که حدود ۷۱/۶ درصد آنان به این کار اشتغال دارند. محصولات کشاورزی آن بیشتر غلات، حبوبات، سبزی، میوه و چغندرقند است و دامپروری نیز در آنجا رواج دارد (همان، IV/2649).

بیشتر آثار تاریخی شهر ارزنجان در زمین لرزهٔ ویرانگر سال ۱۹۳۹م از میان رفته (همان، IV/2663)، و فقط شمار اندکی از آنها باقی مانده است. از جمله گنبدی که بانی و تاریخ بنای آن معلوم نیست و احتمالاً متعلق به سدهٔ ۷ق/۱۳م است. ساختمان این گنبد به صورت ۸ ضلعی است. همچنین دو حمام یکی به نام حمام بیک که در ۸۷۶ق/۱۴۷۱م از سوی زیاد خاتون بنا شده، و دیگری حمام چادرچی که در ۹۵۵ق/۱۵۴۸م به دست شیخ احمد بن محمد احداث شده است (همان، IV/2663).

ازدانشمندان این شهر قاضی برهان الدین احمد (د ۸۰۰ق) را می‌توان نام برد که مدتی امیر ارزنجان بوده است. وی حاشیه‌ای بر *التلویح* تفتازانی نوشته، و آن را *الترجیح* نام نهاده است (طاش کوپری زاده، ۱۹).

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۴م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان و مصطفی قصاص، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، به کوشش آنطوان صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوبکر طهرانی، *دیار بکریه*، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اولیاچلبی، محمد، *سیاحت نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بطلمیوس، *الجغرافیا*، ترجمهٔ سدهٔ ۹ق، به کوشش فؤاد سزگین و دیگران، فرانکفورت، ۱۹۸۷م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، قاهره، ۱۹۵۹م؛ پولو، مارکو، *سفرنامه*، ترجمهٔ منصور سجادی و آنجلادی جوانی رومانو، تهران، ۱۳۶۳ش؛ پیرنیا، حسن، «تاریخ ایران»، همراه *تاریخ مفصل ایران* عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رشیدالدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش احمد آتش، آنکارا، ۱۹۶۰م؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ج ۱۰، ۱۳۴۹ش، ج ۱۲، ۱۳۵۷ش؛ شرف الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ طاش کوپری زاده، احمد، *الشقائق النعمانیة*، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ق؛ غالب، اسماعیل، *تقویم مسکوکات سلجوقیه*، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ کلاویخو، *سفرنامه*، ترجمهٔ مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۳۷ش؛ «مختصر سلجوق نامهٔ ابن بی‌بی»، *اخبار سلاجقهٔ روم*، به کوشش محمد جواد مشکور، ۱۳۵۰ش؛ نسوی، محمد، *سیرت جلال الدین مینکبرنی*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ تحقیقات مؤلف؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; Emre, K.,«Altıntepe' de Urartu Seramiği», Belleten, Ankara, 1969, vol. XXXIII, no. 131; IA; *Pauly;* Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1969; YA; Yücel, Y., « Mutahharten ve Erzincan emirliği», *Belleten*, Ankara, 1971, vol. XXXV, no. 140.

علی‌اکبر دیانت

أُرْزوئیّه، یکی از بخشهای سه‌گانهٔ شهرستان بافت در استان کرمان. نام این بخش به صورتهای اُرزو (سایکس، 445، نیز ۱۴۹/۲)، غالباً اُرْزویه (وزیری، *جغرافیا...*، ۳۶؛ یزدی، ۷۹؛ *تاریخ شاهی*، ۲۷۷؛ مشیزی، ۲۶۶، ۲۸۶؛ کیهان، ۲۵۳/۲، ۲۵۴) و امروزه ارزوئیه نوشته می‌شود.

بخش ارزوئیه از شمال محدود است به دهستانهای سیاه کوه، دهسرد و خبر از شهرستان بافت، از جنوب و غرب به استان هرمزگان و از شرق به شهرستان جیرفت (*سرشماری...*، ۱۷). دهستانهای این بخش شامل ارزوئیه، وکیل‌آباد و صوغان است (*آمارنامه...*، ۴). ناحیهٔ ارزوئیه عمدتاً دشتی میانکوهی است (رزم‌آرا، ۹۰) که مساحت آن را به تفاوت ۵٬۴۰۰ کم۲ (کیهان، همانجا) و ۲٬۳۳۱ کم۲ (*آمارنامه*، ۱۹) نوشته‌اند. کوه ارزوئیه در قسمت شرقی آبادی ارزوئیه قرار دارد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها...*، ۷). آب و هوای ارزوئیه گرم و خشک (همان، نیز رزم‌آرا، همانجاها) و همراه با زمستانهای معتدل و بارش زمستانه است (کیهان، ۲۵۳/۲). در این ناحیه، رود ارزوئیه از به‌هم پیوستن رودهای محلی خبر، کوشک، صوغان و دهسرد تشکیل شده است و به سمت غرب جریان می‌یابد؛ این رود در جنوب حاجی‌آباد (در محور جادهٔ سیرجان ـ بندرعباس) به رودخانهٔ حاجی‌آباد می‌پیوندد (رزم‌آرا، ۸۶).

به سبب فقر منابع سطحی آب، این ناحیه اصولاً به آبهای زیرزمینی و قنات وابسته بوده است (وزیری، همان، ۱۴۶) و هنوز ۶۲ رشته قنات در

ارزوئیه دایر است. علاوه بر این، ۳۰۰ حلقه چاه موتوری احداثی در سالهای اخیر به برداشت از منابع زیرزمینی آب مشغولند (فرهنگ *آبادیها*، ۱۳۶۷ش، دوازده، سیزده)؛ میزان برداشت از آبهای زیرزمینی این ناحیه مجموعاً ۲۶۸/۹ میلیون م۳ درسال برآورد شده است (*آمارنامه*، ۱۹).

پوشش گیاهی طبیعی این ناحیه عمدتاً درختان گز، کَهور و کُنار (سدر) است که به‌ویژه در کنار خشکه رود ارزوئیه می‌رویند (رزم‌آرا، ۹۰؛ *جغرافیا و اسامی*...، ۳۸۴/۲). در گذشته، جنگل نسبتاً وسیعی از درختان شاه گز در این ناحیه وجود داشته که به مرور زمان از میان رفته است (کیهان، ۲۵۴/۲). گیاهانی مانند بابونه، آویشن، مورخاش و مور تلخ که غالباً مصرف دارویی دارند، نیز جزو پوشش گیاهی طبیعی آن به‌شمار می‌رود (فرهنگ *جغرافیایی آبادیها*، نیز کیهان، همانجاها).

جانوران وحشی ناحیه اینهاست: بز کوهی، کل، روباه، گراز، گرگ و کبک (فرهنگ *جغرافیایی آبادیها*، همانجا؛ *جغرافیای کامل*...، ۹۳۳/۲). وزیری از نوعی آهو به‌نام بز آهو در این منطقه نام می‌برد (*جغرافیا*، ۳۸). دراج و فاخته نیز از پرندگان ارزوئیه به‌شمار می‌روند (همان، ۱۵۰).

ناحیهٔ ارزوئیه یکی از بلوکات مهم و اولِ خاک کرمان ذکر شده (همو، *تاریخ*...، ۳۱۸)، و از حیث محصول و منافع زراعتی «بهترین قطعهٔ روی زمین» به‌شمار آمده، و مزارع متعلق به آن ۶۰ واحد شمرده شده است و گفته شده که «هر مزرعهٔ آن به قدریک بلوک حاصل دارد» (همو، *جغرافیا*، ۶۱، ۱۴۶).

این ناحیه از گذشته محل زندگی طایفه‌های مختلف کوچنده بوده است. بر این اساس، الگوی آبادیهای آن قلعه‌ای شکل بوده و خوانین محلی «عمارات عالیه» در آن برای خود ساخته‌اند، اما شکل اصلی مسکن مردم، کپروکتوک (ساخته شده از چوب و خاشاک) بوده است (همان، ۱۵۰). آبادیهای معتبر و نسبتاً قدیمی ناحیه اینهاست: سلطان‌آباد، شاهماران، دشتبر، قادرآباد و دولت‌آباد (رزم‌آرا، همانجا؛ وزیری، همان، ۱۴۸-۱۴۹).

هر چند بیشتر ساکنان این ناحیه از منطقهٔ گرمسیری فارس آمده‌اند و طایفه‌های اصلی آن تیلکو، جمالی، شیخ، سیونی و خُزیمه است (همان، ۱۵۰)، اما ایلات ارزوئیه را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ایل افشار که در زمستان به عنوان قشلاق به ارزوئیه می‌آمدند و دیگر ایلات احمدی فارس که در تابستان از آنجا به‌عنوان ییلاق استفاده می‌کردند (کیهان، همانجا). مطابق داده‌های سرشماری عشایری کشور (۱۳۶۶ش)، ارزوئیه محل ییلاقی (۴۳ خانوار) و قشلاقی (۶۵۸ خانوار) ایل افشار و همچنین محل قشلاقی طوایف بلوچ (۱۱۴ خانوار)، راینی (۵۳ خانوار)، کوهشاهی (۳۶ خانوار) ولک بختیاری (۲۱۰ خانوار) بوده است (جمعیت...، ۶۸). لکهای این ناحیه از چند تیره تشکیل شده‌اند، از جمله: سهرابی، شهسواری، میرزایی و خدر (وزیری، *جغرافیا*، ۱۴۴). لکهای ارزوئیه از فارس به کرمان آمده، و خانهای ایشان درگذشته در شهر کرمان اقامت داشته‌اند (همانجا).

در ۱۳۶۵ش جمعیت بخش ارزوئیه ۱۷٬۳۴۰ نفر (۳٬۲۳۵ خانوار) بوده است که از آن میان ۸٬۸۱۸ نفر (۵۰/۸۵ درصد) مرد و مابقی (۴۹/۱۵ درصد) زن بودند (*سرشماری*، ۱۵) و نیز ۱۳٬۰۰۷ نفر (۷۵٪) از جمعیت، ۶ سال به بالا بوده‌اند. همچنین تنها ۱۸/۹ درصد از کل جمعیت شاغل بودند (فرهنگ *آبادیها*، ۱۳۶۵ش، ۱۸، ۳۲) که این مقدار بیانگر بار تکفل بالا در این بخش است. به سبب روستایی ـ عشایری بودن این ناحیه، سطح سواد در آن به‌طور نسبی بسیار پایین است، زیرا تنها حدود ۳۸٪ از کل جمعیت باسوادند. جمعیت بخش ارزوئیه در ۱۳۶ آبادی نسبتاً کوچک به مرکزیت دولت‌آباد (۱٬۶۳۱ نفر) پراکنده است (همان، ۱۸-۲۲، ۳۲-۳۴).

فعالیتهای اقتصادی ارزوئیه به ترتیب اهمیت اینهاست: زراعت، دامداری و باغداری (فرهنگ *اقتصادی*...، «۱/۳»). وجود ۱۱۸٬۳۷۷ رأس گوسفند و بز و ۴٬۷۱۵ رأس گاو در این بخش (فرهنگ *آبادیها*، ۱۳۶۵ش، ۱۸-۱۹، ۳۲-۳۳) بیانگر نقش مکمل دامداری در اقتصاد زراعی ارزوئیه است.

با توجه به آب و هوای خشک و نیمه بیابانی این ناحیه (*جغرافیای کامل*، ۹۳۳/۲)، کشت اقتصادی محصولات تنها به کمک آبیاری امکان‌پذیر است و امروزه منابع تأمین آب، بیشتر کاریز و چاه موتوری است (فرهنگ *جغرافیایی آبادیها*، ۷)، اما درگذشته از چاههای دستی نیز برای آبیاری مزارع استفاده می‌شده است (کیهان، ۲۵۳/۲). محصولات این ناحیه به طور سنتی گرمسیری است، مانند مرکبات، پنبه، غلات و خرما (خیراندیش، ۶۳؛ فرهنگ *جغرافیای ایران*، ۱۰). درختان نخل ارزوئیه را در ۱۳۱۱ش ۱۳ هزار اصله و میزان محصول آن را ۳۲۵ هزار تن گزارش داده‌اند (کیهان، ۱۰۷/۳). اگرچه کشت برنج در این ناحیه به سبب محدودیت منابع آب، چندان قابل توجه نبوده، اما از نظر کیفیت شهرت داشته است (همو، ۲۵۳/۲). برخی، برنج ارزوئیه را بهتر از برنج فارس و مازندران معرفی کرده، و نیز گفته شده که گندم این منطقه درگذشته از طریق بندرعباس به هندوستان صادر می‌شده است (وزیری، *جغرافیا*، ۳۶، ۱۴۷).

در ۱۳۶۰ش سطح کل زمینهای زراعی بخش ارزوئیه ۲۹٬۶۲۴ هکتار بوده که ۹۷/۶ درصد از آن به‌صورت آبی بهره‌برداری می‌شده است (فرهنگ *اقتصادی*، «۱/۵»). محصولات اصلی ارزوئیه با توجه به‌سطح زیرکشت، اینهاست: گندم‌آبی (۵٬۷۷۹ هکتار)، جو آبی (۴٬۲۵۶ هکتار)، پنبه (۱٬۷۴۹ هکتار)، نباتات علوفه‌ای (۵۳۱ هکتار)، دانه‌های روغنی (۶۲۵ هکتار) و همچنین مرکبات، پسته، خرما، انار و انگور (همان، «۱/۳-۱/۴»).

زبان مردم این بخش فارسی، و مذهب آنان تشیع است (فرهنگ *جغرافیایی ایران*، همانجا).

مآخذ: *آمارنامه استان کرمان* (۱۳۷۱ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *تاریخ شاهی (قراختائیان)*، به کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ *جغرافیا*

و اسامی دهات کشور، وزارت کشور، تهران، ۱۳۲۹ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *جمعیت عشایری دهستانها*، سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ش) کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ خیراندیش، اسدالله، *با من به کرمان بیایید*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ رزم‌آرا، علی، *جغرافیای نظامی کرمان*، تهران، ۱۳۲۳ش؛ سایکس، پرسی، *تاریخ ایران*، ترجمهٔ محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)*، نتایج تفصیلی، شهرستان بافت، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۶۵ش)*، شهرستان بافت، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور*، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان کرمان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، استان کرمان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (دولت‌آباد)، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۱۱۴؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان ۸ کرمان و مکران، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۲ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ مشیزی (بردسیری)، محمدسعید، *تذکرهٔ صفویهٔ کرمان*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ وزیری کرمانی، احمدعلی، *تاریخ کرمان* (سالاریه)، به‌کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ همو، *جغرافیای کرمان*، به‌کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ یزدی، حسن، *جامع التواریخ حسنی*، به‌کوشش حسین مدرسی طباطبایی و ایرج افشار، کراچی، ۱۹۸۷م؛ نیز:

Sykes, P. M., *Ten Thousand Miles in Persia or Eight Years in Iran*, New York, 1902.

عباس سعیدی

اَرْژَن، یکی از بخشهای ۶گانهٔ شهرستان شیراز (استان فارس). ارژن به معنای درخت بادام کوهی است و گفته‌اند چون این درخت در این ناحیه فراوان است، بدین نام شهرت یافته است (فرصت، ۲۷۵، حاشیهٔ ۲). این نام در منابع مختلف به‌صورتهای ارزن (ابن‌بلخی، ۱۵۴؛ حمدالله، ۲۴۰؛ ابوالحسن مستوفی، ۸۴)، ارجن (فسایی، ۱۷۵/۱، ۲۸۵، ۸۷۳/۲، ۱۵۰۰)، ارژنه (ابوالحسن گلستانه، ۲۸۹؛ فرصت، ۲۷۵؛ هدایت، ۷۲۶/۹، ۴۷/۱۰) و ارجون («راهنمای...[1]»، 70, 76) نیز آمده است.

قلمرو اداری این بخش محدود است از شمال به شهرستانهای سپیدان و ممسنی، از غرب به شهرستان کازرون، از شرق به دهستانهای شهرستان شیراز و از جنوب به شهرستانهای فیروزآباد و کازرون (*آمارنامه*...، ۳۲). از لحاظ طبیعی مرتفعات فراشبند، حد جنوبی، و تنگ شیب، مرتفعات کتل پیرزن و کوه جروق حد غربی آن را تشکیل می‌دهند (*فرهنگ جغرافیایی*...، ۱۰۱/۷، ۱۹۶). مرتفعات این بخش، از رشته کوههای غربی استان فارس است که در اصل از کهگیلویه آغاز شده، دنبالهٔ آن تا کوههای ممسنی و کازرون امتداد می‌یابد (*جغرافیا*...، ۸۴۷/۲). کوههای کوهمره سرخی، براشکفت، گاوکشک، بن‌رود و کوه انار در این ناحیه قرار گرفته است و به سبب وجود این مرتفعات، آب و هوای آن معتدل مایل به سردی است (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجاها). در شرق این ناحیه، مرتفعات دارای پوشش جنگلی است (همان، ۱۰۱/۷) که گذشته از بادام کوهی، بید، اَهْر (زبان گنجشک) و چنار از گیاهان غالب آن است (فرصت، همانجا). از جانوران این ناحیه شیر و گراز را نام برده‌اند (ابن بلخی، همانجا؛ حمدالله، ۱۳۵؛ فرصت، ۲۷۵، ۲۷۶) که ظاهراً گونهٔ شیر منقرض شدهٔ ایران متعلق به این منطقه بوده است.

ابن بلخی وسعت دشت ارژن را برابر ۱۰ فرسنگ طول و یک فرسنگ عرض دانسته (همانجا)، در حالی که حمدالله مستوفی (همانجا) آن را دو فرسنگ و یک فرسنگ آورده است که صحیح به نظر می‌رسد.

دریاچهٔ دشت ارژن که ۱۸ کمـ۲ مساحت دارد، در غرب شهر شیراز و نزدیک آبادی دشت ارژن، قرار گرفته است (*آمارنامه*، ۵). منشأ اصلی آب این دریاچه از چشمه‌های موجود در دامنهٔ مرتفعات پیرامون آن است (فرصت، ۲۷۵)؛ آبدهی اینگونه چشمه‌ها از ۵۰ تا ۵۰۰ لیتر در ثانیه نوسان دارد و حوضهٔ آبریز کوچک و محدودی را تغذیه می‌کنند (مبشری، ۱۱۷/۴). طول دریاچه ۷/۵ کمـ و ارتفاع سطح آب آن ۱٬۹۵۰ متر بالاتر از سطح آب خلیج فارس است (*آمارنامه*، همانجا). حمدالله مستوفی (ص ۲۴۰) از نوسان آب دریاچه در فصل بهار و تابستان خبر می‌دهد و می‌نویسد: ماهی مصرفی شهر شیراز از این دریاچه صید می‌شود (نیز نک: میرخواند، ۴۰۰/۷).

بخش ارژن با ۲٬۰۰۸ کمـ۲ مساحت (*آمارنامه*، ۲۲) از ۳ دهستان به نامهای کوهمره سرخی، قره‌چمن و دشت ارژن تشکیل شده، و جمعاً ۷۸ ده و شماری مزرعه را در خود جای داده است (همان، ۱۶). دهستان قره چمن با ۳۸/۶٪ از مساحت این بخش (همان، ۲۲) به ترتیب ۴۳/۶٪ از روستاها و ۳۰/۵٪ از مزارع تابع را دربر گرفته است، حال آنکه دهستان دشت ارژن به عنوان کوچک‌ترین دهستان و با ۲۴/۶٪ از کل مساحت بخش، تنها ۱۶/۷٪ از روستاها، اما بیش از ۵۶/۵٪ از مزارع تابع را در خود جای داده است (همان، ۱۶، ۲۲).

آبادیهای مهم بخش ارژن، شکفت، دشت ارژن، موسقان، پراشکفت، کلانی، عبدونی و میان کتل است (*فرهنگ جغرافیایی*، ۱۰۱/۷، ۱۹۶). فعالیت سنتی ساکنان آبادیهای آن زراعت، باغبانی و گله‌داری است و محصولات عمدهٔ آن غلات، برنج و مواد لبنی است (همانجا). در گذشته تهیهٔ زغال از درختان جنگلی در این ناحیه رواج داشته (همان، ۱۰۱/۷) که خود ظاهراً سبب از میان رفتن بخشی از پوشش درختی منطقه بوده است. جادهٔ اصلی شیراز ـ کازرون از این ناحیه می‌گذرد (همانجا). به نظر می‌رسد این جاده همان راه باستانی مهمی باشد که جنوب ایران را به غرب (اهواز) متصل می‌ساخته است (شوارتس، 200).

زادگاه سلمان فارسی را همین ناحیه (و آبادی دشت ارژن) دانسته‌اند (فسایی، ۱۴۳۷/۲؛ مهراز، ۱۰۰؛ نیز نک: هد، دشت ارژن).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان فارس (۱۳۷۲ش)*، سازمان برنامه و بودجهٔ استان فارس، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ابن بلخی، *فارس نامه*، به کوشش گ. لسترنج و نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابوالحسن گلستانه، *مجمل التواریخ*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ ابوالحسن مستوفی، *گلشن مراد*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛

1. *The Middle East...*

حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ فرصت، محمدنصیر، *آثار العجم*، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان هفتم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ فسایی، حسن، *فارس نامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ مبشری، فریدون و دیگران، *ارزیابی رضع موجود و امکانات توسعهٔ منابع آب* (منطقهٔ فارس)، تهران، ۱۳۵۱ش؛ مهراز، رحمت‌الله، *بزرگان شیراز*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ هدایت، رضا قلی، *ملحقات روضة الصفای ناصری*، قم، ۱۳۳۹ش؛ نیز:
The Middle East Intellignce Handbooks, 1943-1946, London, 1987;
Schwarz, P., *Iran im mittelalter*, Hildesheim, 1969.
عباس سعیدی

اَرَس، رودی است که از ترکیه سرچشمه می‌گیرد و ضمن گذر از مناطق کوهستانی آرارات و مرز جمهوریهای ارمنستان و آذربایجان با جمهوری اسلامی ایران، به دریای خزر می‌ریزد.

در نوشته‌های مربوط به یونان و رم باستان، نام ارس به صورت آراکسس (هرودت، 75؛ ارسطو، 95؛ استرابُن، V/321؛ دیودروس...، II/27) و درنوشته‌های متأخر به‌صورت ارکس آمده‌است(WNGD,64؛ رینو، 76؛ *مایر*، II/484؛ *لاروس بزرگ*). نوشتهٔ هرودت دربارهٔ رود ارس تا اندازه‌ای آشفته است. به نوشتهٔ او ارس از سرزمین ماتیانیان سرچشمه می‌گیرد و در جهت مطلع خورشید به دریای خزر می‌ریزد و دارای ۴۰ شاخه است. از نوشتهٔ وی گاه چنین بر می‌آید که آراکسس با آمودریا (جیحون) خلط شده است؛ ولی نکته‌ای که به شناختن درست آن یاری می‌دهد، مطالب او دربارهٔ گذر آن رود از سرزمین ماتیانی است، زیرا به احتمال قوی ماتیانیان در مغرب دریاچهٔ ارومیه و درهٔ ارس سکنیٰ داشته‌اند (دیاکونوف، 339). استرابن با دقت بیشتری از ارس یاد کرده، و گذرگاه آن را در محدودهٔ آلبانیای قفقاز و ارمنستان نوشته است (جم، V/187,225,327,335).

در مآخذ کهن ارمنی نام رود ارس با داستانی همراه شده، و یراسخ[1] آمده است (خورنی، 24؛ نیز نک: *پاولی*). در مآخذ متأخر ارمنی، از جمله *تاریخ آلوانک* (*آغوانک*)، نوشتهٔ موسیٰ کاغان کاتواتسی (ص 94-99) و کتاب «تاریخ ارمنستان»، نوشتهٔ گاندزاکتسی (ص 224) و نیز در کتاب مؤلفی ناشناخته با نام مستعار شاپوه (شاپور) باگراتونی (ص 94) همه جا نام رود ارس، یراسخ آمده است. گرجیان آن را رخسی[2] (*پاولی*) و طبق ضبط بازورث، رَخْشی[3] می‌خواندند (نک: *ایرانیکا*). در مآخذ ترکیه این رود، آراس (IA, III/332) و در مآخذ جمهوری‌آذربایجان به صورت آراز آمده‌است («دائرة المعارف...[4]»). در *یشتها* (۵۹/۱) از آب دائی‌تیا یاد شده است. دائی‌تیا رودی است در آریاویج که برخی خاورشناسان‌آن را رود زرافشان و برخی رود ارس دانسته‌اند (پور داود، ۵۹/۱، حاشیهٔ ۵). در متون عربی نام ارس به صورت الرّس (رس) آمده است (بلاذری، ۲۰۶/۱؛ یعقوبی، ۱۱۹؛ ابن فقیه، ۲۹۶؛ ابن خردادبه، ۱۷۴؛ مسعودی، ۷۵/۲؛ ابودلف، ۴۷؛ یاقوت، ۷۷۸/۲-۷۷۹).

نگارش عربی این رود به ویژه در ارتباط با آیات قرآنی، ظاهراً سبب شد که در متون فارسی نیز گاه نام آن به صورت رَس نوشته شود (*حدود العالم*، ۴۶). نام رس در نگارش عربی با آیاتی از *قرآن* کریم مرتبط است: یکی آیهٔ «وَ عاداً و ثَمودَ وَ اَصْحابَ الرَّسِّ وَ...» (فرقان/۲۵/۳۸) و دیگری آیهٔ «کَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَ اَصْحابُ الرَّسِّ وَ ثَمودُ» (ق/۵۰/۱۲). ابن حوقل می‌نویسد که این همان رس است که خداوند عذاب خود را دربارهٔ قوم آن بیان کرده است. وی در تأیید نظر خود متذکر شده است که اگر کسی از دو سوی ارس از شهر ورثان درآید، آثار شهرهای ویرانی را می‌بیند که به بدترین حالات در آمده و یادآور فرمودهٔ خداوندند (۳۴۵/۲). یعقوبی شمار شهرهای ویران شدهٔ اطراف رس را ۳۰۰ ذکر کرده است (همانجا).

طول رود ارس از سرچشمه تا محلی که به دریای خزر می‌ریزد ۱'۰۷۲ کم است (بدیعی، ۱۴۸/۱؛ هویدا، ۴؛ «دائرة المعارف»). این رود از دو شاخهٔ مجزا تشکیل شده است: یک شاخه از ارتفاعات بین گول داغ (هزار برکه) در جنوب ارزروم نزدیک سرچشمهٔ فرات به ارتفاع ۳'۱۵۲ متر آغاز می‌شود و با گذر از منطقهٔ کوهستانی پالان توکن به ارتفاع ۳'۱۳۵ متر در جنوب ارزروم و شرق حسن قلعه و جنوب ارتفاعات قارص و شمال کوههای آرارات بزرگ با شاخه‌های متعدد وارد جلگهٔ ایروان در خاک جمهوری ارمنستان می‌شود؛ شاخهٔ دیگر از ارتفاعات ارمنستان سرچشمه می‌گیرد و در محلی به نام زنگنه در منتهیٰ الیه شمال غربی ایران و مرز مشترک ایران و ارمنستان و ترکیه به شاخهٔ نخست می‌پیوندد و در طول مرز ایران با جمهوریهای ارمنستان و آذربایجان جریان می‌یابد (هویدا، همانجا). این رود از پیوندگاه خود با رود آخورایان، واقع در نزدیکی بهرام تپه، گذر خود از اراضی جمهوریهای ارمنستان و آذربایجان را آغاز می‌کند و در نزدیکی شهر صابرآباد در منطقه‌ای که ۱۱ متر پایین‌تر از سطح دریاست، با رود کر پیوند می‌یابد. رود ارس مسافتی حدود ۶۰۰ کم را در مرز دو جمهوری ارمنستان و آذربایجان با جمهوری ترکیه و [جمهوری اسلامی] ایران طی می‌کند («دائرة المعارف»). ارس در منطقهٔ آرارات از جلگه‌های سده‌رَک، شرور، بویوک دوز و آنگاه از جنوب نخجوان می‌گذرد. در این منطقه سرعت آب تا اندازه‌ای کاستی می‌پذیرد (همانجا). دربارهٔ حوضهٔ آبریز رود ارس اندک اختلافی وجود دارد. برخی وسعت آن را ۱۰۰ هزار کم۲ (بدیعی، ۱۵۰/۱) و یا ۱۰۰'۲۲۰ کم۲ (هویدا، همانجا) و برخی ۱۰۲ هزار کم۲ نوشته‌اند («دائرة المعارف»؛ *ایرانیکا*).

ارس بر پایهٔ جریان آب به دو قسمت کوهستانی و جلگه‌ای بخش می‌شود. آن بخش که از ترکیه می‌گذرد، کاملاً کوهستانی است («دائرة‌المعارف»). در جلگهٔ آرارات از سرعت آن کاسته می‌شود و در حدود جلفا تا اندازه‌ای آرام است، ولی از جلفا تا حدود اصلاندوز از معبری کوهستانی می‌گذرد و دوباره سرعت می‌گیرد تا به دشت مغان برسد. در این منطقه باز از سرعت آب کاسته می‌شود (هویدا، ۵).

---

1. Yeraskh 2. Rakhsi 3. Rak̲ši 4. *Azerbaidzhan*...

عرض رود متغیر است. در بخش سفلیٰ در محل پیوند با قره‌سو یا دره رود، عرض آن گاه به ۲۰۰ متر و در نزدیکی پلدشت، به حدود ۹۰ تا ۱۰۰ متر می‌رسد، ولی در مناطق کوهستانی تنگ می‌شود و در تنگ‌ترین مجرای خود در نزدیکی قریهٔ گولان از محال دزمار ارسباران به ۱۰ متر می‌رسد (همانجا). عمق متوسط ارس حدود ۲/۵ متر است، ولی در برخی جاها به ۴ متر هم می‌رسد و گاه از نیم متر هم تجاوز نمی‌کند (همو، ۶).

عمده‌ترین شاخه‌هایی که از قفقاز به ارس می‌پیوندند، اینانند: رود کر و رودهای سوجور[1]، رازدان، آزاد، ودی، آرپاچای، زنگلان، موشولان، نخجوان، آگراچای (آقری) و چند رود دیگر («دائرة المعارف»؛ هویدا، ۱۲). این رودها نیز از جانب ایران به ارس می‌ریزند: رود ماکو یا زنگمار، قره‌سو یا دره رود، آق چای، دوزال‌چای، اشتبین و کلیبر. رودخانه‌های کوچک بسیاری نیز وجود دارند که به این رودها می‌پیوندند و بدین ترتیب به رود ارس ملحق می‌شوند: ساری سو، آواجیق، چهل چشمه (قرخ بولاق)، قزل چای، قطور، جوشن، طرزم، گوره خیل، حاجیلار، کبودگنبد، مرز آباد، قره قیه، کلو، اندرگان، خروانق، مردانقم، کوانق، آلاجوجه، القنا، آکرا (آقرا)، قوروچای، بالقلی، اندرآب، آق چالی، آوارسی، مشکین چای و آلی (همو، ۷-۱۲).

۴۴٪ از آب ارس از طریق آبهای زیرزمینی، ۳۸٪ از برفهای آب شده و ۱۸٪ از آب باران تأمین می‌شود («دائرةالمعارف»). تقریباً ۲۳٪ آب رود ارس از آبهای واقع در خاک ترکیه، ۳۸٪ از قفقاز و ۳۹٪ از آبهای ایران تأمین می‌شود (*جغرافیای کامل*...، ۳۸؛ مبشری، ۲۵/۲). رودخانهٔ ودی در نقطهٔ شروع مرز ایران با کشورهای مستقل مشترک المنافع به ارس می‌پیوندد. رودخانه‌های زونگا و گارنی نیز از ارمنستان وارد ارس می‌شوند (همانجا). میانگین حجم آب سالیانهٔ ارس در محل سد مخزنی (طی سالهای ۱۹۱۳- ۱۹۶۵م) ۵٬۷۶۵ میلیون متر مکعب و وسعت حوضهٔ آبریز آن تا محل سد مخزنی ۴۹٬۵۳۵ کم۲ است. در محل سد انحرافی میل و مغان وسعت حوضهٔ آبریز ۷۳٬۸۴۰ کم۲ و میانگین آبدهی سالیانهٔ آن (در سالهای ۱۹۱۳- ۱۹۶۵م) ۷٬۸۷۹/۳ میلیون متر مکعب برآورد شده است (همو، ۲۷/۲، ۲۸، جدول). رود ارس هر چه به سوی مشرق پیش می‌رود، توزیع ماهیانهٔ آبدهی شاخه‌های متصل به آن نامناسب‌تر می‌گردد که البته این امر وابسته به عوامل مکانی و میزان بارندگی است (همو، ۲۸/۲- ۲۹). حداقل دبی رود در محل سد ارس (منطقهٔ قزل قشلاق) ۳۲ متر مکعب در ثانیه و در محل سد انحرافی میل و مغان ۱۸۰ متر مکعب در ثانیه و دبی متوسط آن حدود ۲۵۰ مترمکعب در ثانیه در محل سد ارس (قزل قشلاق) و حدود ۴۰۰ مترمکعب در محل سد انحرافی میل و مغان است. دبی ثابت آن در تمام فصول آبیاری، پس از پایان ساختمان سد، ۱۹۰ مترمکعب در ثانیه پیش بینی شده است (هویدا، ۶).

رود ارس پس از پیوستن به رود کر در محلی به نام سالیان واقع در جمهوری آذربایجان دو شعبه می‌شود که یکی در قزل آغاج و دیگری در منطقهٔ شمالی آن به دریای خزر می‌ریزد (همو، ۶/۲ - ۷). حمدالله مستوفی منطقه‌ای را که آب ارس به دریای خزر می‌ریزد، ولایت گشتاسفی نامیده است (ص ۲۱۸؛ نیز نک: لسترنج، ۱۹۲).

در رود ارس ۸۰۵ جزیرهٔ بزرگ و کوچک وجود دارد که ۴۲۷ جزیرهٔ آن متعلق به ایران است. این جزیره‌ها اغلب به هنگام طغیان رود، به زیر آب می‌روند و پس از فروکش کردن آب دوباره ظاهر می‌شوند و مراتع مناسبی را برای دامها تشکیل می‌دهند (هویدا، ۷).

در روزگاران گذشته رود ارس دارای پلهای متعددی بوده که ویران شده‌اند. از پلهای قدیم جز پل مشهور خداآفرین برجای نمانده است. حمدالله مستوفی بنای این پل را به بکربن عبدالله نسبت داده، و تاریخ بنای آن را ۱۵ق/۶۳۶م نوشته است (ص ۸۸). در عهد هشام بن عبدالملک، خلیفهٔ اموی، پلی بر روی ارس وجود داشت و چون جراح ابن عبدالله در کنار ارس در جنگ با خزران کشته شد، رود ارس نهر جراح نام گرفت و پل نیز به نام او خوانده شد (بلاذری، ۲۰۶/۱). به نوشتهٔ منجم باشی (۵۰۷/۲ - ۵۰۸)، فضلون که با ارمنیان و گرجیان جنگهای بسیار کرده بود، در ۴۱۸ق/۱۰۲۷م پل بزرگ و زیبایی بر روی ارس بست. از پلهای دیگر رود ارس، پل ضیاءالملک است که خواندمیر (۲۴۷/۳) ضمن شرح درگیریهای احمد جلایر در ۶۸۷ق/ ۱۲۸۸م بدان اشاره کرده است. اوزون حسن آق قویونلو به هنگام جنگ با ابوسعید بهادرخان، فرخ یسار شروانشاه را به ویران کردن پلهای ارس واداشت (هینتس، ۶۸-۶۹). پل دیگری بر روی ارس به نام جسر جواد وجود داشته که شاه اسماعیل صفوی فرمان تکمیل آن را داده بود (روملو، ۵۷). جسر (پل و یا معبر) جواد در محل تلاقی رود کر با ارس واقع شده بود. تاج گذاری نادرشاه افشار در حوالی همین معبر انجام گرفت (*دایرة المعارف فارسی*). شاردن جهانگرد فرانسوی می‌نویسد که بر روی این رودخانه در جلفا و نقاط دیگر چندین پل بسته‌اند و به رغم استحکام و عظمت آنها، چنانکه از طاقها و چشمه‌هایشان نمودار است، در مقابل فشار آب دوام نیاورده، ویران شده‌اند (۳۹۵/۲). پلهای دیگر این رود بعدها ساخته شده‌اند که دو پل آن در جلفاست، یکی پل آهنی معلق در مشرق جلفا که خط آهن از روی آن می‌گذرد. طول این پل ۱۰۷ متر و عرض آن ۶ متر است. این پل قادر به تحمل دو لوکوموتیو و ۵۰ واگن است (هویدا، ۱۴). پل دیگر در محل معروف به عربلر است که امروزه پلدشت نامیده می‌شود و در برابر شهر نخجوان قرار گرفته است. این پل در ۱۳۳۱ش خراب شد، ولی بعدها مرمت گردید (همانجا).

ارس در روزگاران کهن گذرگاه اقوام و تیره‌های بسیار بوده است. بی‌گمان گذر اقوام همواره با صلح و صفا همراه نبوده است. یکی از آگاهیهای ما دربارهٔ عهد باستان، مربوط به لشکریان اورارتوست که در پایان سدهٔ ۹ق م از رود ارس گذشتند و به سرزمینهای شمالی راه

1. Sevjur

گشودند (پیوتروفسکی، ۳۰).

بر رود ارس در مرز ایران و جمهوری آذربایجان نزدیک شهر نخجوان مجموعهٔ برق آبی احداث شد و در ۱۳۵۰ش مورد بهره‌برداری قرار گرفت. حجم مخزن آب سد ارس ۱/۳۵ کم۳، ارتفاع آن ۳۵ متر و طول آن ۹۰۰ متر است. سد دیگری نیز مشترکاً از سوی دو دولت ایران و شوروی در منطقهٔ میل و مغان احداث شده است که بخشی از کانال آبیاری آن در اراضی جمهوری آذربایجان و بخشی دیگر در اراضی ایران کشیده شده است («دائرةالمعارف»، 380).

در موافقت نامهٔ مربوط به حل مسائل مرزی میان دو دولت ایران و اتحاد شوروی که در ۳۰ اردیبهشت ۱۳۳۴ش/۲۰ مهٔ ۱۹۵۵م در مسکو به امضا رسیده، خط مرزی میان ایران و اتحاد جماهیر شوروی مربوط به رود ارس، همان است که در سند مورخ رجب ۱۲۴۴ق/۱۸ ژانویهٔ ۱۸۲۹م قید شده است (نک: خاکپور، ۵۱-۵۲). در ۲۰ مرداد ۱۳۳۶ش/۱۱ اوت ۱۹۵۷م موافقت نامه‌ای میان دو دولت ایران و اتحاد شوروی دربارهٔ تهیهٔ طرحهای مقدماتی مربوط به استفادهٔ برابر و مشترک از قسمتهای مرزی رودهای ارس و اترک برای آبیاری و تولید نیروی برق در تهران به امضا رسید (*مجموعهٔ قراردادها*، ۳۵۵-۳۵۹) که طبق مفاد آن مقرر گردید ۶۲٬۵۰۰ هکتار از اراضی جمهوری آذربایجان و معادل آن از اراضی ایران از آب ارس آبیاری گردد و تأسیسات هیدروتکنیک برای رفع نیازهای نواحی مجاور ایران و شوروی احداث شود (*دایرة المعارف فارسی*).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، لیدن، ۱۳۰۲ق؛ ابودلف، مسعر، *سفرنامه*، به کوشش و. مینورسکی، ترجمهٔ ابوالفضل طباطبایی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ بدیعی، ربیع، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ پورداود، ابراهیم، تفسیر *یشتها* (نک: هم)؛ پیوتروفسکی، ب. ب.، *اورارتو*، ترجمهٔ عنایت الله رضا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خاکپور، هرمز، *روابط ایران و اتحاد جماهیر شوروی ۱۹۴۱-۱۹۷۵م*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *دایرةالمعارف فارسی*؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش چارلز نارمن سدن، تهران، ۱۳۴۷ش؛ شاردن، ژان، *سیاحت نامه*، ترجمهٔ محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ *قرآن مجید*؛ لسترنج، گ.، *سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مبشری، فریدون و دیگران، *ارزیابی وضع موجود و امکانات توسعهٔ منابع آب* (منطقهٔ آذربایجان)، تهران، ۱۳۵۱ش؛ *مجموعهٔ قراردادها*، قراردادهای ایران و اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، وزارت امورخارجه، تهران، ۱۳۳۸ش، شم ۲؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، پاریس، ۱۹۱۴م؛ منجم باشی، احمد، *صحائف الاخبار*، ترجمه به ترکی از احمد ندیم، استانبول، ۱۲۸۵ق؛ هویدا، رحیم، «رودخانهٔ ارس و رویدادهای تاریخی اطراف آن»، *مجلهٔ بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۵۰ش، س ۶، شم ۲؛ هینتس، والتر، *تشکیل دولت ملی در ایران*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یشتها، به کوشش ابراهیم پورداود، بمبئی، ۱۹۲۸م؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ نیز:

Aristotle, *Meteorologica*, tr.H.D.P.Lee,London,1952; *Azerbaydzhan Sovet ensiklopediyasi*, Baku, 1976; Bagratuni, Sh., *Istoriya Anonimnogo Povestvovatelya*, Erevan, 1971; *Diodorus of Sicily*, tr. C.H., Oldfather, London, 1976, vol.II; Dyakonov, I.M., *Istoriya Midii*, Moscow/Leningrad, 1956; Gandzaketsi, K., *Istoriya Armenii*, tr. L. A. Khanlaryan, Moscow, 1976; *Grand Larousse*; Herodotus, *The History*, tr.G.Rawlinson,New York,1947;IA; *Iranica*; Kalankatuatsi, M., *Istoriya Strany Aluank*, tr. Sh.V. Smbatyan, Erevan, 1984; Khorenatsi, Movses, *Istoriya Armenii*, tr. Gagik Sarkisyan, Erevan, 1990; *Meyer*; *Pauly*; Reinaud, Joseph-Toussaint, *Géographie d'Aboulféda*, Frankfurt, 1985; Strabo, *The Geography*, tr. H.L. Jones, London, 1961, vol.V; WNGD.

عنایت‌الله رضا

اِرساری، یکی از قبیله‌های بزرگ ترکمن که در منطقهٔ وسیعی میان ساحل چپ آمودریا (جیحون) از بخارا تا بلخ و افغانستان پراکنده‌اند.

ابوالغازی بهادرخان مؤلف کتابهای *شجرهٔ تراکمه* و *شجرهٔ ترک* که آثارش مهم‌ترین مأخذ در این زمینه هستند، ارساریها را از سالورها (نک: سومر، 344) می‌داند که آنان نیز خود به قبیله‌های اوغوز منسوبند (همو، 140,208)، اما برخی دیگر از محققان ایشان را منسوب به تیرهٔ یازر اوغوز دانسته‌اند (نک: IA, XII(2)/670). کلمهٔ ارساری به صورتهای ایرساری (ابوالغازی، ۲۰۶، جم؛ مروی، ۲/۶۲۷، ۳/۱۱۳۴) و ارزاری (وامبری، ۳۰۴) نیز آمده است. به روایتی ارساری بیک ــ که این قبیله نام خود را از او گرفته ــ نوهٔ بزرگ اوغورجیک آلپ از نسل سالوریان است که پس از جنگ با بایندر از عراق به منقشلاق در ترکستان آمد (EI^2, S, 280). احتمالاً وی شخصیتی تاریخی است (همان، 281).

ارساریها در سده‌های ۱۰ و ۱۱ق در اطراف ابوالخان (بالخان) زندگی می‌کردند و از تابعان و خراج‌گزاران صفیان (سفیان) خان بودند که در نواحی منقشلاق و اورگنج فرمانروایی داشت (ابوالغازی، همانجا) و مالیات و زکات خود را توسط مأمورانی که «برات‌دار» خوانده می‌شدند، به سفیان خان می‌پرداختند (همو، ۲۰۷). ارساریها بعد از چندی از دادن زکات و مالیات خودداری کردند (همو، ۲۰۶). به همین سبب سفیان‌خان آنان و متحدانشان، سالورهای خراسان را موردحمله قرار داد (همو، ۲۰۸ و بعد).

ارساریها پس از مهاجرت از منقشلاق مدتی نیز تابع امیر بخارا بودند (وامبری، همانجا) و در طول سدهٔ ۱۱ق در رویدادهای سیاسی خانات خیوه نقشی مهم داشتند (EI^2, S، همانجا) و سپس در فرصتهای مناسب همراه دیگر قبایل ترکمن، مانند تکه، یموت و جز آنها ــ در دورهٔ نادرشاه ــ شهرهای ابیورد، سرخس، نسا و دیگر نواحی خراسان را موردحمله قرار می‌دادند (مروی، ۱/۱۶۰).

این قبیله که جمعیت آنان را از ۵۰ هزار تا ۱۰۰ هزار خانوار نوشته‌اند، به کشاورزی اشتغال دارند و به ۵ طایفهٔ بزرگ: اولوتپه (اولوق)، گونش، آلاجا، بکائول و کارائول تقسیم می‌شوند (IA، همانجا).

مآخذ: ابوالغازی بهادرخان، *شجرهٔ ترک*، به‌کوشش دمزون، پترزبورگ، ۱۲۸۷ق/۱۸۷۱م؛ مروی، محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به‌کوشش محمدامین ریاحی، تهران،

۱۳۶۴ش؛ وامبری، آرمینیوس، *سیاحت درویشی دروغین در خانات آسیای میانه*، ترجمهٔ فتحعلی خواجه نوریان، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:
EI², S; IA; Sümer, F., *Oğuzlar (Türkmenler)*, Ankara, 1972.
علی‌اکبر دیانت

اِرسالیّه، اصطلاحی مالی در عصر دولت عثمانی و آن به مالیات مقطوعی اطلاق می‌شده که فرمانداران ایالات، سالانه به خزانهٔ دولت مرکزی می‌فرستادند (شاو، 283؛ پاکالین، II/81)، اما اکنون به رسید ارسال وجه و یا دریافت آن از سوی تحصیلدار گفته می‌شود (همانجا). نخستین آگاهی ما از کاربرد این اصطلاح به سلطنت سلطان سلیمان قانونی باز می‌گردد. وزیر او، ابراهیم پاشا، در ۹۳۱ق/۱۵۲۵م برای اداره و تنظیم امور مالی قانونی وضع کرد که به موجب آن مقرر شد، اموال و وجوه مازاد بر مصارف ایالات که پیش‌تر به صورت هدایایی برای سلاطین عثمانی ارسال می‌شد، از این پس به خزانهٔ دولت یا «خزینهٔ عامره» فرستاده شود که این قبیل اموال «ارسالیه» نام گرفت (بکر، ۱۰۲-۱۰۳؛ سیدمحمود، 115؛ شاو، همانجا).

در پی اجرای این قانون مقرر شد بیگلربیگی مصر و سایر حکام، پس از وضع مقرری سالانه، اموال مازاد بر مصارف حوزهٔ فرمانروایی خود را به «خزینهٔ ارسالیه» در استانبول بفرستند (سیدمحمود، 53). چنین پیداست که فرستادن «ارسالیه» از سومین سال انتصاب سلیمان پاشا به‌سمت بیگلربیگی مصر یعنی از ربیع‌الاول ۹۳۳/دسامبر ۱۵۲۶ متداول شد (همو، 115). او به دنبال اصلاحاتی در امور مالی مصر به جای دفاتر مالی پیشین، دفاتر تازه‌ای ترتیب داد که ارسالیه نخستین بار بر آن اساس به استانبول فرستاده شد (همو، 92-91).

میزان ارسالیه که با تشریفات ویژه‌ای فرستاده می‌شد (نک: بکر، همانجا)، طی سالها یکنواخت نبود و غالباً فزونی می‌یافت. از میان ایالات عثمانی، فرمانداران مصر، بیشترین ارسالیه را می‌فرستادند (EI², IV/79) که به حدود ۴۰۰ هزار آلتون یعنی ۱۶ میلیون پارا می‌رسید (شاو، همانجا) و ارسال این مبلغ در زمان حکمرانی خادم سلیمان پاشا (۹۳۱-۹۴۱ق) نیز تا مدتی ادامه یافت. بین سالهای ۹۳۸-۹۴۱ق سالانه به ۵۰۰ هزار آلتون (۲۰ میلیون پارا) رسید. خسرو پاشا (حک ۹۴۱-۹۴۳ق) آن را به ۷۰۰ هزار آلتون (۲۸ میلیون پارا) افزایش داد، حتیٰ در ۹۴۲ق یک میلیون آلتون ارسالیه به استانبول فرستاد که سلطان سلیمان بدان سبب که ستم بر رعایا وارد می‌شد، آن را پس فرستاد (شاو، 284). اما در اواخر سدهٔ ۱۰ق/۱۶م دولت عثمانی به علت تنگنای مالی، ناگزیر فرمان داد به میزان ارسالیه افزوده شود (سیدمحمود، 120). از سوی دیگر حکام مصر نیز برای جلب عنایت سلطان، مبلغ ارسالی را حتیٰ از حد مقرر نیز بالاتر می‌بردند (بکر، ۱۰۳). ارسالیهٔ مصر در سالهای مختلف از این قرار بود: در ۹۷۵ق، ۲۴ میلیون پارا و همین مبلغ در ۹۹۵ق؛ در ۱۰۰۵ق، ۲۰ میلیون پارا؛ در ۱۰۱۰ق، ۲۴ میلیون پارا، و در اوایل سدهٔ ۱۱ق/۱۷م به ۲۴-۲۸ میلیون و حتیٰ به ۳۰ میلیون پارا نیز رسید. ولی بعداً به سبب کمبود درآمد و افزایش هزینه‌ها مقدار آن روی به کاستی نهاد (شاو، 285-284؛ بکر، ۱۰۵-۱۰۶).

گرچه بیشتر قوانین مالی برای بیگلربیگیهای روم ایلی و آناتولی وضع شده بود، ولی شامل سایر ایالات نیز می‌شد (گیب، I(1)/147)، چنانکه اغلب استانهای بالکان و نیز ایالات مصر، سوریه (دمشق)، عراق (بغداد) که به دست گماشتگان باب عالی اداره می‌شدند، همه ساله مبلغی را به عنوان ارسالیه برای سلطان می‌فرستادند و از این میان کشورهای عربی آن را مرتب‌تر ارسال می‌کردند (ووسینیچ، ۲۷).

برخی ولایات، ارسالیه‌های معین و ثابتی داشتند، چنانکه ارسالیهٔ یمن در اوایل سدهٔ ۱۱ق/۱۷م، ۱۰۰ هزار فلوری بوده است (اوزون چارشیلی، 202).

بخشی از «خزینهٔ ارسالیه» به دولت و قسمتی نیز برای مصارف شخصی به پادشاه تعلق می‌گرفت (پاکالین، II/81-82). مصارف شخصی سلطان از ارسالیهٔ مصر تا ۹۹۵ق/۱۵۸۷م سالانه ۵۰۰ هزار فلوری بود که در این سال با تلاش ادریس پاشا به ۶۰۰ هزار آلتون (۲۴ میلیون پارا) افزایش یافت (اوزون چارشیلی، 364).

ترخونچی احمد، صدراعظم عثمانی، در شوال ۱۰۶۴/اوت ۱۶۵۴ قانون مالیاتی جدیدی وضع کرد که بر اساس آن مقرر شد، افزون بر آنکه والیان ایالات مازاد در آمد خود را بآید همانند مصر با نام «ارسالیه» به استانبول بفرستند، کسانی هم که از محل «خاص» (مبلغی که شخص در برابر انجام وظیفه، ماهانه دریافت می‌داشت)، «زعامت» (پاداش سالیانه) و «باشماقلیق» (مقرری خانوادهٔ سلطان عثمانی) درآمد داشتند، پس از برداشت به میزان نیازهای خود، باقی را به حکومت مرکزی ارسال کنند. حتیٰ صدراعظم خود از محل خاص ۲۰ هزار قروش پرداخت کرد که از این راه ۷۰۰ هزار قروش بردرآمد دولت افزوده شد (نعیما، ۲۵۲/۵؛ کارامرسل، 37-36؛ هامرپورگشتال، ۲۲۲۴/۳ - ۲۲۲۵). کاروان مخصوص حمل «ارسالیه» بیشتر از راههای زمینی به استانبول فرستاد می‌شد و برای حفظ اموال از دستبرد راهزنان تدابیر لازم اتخاذ شده بود و از چاوشان مجرب و معتمد فردی را برای مقابله با راهزنان انتخاب می‌کردند (سیدمحمود، 122، نیز نک: 199,208).

صاحبان مشاغل به تناسب مقامشان ملزم به ارسال «ارسالیه» بودند (نعیما، همانجا). از مهم‌ترین علل و عوامل عزل بیگلربیگیها و حکام، بجز بی‌کفایتی درامور سیاسی و اداری، کوتاهی در ارسال «ارسالیه» بود (سیدمحمود، 124).

مآخذ: بکر، عبدالوهاب، *الدولة العثمانیة و مصر*، قاهره، ۱۹۸۲م؛ نعیما، مصطفی، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۳-۱۲۸۱ق؛ ووسینیچ، وین، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ سهیل آذری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراطوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، به‌کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:
EI²; Gibb, H & H. Bowen, *Islamic Society and the West*, Oxford, 1967; Karamursal, Z., *Osmanlı malî tarihi hakkında tetkikler*, Ankara, 1989; Pakalin, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Istanbul, 1983; Seyyid Mahmud, Seyyid Muhammed, *XVI.*

Asırda Mısır eyâleti, Istanbul, 1990; Shaw, S.J., *The Financial and Administrative Organization and Developement of Ottoman Egypt, 1517-1798*, New Jersey, 1962; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı devletinin merkez ve bahriye teskilâtı*, Ankara, 1984.

ابوالحسن دیانت

اَرَسْباران، منطقه و رشته کوهی در شرق آذربایجان.

ارسباران را در گذشته قره‌داغ (فقیه، ۱۶، حاشیهٔ ۱)، قراچه‌داغ (مینورسکی، ۱۸۹؛ نیز نک: محبوبی، ۸۶، حاشیهٔ ۲) و قراجه داغ (کریمی، ۶۸؛ کیهان، ۳۳/۱) به معنای سیاه کوه (همو، ۱۰/۲؛ مینورسکی، ۲۴۳) می‌گفتند که آن را به صورت قرچه داغ (مشکور، *تاریخ...*، ۶، ۳۵۰، *نظری به...*، ۱۴۰)، قاراداغ و کاراداغ (دوستی، ۶۶) نیز نوشته‌اند. این نام که به صورت ارسبار نیز نوشته شده (مستوفی، ۱۶۸)، مدتی به‌جای نام اهر به‌کار می‌رفته است (*گزارش...*، «الف»؛ مشکور، همان، ۱۷۹؛ محبوبی، ۲۶۴).

منطقهٔ ارسباران: منطقه‌ای است مرتفع که از جنوب به محور اردبیل ـ تبریز، از شمال به کرانه‌های رود ارس (نفیسی، *بابک...*، ۱۶۸؛ مینورسکی، ۱۸۹)، از شرق به مشکین شهر و از غرب به مرند محدود می‌شود (خاماچی، ۱۸۵). این منطقه آب و هوایی متنوع دارد: قسمتهای شمالی و کرانه‌های ارس گرمسیری و قسمت جنوبی که عمدتاً کوهستانی است، سردسیر و ییلاقی قسمتهای داخلی و غربی آب و هوایی معتدل دارد (*فرهنگ جغرافیایی...*، ۶۰). در این منطقه شبکه‌های متعدد رودخانه‌ای در سطح محلی شکل و گرفته که با حفر دره‌های عمیق غالباً به رود ارس می‌پیوندند (هویدا، ۳۸). مهم‌ترین اینگونه رودخانه‌ها قره‌سو، دوزال، کلیبر، سلین، کجرود، قوری‌چای، سرند و ملک‌چایی است (خاماچی، ۱۸۶).

در شمال غربی این منطقه به علت مساعدت آب و هوا و برخورداری از خاک حاصلخیز و باران کافی، جنگلهای پراکنده‌ای مشاهده می‌شود (گنجی، ۶۹) که عمدتاً نواحی کلیبر، میشه پاره و حسن آباد را شامل می‌شود (*فرهنگ جغرافیایی*، ۶۱) و درختان آن بیشتر از نوع بلوط، ممرز و درختان میوهٔ وحشی است (خاماچی، همانجا). این جنگلها از مشرق به جنگلهای گیلان متصل می‌شود (بدیعی، ۲۶۶/۳). علاوه بر این، در مرتفعات ارسباران مراتعی غنی وجود دارد که ناحیهٔ ییلاقی شاهسونها به شمار می‌رود (گنجی، همانجا). پوشش گیاهی این مراتع بیشتر گونه‌های یونجهٔ وحشی، اسپرس، خلر، گل گندم، کنگر صحرایی، گل رنگ و گون است (شاهسوند، ۴۵). مستوفی یزدی این منطقه را به سبب «طیب هوا و کثرت اشجار» منطقه‌ای استثنایی خوانده است (همانجا).

ارسباران در طول زمان به سبب برخورداری از نواحی مستحکم و استوار، پیوسته از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است (اسکندربیک، ۳۰۷/۱؛ نیز نک: واله، ۷۱۳/۳). قیام بابک خرم دین در برابر خلیفه معتصم عباسی و مبارزات او در این منطقه بوده است (نفیسی، همانجا؛ مشکور، همان، ۱۴۰). از آثار تاریخی بازمانده در این منطقه می‌توان از قلعه و قصری بر فراز کوه در غرب کلیبر (به ارتفاع ۲٬۶۰۰ متر) مشهور به قیز قلعه‌سی (قلعهٔ دختر) نام برد (*جغرافیا...*، ۱۹۶/۱) که گفته‌اند اقامتگاه بابک خرم‌دین بوده است (نفیسی، همان، ۲۰۴؛ مشکور، همانجا)؛ و نیز از قلعهٔ جوشن (جوشین) که از سنگ یکپارچه ساخته شده، و در بالا دست آن استخر بزرگی تعبیه شده است (هویدا، ۴۱) و قلعه و زندان قهقهه (*جغرافیا*، ۱۹۴/۱) و سنگ نبشته‌ای به خط میخی از دورهٔ اورارتو در روستای سقن دل (نفیسی، *تاریخ...*، ۱۹۹) و بقعهٔ شیخ شهاب الدین اهری و مسجد خروانق (*جغرافیا*، ۱۹۴/۱) یاد شده است.

طایفه‌های شاهسون که از مراتع ییلاقی این منطقه استفاده می‌کنند، به شاهسونهای ارسباران (شاهسوند، ۲۹۱) و یا ایل قره داغ (خاماچی، همانجا) شهرت یافته‌اند. این طوایف زمستان را معمولاً در جلگهٔ مغان و کرانه‌های رود ارس می‌گذرانیدند (بدیعی، ۷۴/۲؛ گنجی، همانجا) که در ۶۰ سال اخیر بیشتر آنان یکجانشین شده‌اند (مشکور، *نظری به*، ۱۸۱ـ۱۸۳؛ بدیعی، ۸۱/۲، ۱۵۵؛ قس: بیگدلی، ۲۳۱ـ۲۳۷). در حال حاضر، در میان گروههای کوچندهٔ ارسباران طایفه‌های چلبیانلو (چلپیانلو)، حاج علیلو (حاجی علیلو)، محمد خانلو، حسن بیگلو و قورنازلو از اهمیت بیشتری برخوردارند (شاهسوند، ۲۹۱، ۲۹۷؛ قس: گنجی، ۱۱۷؛ بیگدلی، ۲۲۵). در زمان فتحعلی شاه قاجار برخی طایفه‌ها از شیروان و قره باغ نیز به این منطقه کوچانیده شدند (هدایت، ۴۲۴/۹، ۶۵۳). مطابق آخرین سرشماری عشایری (۱۳۶۶ش) ایل ارسباران (قره داغ) ۴٬۶۷۶ خانوار (۳۱٬۳۵۰ نفر) را شامل می‌شود (*سرشماری اجتماعی*، ۱۳).

زبان مردم منطقهٔ ارسباران ترکی آذربایجانی است، لیکن در برخی آبادیهای منطقه مانند کرینگان، چای کندی، خوی‌نراو (خونیرق)، ارزین و کلاسور گویش تاتی رواج دارد (دوستی، ۵۲ـ۵۳). ۹۹٪ از اهالی این منطقه مسلمان (*گزارش*، «هـ») و شیعهٔ اثناعشری هستند (مشکور، همان، ۱۸۱؛ خاماچی، همانجا). در برخی نواحی ارسباران از جمله در وینق مسیحیان زندگی می‌کردند (همانجا؛ حکمت، ۱۱۹۴/۲)؛ ضمناً در بعضی روستاهای میشه پارهٔ کلیبر و خدا آفرین گروههای اهل حق زندگی می‌کنند (خاماچی، همانجا).

در ۱۳۳۵ش جمعیت ارسباران ۲۳۹٬۶۴۵ نفر بود که از آن میان ۱۹٬۸۱۶ نفر در نقطهٔ شهری منطقه و مابقی (۲۱۹٬۸۲۹ نفر) در سایر نقاط زندگی می‌کردند (*گزارش*، «الف»). جمعیت ارسباران در ۱۳۶۵ش به ۳۳۱٬۳۲۹ نفر بالغ گردید که ۲۰/۵٪ در نقاط شهری و ۷۹/۴٪ در نقاط روستایی می‌زیستند و مابقی غیر ساکن به شمار می‌آمدند (*سرشماری عمومی*، ۱).

مطابق تقسیمات اخیر کشوری، قسمت اعظم محدودهٔ این منطقه به دو شهرستان اهر و کلیبر تفکیک شده است (*آمارنامه...*، ۲۳، ۴۱؛ نیز نک: هد، اهر و کلیبر).

رشته کوه ارسباران: این رشته کوه که به کوههای قره‌داغ نیز موسوم است، از مهم‌ترین رشته کوههای آذربایجان به شمار می‌آید. این

رشته از غرب به آرارات و از شرق به کوههای تالش می‌پیوندد و دنبالهٔ کوههای قفقاز است که درهٔ عمیق ارس این دو را از یکدیگر جدا کرده است (کیهان، ۳۳/۱؛ بدیعی، ۴۵/۱). این رشته کوه به سبب آتش فشانیهای سهند، سبلان و آرارات مکرر چین خورده است و بنابراین امتداد چین خوردگی مشخصی ندارد (کیهان، ۳۴/۱) و به صورت مجموعهٔ خرد شده و نامنظمی درآمده است (هویدا، ۳۷). طول این رشته کوه حدود ۲۳۰ کمـ و عرض آن در نقاط مختلف متفاوت است: در مرکز ۶۵ کمـ، در شرق ۴۰ کمـ و در غرب ۲۰ کمـ است (همو، ۳۹).

جنس سنگهای رشته کوه ارسباران متنوع است و آثار دوران اول تا دورهٔ پلیوسن به خوبی قابل مشاهده است. بازالت، آندزیت و توف مهم‌ترین سنگهای منطقه را تشکیل می‌دهند که رسوبات جدیدتر روی آنها را پوشانده است (همانجا). قسمت جنوبی و دامنه‌های مشرف به ارس دارای شیب بسیار تند و دره‌های بسیار عمیقی است. تنها در ناحیهٔ اوزمدل و حدود ورزّقان از ارتفاع کاسته شده، و جلگه‌های مرتفعی پدید آمده است (همو، ۳۸). این کوهها محل تقسیم آبهایی است که از یک سو به ناحیهٔ اهر و از سوی دیگر به ارس می‌ریزند (کیهان، همانجا؛ ختمی مآب، ۸). بلندترین قلهٔ ارسباران (نشانکوه) در قسمت شرقی این رشته کوه قرار گرفته است و ۳'۳۷۰ متر از سطح دریا ارتفاع دارد (کیهان، همانجا؛ قس: شاهسوند، ۴۴؛ بدیعی، ۴۵/۱؛ هویدا، ۳۹).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان آذربایجان شرقی* (۱۳۷۱ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان آذربایجان شرقی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بدیعی، ربیع، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بیگدلی، محمدرضا، *ایلسون (شاهسون)های ایران*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حکمت، علی‌اصغر، «فرهنگ»، *ایرانشهر*، تهران، ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م؛ خاماچی، بهروز، *فرهنگ جغرافیایی آذربایجان شرقی*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ختمی مآب، محمد و ناصر ایمانی‌راد، *مقدمه‌ای بر شناخت امکانات توسعهٔ کشاورزی شهرستان اردبیل*، سازمان برنامه و بودجهٔ آذربایجان شرقی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ درستی، حسین، *نگاهی به تاریخ و جغرافیای ارسباران*، تبریز، ۱۳۳۷ش؛ *سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده* (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، استان آذربایجان شرقی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان اهر، مرکز آماز ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ شاهسوند بغدادی، پریچهره، *بررسی مسائل ایل شاهسون*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان ۳ و ۴ آذربایجان، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ فقیه، جمال‌الدین، *آتورپاتکان (آذربایجان) و نهضت ادبی*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ کریمی، بهمن، *جغرافی مفصل تاریخی غرب ایران*، تهران، ۱۳۱۶ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۰-۱۳۱۱ش؛ *گزارش مشروح سرشماری*، حوزهٔ سرشماری ارسباران، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۸ش؛ گنجی، محمدحسن، «نواحی و مناطق ایران»، *ایرانشهر*، تهران، ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م، ج ۱؛ محبوبی، جمشید، *نگاهی به تاریخ و جغرافیای میاندوآب*، ۱۳۷۰ش؛ مستوفی یزدی، محمد مفید، *مختصر مفید در احوال بلاد ولایت ایران*، ویسبادن، ۱۹۸۹م؛ مشکور، محمد جواد، *نظری به تاریخ آذربایجان و آثار باستانی و جمعیت شناسی آن*، تهران، ۱۳۴۹ش؛ همو، *تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم هجری*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ مینورسکی، و.، *سازمان اداری حکومت صفوی*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نفیسی، سعید، *بابک خرم دین، دلاور آذربایجان*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ همو، *تاریخ اجتماعی ایران در دوران پیش از تاریخ و آغاز تاریخ*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ واله اصفهانی، محمد یوسف، *خلد برین*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ هدایت، رضاقلی، *ملحقات تاریخ روضة الصفای ناصری*، قم، ۱۳۳۹ش؛ هویدا، رحیم، *جغرافیای طبیعی آذربایجان*، تبریز، ۱۳۵۲ش.

عباس سعیدی

آرَسْطو، یا آرِسْطو، فیلسوف مشهور یونانی (۳۸۴-۳۲۲ق م).

بخش یکم ـ زندگی و سرگذشت

نام یونانی وی آریستوتِلِس[1] است که عربی شدهٔ آن به شکلهای ارِسطاطالیس، ارسطوطالیس، ارسطالیس، ارسطاطیلس و ارسطوطیلس آمده است. از زندگی‌نامهٔ ارسطو اکنون چند متن یونانی، سُریانی، لاتینی و عربی در دست است. در این میان، مهم‌ترین منابع دربارهٔ زندگی و سرگذشت ارسطو و آثار وی که از دوران باستان به‌ما رسیده، اینهاست: ۱. کتاب دیوگِنِس لائِرتیوس[2] با عنوان «زندگی و عقاید فیلسوفان مشهور[3]»، در ۱۰ کتاب، کتاب ۵، فصلهای ۱-۳۵؛ ۲. «زندگی‌نامهٔ ارسطو» از هِسوخیوس[4] (سدهٔ ۵ م)؛ ۳. «زندگی‌نامهٔ ارسطو مارسیانا[5]»؛ ۴. «زندگی‌نامهٔ ارسطو وولگاتا[6]»؛ ۵. «زندگی نامهٔ ارسطو» به لاتین؛ ۶. دو «زندگی‌نامهٔ ارسطو» به سریانی؛ ۷. چهار «زندگی‌نامهٔ ارسطو» به عربی (در *فهرست* ابن ندیم، *مختار الحکم و محاسن الکلم* ابن فاتک، *تاریخ الحکماء* قفطی، *عیون الانباء* ابن ابی اصیبعه). منبع اصلی همهٔ اینها، از یک سو «زندگی‌نامهٔ ارسطو» از هِرمیپوس[7] (د ح ۲۰۰ق م)، آخرین زندگی‌نامه‌نویس بزرگ دوران هلنیسم، پیرو فلسفهٔ ارسطو و سرپرست کتابخانهٔ مشهور اسکندریه، و از سوی دیگر «زندگی‌نامهٔ ارسطو» از پتولِمایوس[8] ــ که در منابع عربی وی را «بطلمیوس الغریب» می‌نامند ــ بوده است.

در این میان، زندگی‌نامهٔ دیوگنس، و نیز زندگی‌نامهٔ کوتاهی از هسوخیوس، فرهنگ‌نویس مشهور اسکندرانی، از منابع دیگری بهره گرفته‌اند. دربارهٔ پتولمایوس آگاهی اندکی در دست است. پژوهشگران مدتها وی را با پتولمایوس خِنوس، یکی از اعضای مکتب ارسطوگرایان اسکندری در آغاز امپراتوری رُم (نیمهٔ دوم سدهٔ ۱ و نیمهٔ اول سدهٔ ۲م) یکی می‌شمردند، اما این نظر اخیراً از سوی ارسطوشناس بزرگ معاصر اینگمار دورینگ (د ۱۹۸۴م)، نفی شده است. به عقیدهٔ او شخصی که در منابع عربی بطلمیوس الغریب نامیده می‌شود، پتولِمایوس کسِنوس[9] (بیگانه)، یکی از پیروان مکتب نوافلاطونی اسکندریه است که زندگی‌نامهٔ ارسطو را در نیمهٔ اول سدهٔ ۳م نوشته بوده است. لقب «الغریب» از آن روی به وی داده شده بود که از بطلمیوس مؤلف کتاب *المجسطی* بازشناخته شود (ص 208 به‌بعد، 469 به‌بعد، نیز 475,474-472). دورینگ همچنین به این نتیجه می‌رسد که ۳ زندگی‌نامهٔ نوافلاطونی مارسیانا، وولگاتا و لاتینی (شم ۳، ۴ و ۵) مختصر شده‌هایی از زندگی‌نامهٔ بطلمیوس غریب به‌شمار می‌روند و دو زندگی‌نامهٔ سریانی

1. Aristotelès 2. Diogenès Laertios 3. *biōn* ... 4. *Vita Aristotelis Hesychii.* 5. *Vita Aristotelis Marciana.* 6. *Vita Aristotelis Vulgata.* 7. Hermippos 8. Ptolémaios 9. Ptolémaios ho Xénos

موجود نیز خلاصه‌ای از همان زندگی‌نامه است و تقریباً به همان دوران بازمی‌گردد؛ همچنین ۴ زندگی‌نامهٔ عربی ارسطو، خلاصه‌هایی از ترجمهٔ عربی ترجمهٔ سریانی زندگی‌نامهٔ بطلمیوس غریب است (ص474-472). متن یونانی این نوشته از میان رفته است و ترجمهٔ عربی آن از ترجمهٔ سریانی، احتمالاً از اسحاق بن حنین (د ۲۹۸ق/۹۱۱م) است.

چنانکه اشاره شد، زندگی‌نامهٔ ارسطو در ۴ منبع عربی آمده است: ۱. *فهرست* ابن ندیم (ص ۲۴۶-۲۵۲)؛ ۲. *مختار الحکم و محاسن الکلم* ابن فاتک (ص ۱۷۸-۱۸۴)؛ ۳. *تاریخ الحکماء* قفطی (ص ۲۷-۴۹)؛ ۴. *عیون الانباء* ابن ابی اصیبعه (۵۴/۲-۶۱). همچنین گفته شد که این ۴ زندگی‌نامه، خلاصه‌هایی از ترجمهٔ عربی زندگی‌نامهٔ بطلمیوس غریب است، هرچند در برخی از آنها نکاتی یافت می‌شود که احتمالاً از منابع دیگری گرفته شده است. اصل متن عربی زندگی‌نامهٔ بطلمیوس غریب که همهٔ منابع عربی دیگر از آن بهره گرفته‌اند، تا چندی پیش به دست نیامده بود. یگانه دست‌نوشتهٔ آن، اخیراً در کتابخانهٔ ایاصوفیه (اکنون در کتابخانهٔ سلیمانیهٔ استانبول) به شمارهٔ ۴۸۳۳ یافت شده است که نسخه‌ای عکسی از آن‌را در دست داریم. این دست‌نوشته مجموعه‌ای است شامل آثار افلاطون و فلسفهٔ او، زندگی‌نامهٔ ارسطو و آثار او و نیز خلاصه‌ای از فلسفهٔ ارسطو منسوب به فارابی. در این مجموعه زندگی‌نامهٔ ارسطو و نوشته‌هایش برگ ۱۰ ب تا ۱۸ الف را در برمی‌گیرد. غلطها و تحریفهای بسیاری از سوی ناسخ در این نوشته به چشم می‌خورد. نوشته پس از بسمله چنین آغاز می‌شود: «هذا [هذه] مقالة بطلميوس و فيها وصية ارسطوطاليس و فهرست کتبه و شيء من اخباره الیٰ غَلُس [گالُس[1]]». سپس نویسنده می‌گوید که چون گالس از وی خواسته است تا کتابی دربارهٔ نوشته‌های ارسطو تألیف کند، وی نوشته‌ای مختصر دربارهٔ ارسطو تألیف می‌کند و از بیان هدف ارسطو از نوشته‌هایش، به سبب اطالهٔ سخن، احتراز خواهد کرد. سپس با اشاره به نوشتهٔ آندرُنیکُس رُدِسی[2] می‌افزاید که این نوشته نتیجهٔ کوشش خود اوست و کتابی است یگانه که وی در نوشتن آن، از هیچ‌کس یاری نگرفته، زیرا نوشتهٔ آندرنیکس در دسترس وی نبوده است. بنابراین، نوشتهٔ وی مانع از آن نیست که گالس از نوشتهٔ آندرنیکس نیز سود جوید؛ چه، آندرنیکس در نوشته‌اش از نزدیک به هزار اثر ارسطو نام برده است، اما آنچه وی (بطلمیوس) از آنها نام می‌برد کمتر از آن است (گ ۱۱ الف). بطلمیوس سپس به اختصار از سرگذشت ارسطو آغاز می‌کند، آنگاه به نقل وصیت‌نامهٔ وی می‌پردازد و سپس فهرست نوشته‌های او را می‌آورد.

مقایسهٔ زندگی‌نامهٔ سریانی و عربی ارسطو، با زندگی‌نامه‌های دیگری که از آنها نام برده شد، نشان می‌دهد که می‌توان آنها را مکمل یکدیگر دانست، در حالی که خود زندگی‌نامهٔ سریانی چندان اهمیتی ندارد. زندگی‌نامه‌های عربی شامل انبوهی از آگاهیهای تازه و بسیار با ارزشند، هرچند گزارشهای افسانه‌ای و به‌ویژه گزافه‌آمیز دربارهٔ ارسطو نیز در آنها یافت می‌شود و همچنین آکنده از بدفهمیها، تحریفها و ترجمه‌های نادرست است که همه ناشی از برخورد غیرانتقادی به منظور بزرگ ساختن اغراق‌آمیز ارسطوست، یعنی گرایشی که در منابع نوافلاطونی ــ از جمله در گزارش بطلمیوس غریب ــ یافت می‌شود. در اینجا باید به این نکته نیز اشاره شود که در گزارشهای منابع عربی دربارهٔ زندگی‌نامهٔ ارسطو که بیشتر آنها از متن گزارش بطلمیوس نقل شده است، پیش‌گفتار گزارش وی ــ که نکات مهم آن نقل شد ــ حذف شده است. اگر آن پیش‌گفتار نیز در منابع عربی کاملاً نقل شده بود، کار پژوهشگران دربارهٔ ارسطو، بسی آسان‌تر می‌شد و دیگر جایی برای حدسها و استنباطهای متضاد، و در نتیجه اختلاف‌نظرهای فراوان باقی نمی‌ماند. اکنون این نکته روشن می‌شود که برخلاف آنچه بیشتر پژوهشگران تاکنون به آن باور داشته‌اند، نوشتهٔ آندرنیکس‌ردسی الگوی کار بطلمیوس نبوده است، به ویژه فهرستی که وی از آثار ارسطو فراهم کرده، غیر از فهرستی است که در نوشتهٔ آندرنیکس یافت می‌شود.

در اینجا ما با بهره گرفتن از همهٔ منابع موجود دربارهٔ ارسطو، می‌کوشیم که تصویری تا حد امکان واقعی از زندگی و سرگذشت ارسطو عرضه کنیم:

ارسطو در تابستان ۳۸۴ قم در شهر استاگیرا[3] در جزیرهٔ خالکیدیکه، در شمال دریای اژه، از نواحی تراکیا، زاده شد. پدر ارسطو نیکُماخُس[4]، و مادرش فایستیس[5] نام داشت. نسب پدرش به نیکماخس دیگری می‌رسد که از نسل ماخائُن[6] فرزند آسکلِپیُس[7] بوده‌اند. نام این دو در شمار قهرمانان حماسهٔ *ایلیاد* هُمر آمده است. مادر ارسطو نیز از همان نسل بوده است. پدر ارسطو دوست و پزشک پادشاه مقدونیه به‌نام آمونتاس[8] سوم (۳۹۳-۳۷۰ق م) بوده است و گفته می‌شود که مردی دانشمند بوده، و نوشته‌هایی در پزشکی و طبیعیات داشته است. وی از دارایی و رفاه نیز برخوردار بوده است. پدر ارسطو در حدود ۳۶۷ق‌م، و مادرش نیز در جوانیِ ارسطو درگذشت و پرُکسِنُس[9]، شوهر خواهر ارسطو، سرپرستی وی را برعهده گرفت. وی از خواهر ارسطو پسری داشت به نام نیکانُر[10] که ارسطو در وصیت‌نامه‌اش چندبار از وی نام می‌برد.

از دوران کودکی و نوجوانی ارسطو آگاهی چندانی در دست نیست، اما از آنجا که پدرش پزشک آمونتاس بوده است، می‌توان حدس زد که وی دوران کودکی را در شهر پلا، پایتخت مقدونیه گذرانده، و در همانجا نیز نخستین آموزشهایش را گرفته بوده است. در همهٔ زندگی‌نامه‌های ارسطو گفته می‌شود که وی در ۱۷ سالگی (۳۶۷ ق‌م) به همراهی پرکسنس ــ که گفته می‌شود از دوستان افلاطون بوده است ــ به آتن آمده، و به حلقهٔ شاگردان افلاطون در مکتب فلسفی وی به نام آکادِمیا[11]

1. Gallos 2. Andrōnikos Rhodies 3. Stagira 4. Nikomakhos 5. Phaistis 6. Makhaōn 7. Asklèpios
8. Amontas 9. Proxenos 10. Nikanōr 11. Akadèmeia

پیوسته، و ۲۰ سال در آنجا گذرانیده است.

باید اشاره کنیم هنگامی که ارسطو در بهار ۳۶۷ ق‌م به آتن آمد، افلاطون پیش از آن به سیراکوس در جزیرهٔ سیسیل سفر کرده، و در غیاب خود اودُکسُس[1]، شاگرد برجستهٔ خویش را به سرپرستی موقت آکادمیا گمارده بود. افلاطون در ۳۶۵-۳۶۴ ق‌م از این سفر به آتن بازگشت. بدین‌سان می‌توان گفت که ارسطو در حدود ۳ سال پس از ورود به آتن با افلاطون دیدار کرده، و به مکتب وی پیوسته بوده است. وی در این مدت چه می‌کرده است؟ در برخی منابع از جمله در *مختار الحکم* آمده است که ارسطو پیش از پیوستن به مکتب افلاطون، به آموختن شعر، نحو و سخنوری پرداخته، و سپس از آنها رویگردان شده بود (ابن فاتک، ۱۷۹-۱۸۰). از سوی دیگر می‌دانیم که در آن دوران، مکتب سخنوری و استاد مشهور آن ایسُکراتِس[2] (۴۳۶-۳۳۸ق م) در آتن، از اهمیت و اعتبار فراوان برخوردار بوده، و شاگردان بسیاری از همهٔ سرزمینهای یونان داشته است. موضوع اصلی آموزشهای ایسکراتس، سخنوری سیاسی بوده است. بدین‌سان، می‌توان فرض کرد که ارسطو پیش از پیوستن به آکادمیای افلاطون، مدتی را در مکتب ایسکراتس به فراگرفتن هنر سخنوری (خطابه و بلاغت) گذرانده بوده است. از سوی دیگر، در گزارش *مختار الحکم* آمده است که ارسطو هنگام ورود به آتن در جایی به نام لوکِیُن[3]، اقامت گزیده بود که گردشگاهی در بخش خاوری آتن بوده است (همو، ۱۷۹). طبق روایات، مکتب ایسکراتس در نزدیکی لوکین قرار داشته است. همچنین در گزارشها آمده است که آغاز فعالیتهای ادبی ارسطو در زمینهٔ سخنوری بوده، و نخستین نوشتهٔ او گرولس[4]، یا «دربارهٔ سخنوری» عنوان داشته است و نیز نوشتهٔ گمشدهٔ دیگر وی پُرترِپتیکُس[5] (ترغیب به فلسفه) نام داشته است که می‌توان آن را در انتقاد و ردّ آموزشهای ایسکراتس در نوشتهٔ او با عنوان *آنتی دُسیس*[6] (مبادله یا بازپرداخت) دانست که در آن نظریات ارسطو نفی شده بوده است. به هر روی، احتمالاً ارسطو پیش از پیوستن به آکادمیای افلاطون، مدتی در مکتب ایسکراتس، رفت و آمد داشته است.

چنانکه اشاره شد، ارسطو ۲۰ سال را نزد افلاطون همچون عضو آکادمیای وی گذرانیده بود. در چندین گزارش آمده است که افلاطون، در میان شاگردانش توجه و دلبستگی ویژه‌ای به ارسطو داشته، و وی را هوشمندترین و پراستعدادترین شاگرد خود می‌شمرده است. گفته می‌شود که افلاطون جلسات تدریس خود را بی‌حضور ارسطو آغاز نمی‌کرده، و می‌گفته است که «صبر کنید تا همه بیایند» و با آمدن ارسطو می‌گفته است: اکنون خواندن را آغاز کنید، چون همه هستند و شنوندگان کامل شده‌اند؛ یا غالباً می‌گفته است: درس را شروع نکنیم تا «عقل» اینجا باشد؛ هرگاه ارسطو در مجلس درس نبوده، افلاطون می‌گفته است: عقل غایب است. افلاطون همچنین وی را «خوانندهٔ کتابها» می‌نامیده است. اکنون می‌توان پرسید که آیا ارسطو در مدت ۲۰ سالی که در مکتب افلاطون گذرانده بود، تنها می‌آموخته است، یا همچنین می‌اندیشیده، و می‌نوشته است؟

گفته شد که ارسطو پیش از پیوستن به آکادمیای افلاطون، زمانی که مدت آن معلوم نیست، در مکتب ایسکراتس رفت و آمد داشته است. در اینجا باید اشاره کنیم که ایسکراتس و پیروان وی از مخالفان سرسخت افلاطون و مکتب وی بوده‌اند. ارسطو پس از گسستن از مدرسهٔ ایسکراتس و پیوستن به آکادمیای افلاطون، معارضه‌ای سرسختانه با ایسکراتس و نظریات سیاسی و آموزشهای سخنوری وی آغاز کرده بود که نوشتهٔ *گرولس*، یا «دربارهٔ سخنوری» نمونهٔ آن است. از این نوشتهٔ جوانی ارسطو اکنون جز پاره‌هایی به نقل مؤلفان دیگر، چیزی در دست نیست. همچنین اشاره شد که نوشتهٔ *آنتی دُسیس* ایسکراتس پاسخ تهاجم‌آمیزی به آن نوشتهٔ ارسطو بوده است. ارسطو مدتی به تدریس آیین سخنوری می‌پرداخته است. وی این درسها را در جلسات بعدازظهر می‌داده، و به شاگردانش می‌گفته است که دو گونه اقناع شفاهی یافت می‌شود: سخنوری و دیالکتیک. شعار وی در این درسها این بوده است: شرم‌آور است که ما ساکت بمانیم و ایسکراتس سخن بگوید. طبق نظر پژوهشگران، ارسطو دیالوگ *گرولس* را در حدود ۳۶۰ق م، یعنی نزدیک به ۶ سال پس از ورود به آکادمیای افلاطون نوشته بوده است. این اثر نخستین محصول مهم فعالیت ادبی وی به‌شمار می‌رود. ایسکراتس نیز همچنان به معارضه با ارسطو و دیگر پیروان مکتب افلاطون ادامه می‌داده است. از سوی دیگر، فیلسوف جوان معاصر ارسطو، اپیکور[7] (۳۴۱-۲۷۰ق م)، و پیروان او نیز با ارسطو سرسختانه معارضه و حتیٰ دشمنی داشته‌اند. برخی از ارسطوشناسان بر این عقیده‌اند که در کتاب «سخنوری» یا «خطابهٔ» ارسطو ــ که اکنون در دست است ــ می‌توان نشانه‌هایی از نخستین درسهای او در این زمینه یافت. افزون بر این، ارسطو در مدتی که در آکادمیای افلاطون روزگار می‌گذرانده، نوشته‌های دیگری، بیشتر در شکل دیالوگ یا محاوره به شیوهٔ افلاطون، و نیز بخشهایی از دیگر آثار برجای ماندهٔ خویش را پدید آورده بوده است.

افلاطون در بهار ۳۴۷ ق‌م در ۸۰ سالگی درگذشت. در همهٔ منابع آمده است که ارسطو پس از مرگِ استادش، آتن را ترک کرد. دربارهٔ انگیزهٔ رفتن ارسطو از آتن نظر غالب این است که هرچند افلاطون به تواناییهای عقلی و دستاوردهای اندیشه‌ای ارسطو بسیار ارج می‌نهاده، و وی را اصیل‌ترین شاگرد خود می‌شمرده است، خواهرزاده‌اش اسپوسیپُس را همچون جانشین و سرپرست آکادمیای خود برگزیده بود. ارسطو که از این امر سرخورده و نومید شده بود، تصمیم گرفت که از آتن برود. اما آیا این رویداد برای توضیح رفتن ناگهانی ارسطو از آتن کافی است؟

1. Eudoxos 2. Isokratès 3. Lukeion 4. *Grullos.* 5. *Protrĕptikos.* 6. *Antidosis.*
7. Epikouros

از سوی دیگر گفته می‌شود که مدتها پیش از مرگ افلاطون، ارسطو در جهان‌بینی فلسفی خود به مرحله‌ای رسیده بود که در بسیاری از موارد با اصول نظریات و عقاید افلاطون سازگاری نداشت و بدین‌سان، اندک اندک میان شاگرد و استاد گونه‌ای بیگانگی نظری و اعتقادی پدید آمده بود. با وجود این، ارسطو به علت احترام و دلبستگی بسیاری که به افلاطون داشت، گسستن از مکتب وی را شایسته نمی‌دید و آن را به تأخیر می‌انداخت. این اختلاف‌نظرها را در نوشته‌های آن زمان ارسطو — که پاره‌هایی از آنها مانده است — آشکارا می‌توان دید، مثلاً در دیالوگهای «دربارهٔ خیر (نیک)» و «دربارهٔ ایده‌ها (مُثُل)»، یا در پرتریپتیکس و «دربارهٔ فلسفه». اما هرچند اختلاف‌نظرها و عقاید میان ارسطو و افلاطون و شاگردان دیگر وی می‌تواند انگیزه‌ای برای رفتن ارسطو از آتن باشد، اما نمی‌توان آن را تنها انگیزه به‌شمار آورد.

از سوی دیگر، باید به این نکته توجه داشت که ارسطو از سرزمینی دیگر (تراکیا) غیر از سرزمین اصلی یونان آمده بود و بدین‌سان، از دیدگاه اهالی آتن همچون «ساکنی بیگانه[1]» و محروم از حقوق مدنی به‌شمار می‌رفت. بنابراین، می‌توان تصور کرد که ارسطو پس از مرگ افلاطون، دلخوشی و پشتیبانی دیگری در آتن نداشته است؛ اما این نیز نمی‌تواند انگیزهٔ عمده و مؤثری برای رفتن ارسطو از آتن باشد. برای این تصمیم وی باید انگیزه‌های نیرومندتری جست و جو کرد.

در طی چند سال پیش از مرگ افلاطون، در تاریخ یونان آن زمان رویدادهای مهم و تکان دهنده‌ای دیده می‌شود که احتمالاً با سرگذشت ارسطو پیوندی استوار داشته است. در این فاصلهٔ زمانی، در مقدونیه — که یونانیان ساکنان آن را نیمه وحشی[2] می‌شمردند — حوادثی پیش آمده بود که بعدها چهرهٔ تاریخ یونان — و بیش از همه آتن — را دگرگون ساخت. آمونتاس سوم، دوست و حامی پدر ارسطو در ۳۷۰ ق‌م درگذشت. وی ۳ پسر داشت به نامهای آلکساندرُس دوم، پردیکاس و فیلیپ. آلکساندرس دوم، جانشین پدر شد، اما چون در آن زمان کودک بود، عمویش پتولمایس آلُروسی سرپرست وی و نیز نایب‌السلطنه گردید. او آلکساندرس دوم را کشت و خود را شهریار مقدونیه اعلام کرد. اما پردیکاس به نوبهٔ خود پتولمایس را در ۳۶۵ق‌م از میان برداشت و پادشاه شد. وی که فرزند و جانشینی به‌نام آمونتاس چهارم داشت، در نبردی در ۳۶۰ ق‌م کشته شد. پس از مرگ او فیلیپ سرپرستی آمونتاس چهارم را که در آن زمان کودک بود، برعهده گرفت و نایب‌السلطنهٔ مقدونیه شد. اما در ۳۵۶ق‌م، خود را شهریار اعلام کرد. فرمانروایی فیلیپ و کشورگشاییها و بر روی هم سیاستهای او از عواملی است که در زندگانی و سرگذشت ارسطو نقش بسیار مهمی داشته است. در اینجا باید یادآور شد که نویسندگان زندگی‌نامه‌های ارسطو، بنابر سنت نادرست آن روزگار، به اوضاع و احوال، عوامل و رویدادهای عینی تاریخی و سیاسی دوران ارسطو کمتر توجه داشته‌اند و کمتر از آن به پیوند آنها با سرگذشت وی پرداخته‌اند و این کمبود در زندگی‌نامهٔ ارسطو باید جبران شود.

پس از مرگ افلاطون، ارسطو دعوتی از هرمیاس فرمانروای شهر آتارنئوس، دریافت داشت. این شهر در ساحل غربی آسیای صغیر در بخش میسیا قرار داشت. گفته می‌شود که هرمیاس از پیروان مکتب افلاطون و نیز از دوستان ارسطو بوده است و نیز گفته می‌شود که پرکسنس، شوهر خواهر و سرپرست ارسطو پس از مرگ پدرش، از همشهریان و دوستان هرمیاس بوده است. به هر روی، ارسطو در بهار ۳۴۷ق م به همراهی شاگرد برجستهٔ دیگر افلاطون کسِنُکراتِس[3]، آتن را ترک کرد و به شهر آتارنئوس، مقرّ فرمانروایی هرمیاس رفت.

ارسطو ۳ سال را نزد هرمیاس در آسّس گذرانید. در این میان هرمیاس، خواهرزاده و یا به قولی دیگر، خواهر خود به‌نام پوثیاس[4] را به همسری ارسطو درآورد. ارسطو سپس از آسس به میتولنه[5]، مرکز جزیرهٔ لِسبُس، در کرانهٔ غربی آسیای صغیر رفت و تا ۳۴۳ یا ۳۴۲ق م در آنجا اقامت گزید. مدتی که ارسطو در آن جزیره گذرانده، برای پژوهشهای علمی و تجربی، به ویژه در زمینهٔ زیست‌شناسی و جانورشناسی بسیار سودمند و ثمربخش بوده است. از سوی دیگر، در این فاصلهٔ زمانی پهنهٔ سیاسی سرزمین یونان دستخوش رویدادهای سرنوشت‌ساز شده بود. فیلیپ شهریار مقدونیه کشورگشاییهای خود را آغاز کرده، و شهرهای خالکیدیکه را به تصرف درآورده بود، از جمله در ۳۴۹ ق‌م شهر استاگیرا، زادگاه ارسطو را تصرف، و ویران کرده بود. این شهر بعدها ظاهراً در پی وساطت ارسطو نزد فیلیپ یا پسرش اسکندر بازسازی شد.

در ۳۴۳ق م ارسطو از فیلیپ دعوتی دریافت کرد که به دربار وی برود و سرپرستی و استادی پسرش اسکندر را که در آن زمان ۱۳ یا ۱۴ ساله بود، برعهده گیرد. ارسطو این دعوت را پذیرفت. علت رفتن وی به مقدونیه به احتمال زیاد از یک‌سو پیوندهای خانوادگی وی با دربار آنجا، و از سوی دیگر دوستی وی با شخص فیلیپ، و نیز احتمالاً تشویق دوستان و به‌ویژه سفارش هرمیاس بوده است؛ زیرا هرمیاس در آن زمان از دوستان و متحدان سیاسی فیلیپ به‌شمار می‌رفته است و چنانکه خواهیم دید، سرانجام زندگیش را در راه وفاداری به فیلیپ از دست داد.

از سوی دیگر، در این‌باره که آیا ارسطو در واقع استاد و سرپرست اسکندر بوده است، نمی‌توان داوری قطعی کرد؛ اما در برخی منابع از آن سخن رفته است. بطلمیوس غریب، تنها به این نکته اشاره می‌کند که پس از مرگ هرمیاس، ارسطو به آتن بازگشت و فیلیپ از وی دعوت کرد و او در پی این دعوت به مقدونیه رفت و در آنجا تا هنگامی که اسکندر به سرزمینهای آسیا روانه شد، به آموزش پرداخت (گ ۱۱ ب). به هر روی، ممکن است که ارسطو طی سالها، گاه به گاه و به نحوی راهنماییها و آموزشهایی به اسکندر داده باشد و نیز احتمالاً هدف ارسطو از

1. Metoikos 2. Barbaroi 3. Xenokratès 4. Puthias 5. Mitulenè

آموزش اسکندر، پرورش وی برای رهبری آیندهٔ یونان بوده است. آنچه دربارهٔ پیوندهای ارسطو با اسکندر در منابع آمده است، ساخته و پرداختهٔ دورانهای بعدی، به ویژه دوران هلنیسم است.

ارسطو ۸ سال را در مقدونیه گذرانید. نزدیک ۲ سال از اقامت او در آنجا گذشته بود که خبر پایان کار و مرگ هرمیاس به وی رسید. در این دوران، درگیری میان فیلیپ و دشمن بزرگ سیاسی او، یعنی ایران پدید آمده بود. آتن نیز به رهبری دِمُستِن[1] (۳۸۴-۳۲۲ ق‌م) سخنران و سیاستمرد برجستهٔ خود به رقابت و مخالفت سرسختانه با سیاست مقدونیه و فیلیپ برخاسته بود. در این زمان اردشیر سوم (سل ۳۵۹- ۳۳۸ق م) بر ایران فرمانروایی می‌کرد. سر فرمانده نظامی وی در آسیای صغیر، مردی به نام مِنتُر از اهالی رُدُس بود. وی به سرکوبی و از میان برداشتن متحدان و دوستان فیلیپ پرداخت. در این میان، همکاری هرمیاس که از دوستان و متحدان سیاسی فیلیپ بود، برای فرمانروای مقدونیه اهمیت بسیار داشت، زیرا در آن زمان فیلیپ نقشهٔ هجوم به آسیا و نبرد با ایران را در سر داشت، نقشه‌ای که پس از چندی پسرش اسکندر به آن تحقق بخشید. بدین‌سان حوزهٔ فرمانروایی هرمیاس، از آن‌روی که بر سر راه آسیای صغیر و در همسایگی قلمرو سیاسی ایران قرار داشت، می‌توانست برای نقشه‌های آیندهٔ فیلیپ بسیار سودمند و مؤثر باشد.

بنابر گزارش دیوگنس لائرتیوس (کتاب V، فصل 27)، ارسطو نامه‌هایی به منتر نوشته بوده است، به این قصد که وی را از همکاری با ایران منصرف، و به پیوستن به فیلیپ ترغیب کند؛ اما منتر نپذیرفته بود. وی نخست مدتی شهر آتارنئوس مرکز فرمانروایی هرمیاس را محاصره کرد و چون از این کار نتیجه‌ای نگرفت، هرمیاس را برای شرکت در گفت‌وگوهای صلح دعوت کرد و مهمانی با شکوهی برپا ساخت و در این مهمانی او را دستگیر کرد و به شوش پایتخت ایران فرستاد. هرمیاس به فرمان اردشیر سوم به دار آویخته شد (۳۴۱ ق م). چنین نقل شده است که او پیش از مرگ گفت: به دوستان و همنشینان من بگویید که من هیچ‌کاری که ناشایسته باشد و سزاوار فلسفه نباشد، انجام ندادم. هیچ دور نیست که این واپسین پیام برای ارسطو و نیز اِراستُس و کُرسیکُس بوده باشد. خبر مرگ هرمیاس، ارسطو را سخت آشفته و غمگین ساخت، بدان‌سان که وی سرودی به یاد و در ستایش هرمیاس و نیز لوحه‌ای برای تندیس وی در معبد دِلفی نوشت که هر دو در دست است (نک: همو، کتاب V، فصلهای 8-6).

ارسطو در ۳۳۵ ق‌م از مقدونیه به آتن بازگشت. دربارهٔ انگیزهٔ این بازگشت، در زندگی‌نامه‌های ارسطو آگاهی روشنی یافت نمی‌شود. در بیشتر این منابع آمده است که چون اسکندر در ۳۳۴ ق‌م قصد حمله به آسیا را داشت، ارسطو که ظاهراً با این نقشهٔ اسکندر موافق نبود، فرصتی یافت که مقدونیه را ترک کند و به آتن بازگردد. بنابر گزارش بطلمیوس غریب، وی خویشاوند خود، کلایستِنِس را در مقدونیه نزد اسکندر نهاد و به آتن بازگشت (گ ۱۱ ب). از سوی دیگر، در برخی منابع کهن آمده است که علت بازگشت ارسطو به آتن، بیگانگی فزاینده‌ای بود که میان وی و اسکندر پدید آمده بود. پلوتارک (د ح ۱۲۰م) گزارش می‌دهد که اسکندر در آغاز ــ چنانکه خود می‌گفت ــ ارسطو را حتیٰ بیشتر از پدرش (فیلیپ) می‌ستود و دوست می‌داشت، زیرا این یک به وی زندگی بخشیده، و آن‌یک زندگی او را زیبا و شایسته ساخته بود؛ با وجود این، اسکندر بعداً به ارسطو بدگمان شد، نه‌بدان اندازه که به وی آزاری برساند، بلکه توجه مهرآمیزش نسبت به او، شور و لطف پیشین را از دست داده بود (VII/242-244). اما بازگشت ارسطو به آتن را همچنین می‌توان به رویدادهای سیاسی آن مرحله از تاریخ یونان بازگردانید. پس از کشته شدن فیلیپ در تابستان ۳۳۶ق م، پسرش اسکندر به قدرت رسید. پیش از آن در ۳۳۸ق م، فیلیپ در نبرد خایرُنیا[1]، ارتش آتن و متحدان آن را شکست داده، و آتن را زیر سلطهٔ خود گرفته بود. با شنیدن خبر از میان رفتن فیلیپ، اهالی شهرهای یونانی و از جمله آتن سر به شورش برداشتند؛ آنان می‌پنداشتند که از اسکندر جوان تازه‌کار و بی‌تجربه اقدامی بر ضد ایشان برنمی‌آید. وطن‌پرستان آتنی ــ دشمنان دیرین مقدونیه و فیلیپ ــ امیدی تازه یافتند و ساده‌اندیشانه و بی‌باکانه دست به اقدام زدند. اما اسکندر با سرعتی برق‌آسا، شورشهای شهرهای یونانی را یکی پس از دیگری سرکوب کرد و در این میان شهر تِب[2] را تسخیر، و بی‌رحمانه ویران کرد و سپس به سوی آتن روانه شد، اما این شهر دست از مقاومت برداشت و فوراً تسلیم شد (پاییز ۳۳۵ ق‌م).

ارسطو در همین زمان به آتن بازگشت. چنین پیداست که بازگشت وی تقریباً در همراهی نخستین صفوف ارتش اسکندر بوده است. از سوی دیگر، اسکندر به رغم اقدامات آتن برضد مقدونیه و به‌ویژه گشودن درهای گفت‌وگو و سازش با ایران، در برابر آن شهر از خود نرمش و بزرگ‌منشی نشان داد و از ویرانگری در آن صرف‌نظر کرد. اینگونه رفتاراسکندر با آتن می‌تواند تا اندازه‌ای موجب شگفتی شود. چنانکه اشاره شد، ارسطو در ۳۴۸ ق‌م، به علت برانگیخته شدن احساسات ضد مقدونیه، در پی ویرانگری فیلیپ در شهر اُلونتوس که متحد آتن بود، این شهر را ترک کرد و نزد هرمیاس رفت و سپس در مقدونیه به فیلیپ پیوست و خدمات شایانی در زمینهٔ سیاست خارجی به وی کرد که از آن میان کوشش برای هماهنگ ساختن سیاست هرمیاس با سیاست فیلیپ بود. بدین‌سان، احتمال دارد که در ۳۳۵ ق‌م نیز ارسطو شخصاً از آتن نزد اسکندر وساطت کرده باشد تا در آن به خشونت رفتار نکند.

از سوی دیگر، چنانکه در برخی زندگی‌نامه‌های ارسطو آمده است، اهالی آتن به پاس نیکیهایی که از ارسطو دیده بودند، نوشته‌ای را بر ستونی سنگی بر برج بلند شهر [آکروپولیس در آتن] نصب کردند، و در آن نوشته خدمات وی را به شهر آتن و وساطت او را نزد فیلیپ ستایش کرده بودند (بطلمیوس غریب، گ ۱۲ ب؛ قس: ابن ابی اصیبعه، ۵۵/۱).

---

1. Dèmosthénès

1. Khaironeia

2. Thebes

هر چند در این گزارش به اسکندر اشاره نمی‌شود، اما پیداست که حق‌شناسی آتنیان را باید بیشتر به وساطت ارسطو از ایشان نزد اسکندر بازگردانید، تا به وساطت وی نزد فیلیپ. ارسطو در ۳۴۸ یا ۳۴۷ ق‌م ناگزیر شد که آتن را ترک کند، زیرا در آن زمان احساسات ضد مقدونیه و به ویژه برضد فیلیپ در آتن برانگیخته شده بود و ارسطو به نزدیکی و دوستی با مقدونیه و خاندان سلطنتی آنجا مشهور بود و آتنیان او را حتیٰ از خبرچینان دربار مقدونیه می‌شمردند.

ارسطو پس از بازگشت به آتن، در گردشگاههای لوکین ــ که در ورزشگاهی در شمال شرقی آتن قرار داشت ــ فعالیت آموزشی خود را آغاز کرد. نام مکتب ارسطو پریپاتُس[1] (= گردشگاه) ــ که در عربی مکتب «مَشّاء» نامیده می‌شود ــ نیز از آنجا آمده است. محل آموزشگاه ارسطو در مالکیت او نبود، زیرا چنانکه اشاره شد، ارسطو در آتن «ساکن بیگانه» به‌شمار می‌رفت و طبق قانون آتن نمی‌توانست در آنجا ملکی از آنِ خود داشته باشد. وصف‌محل‌مدرسهٔ‌ارسطو دروصیت‌نامهٔ شاگرد و جانشینش ثِئوفراستُس[2] دیده می‌شود (نک: دیوگنس، کتاب V، فصل 51 به بعد). این مدرسه یک‌بار در ۲۹۴، و بار دیگر در ۲۰۰، و سرانجام در ۸۷ ق‌م دچار ویرانی شده بود (دربارهٔ مکتب مشّاء، نک: *پاولی*، *ذیل*، VII/899 به بعد، به ویژه 905).

ارسطو ۱۲ سال را در آتن به تدریس، پژوهش و تألیف گذرانید. وی در ۳۲۳ ق‌م بار دیگر آتن را ترک کرد و به خالکیس رفت. انگیزهٔ رفتن دوبارهٔ او از آتن، در منابع اینگونه آمده است که کاهنی به‌نام اورُمِدُن و مرد دیگری به نام دِمُفیلُس، ارسطو را به اهانت به مقدسات دینی متهم کردند و سرود ستایش‌آمیز ارسطو برای هرمیاس و نیز لوح سنگی برای او در معبد دلفی را بهانهٔ آن قرار دادند (دیوگنس، کتاب V، فصل 5)؛ در زندگی‌نامهٔ ارسطو از بطلمیوس غریب نیز آمده است که مردی به نام اورمدن، ارسطو را به کفر و خودداری از بزرگ داشتن بتها نسبت داد و علت آن کینه‌ای بود که از وی در دل داشت. ارسطو چون از این ماجرا آگاه شد، آتن را ترک کرد و به شهرش خالکیس رفت؛ زیرا نمی‌خواست که به سرنوشت سقراط و آنچه اهل آتن با او کردند، دچار شود. وی به اختیار خود رفت و کسی از رفتن او جلوگیری نکرد و به وی آزاری نرسانید. ارسطو نیز در برابر این اتهام پوزش نخواست و آنچه در این‌باره گفته می‌شود، به ارسطو بسته‌اند (بطلمیوس غریب، گ ۱۲ الف؛ قس: ابن ابی اصیبعه، ۵۴/۱).

اما رفتن ارسطو از آتن، این‌بار نیز در پی رویدادهای سیاسی در آتن بوده است. از ۳۳۵ ق‌م به بعد که آتن در برابر اسکندر تسلیم شد، گروههای هوادار مقدونیه با حمایت اسکندر و سرفرمانده او آنتی‌پاترُس، خود را در ایمنی می‌یافتند، اما از سوی دیگر بخش وطن‌پرست و ضد مقدونیهٔ آتن که از سلطهٔ اسکندر بر خود سخت خشمگین بودند، از آنان کینه و نفرت داشتند.

در آن زمان، پیوندهای شخصی و نیز رسمی ارسطو با فیلیپ، اسکندر و سپس آنتی پاترس، در میان آتنیان شناخته شده بود و چنین پیداست که ارسطو پس از بازگشت به آتن در ۳۳۵ق م، از حمایت آنتی پاترس برخوردار بوده است. به علتهایی ناشناخته، میان ارسطو و آنتی‌پاترس دوستی استواری وجود داشته است، چنانکه ارسطو، وی را وصی خود قرار داده بود. بدین‌سان ارسطو، از سیاستها و کارهای آنتی‌پاترس، پشتیبانی می‌کرده است. بنابراین، جای شگفتی نیست که آتنیان وطن‌پرست، در وی دشمن بزرگ خود و نیز عامل سیاستهای مقدونیه را می‌دیدند و از وی بیزار بودند.

از سوی دیگر، ناگهان خبر رسید که اسکندر در بابل مرده است (ژوئن ۳۲۳ق م). اسکندر پیش از مرگش، آنتی‌پاترس را که نمایندهٔ وی در مقدونیه و یونان بود، به آسیا فراخوانده بود و بدین‌سان وی دیگر نمی‌توانست از ارسطو پشتیبانی کند. در گزارش بطلمیوس غریب آمده است که پس از اقدام آتنیان برای بزرگداشت ارسطو، با برپا داشتن ستون سنگی و نوشتهٔ ستایش‌آمیز بر آن از ارسطو، ناگهان مردی از اهالی آتن به‌نام هیمرائیس به مخالفت برخاست و آن ستون سنگی را از جا کند (گ ۱۲ ب). می‌دانیم که این مرد یکی از برجستگان آتن و نیز از اعضای فعال گروه ضد مقدونیه در آتن، و شاید هم دشمن شخص ارسطو بوده است. وی در اکتبر ۳۲۳ ق‌م همراه دیگر رهبران سیاسی ضد مقدونیه، پس از نبرد کرانُن[3] و اشغال‌آتن از سوی مقدونیان، به فرمان آنتی‌پاترس اعدام شد. بدین‌سان، می‌توان آشکارا نتیجه گرفت که وضع سیاسی آتن در تابستان ۳۲۳ ق‌م رفتن ارسطو به خالکیس را تسریع کرده بود. اتهام بد دینی و مانند آن از سوی آتنیان وطن‌پرست، بهانه‌ای بیش نبوده است، تا خشم و نفرت خود را در برابر هر آنچه مقدونی است ــ به ویژه بر ارسطو همچون عامل مظنون سیاسی مقدونیه ــ آشکار کنند. از سوی دیگر، گفته می‌شود که ارسطو پس از ترک آتن در نامه‌ای به آنتی‌پاترس شکایت می‌کند که آتن آکنده از خبرچینان، و برای بیگانه‌ای مقدونی [یعنی ارسطو] خطرناک است، زیرا چیزهایی که برای یک شهروند آتنی مجاز است، برای بیگانهٔ مقدونی مجاز نیست.

سرانجام یک سال پس از ترک آتن و رفتن به خالکیس در جزیرهٔ اوبُیا[4] ارسطو در پایان تابستان یا آغاز پاییز ۳۲۲ ق‌م، بر اثر بیماریی که مدتها دچار آن بود، درگذشت. گفته می‌شود که اهالی شهر استاگیرا، زادگاه ارسطو، جسد او را از خالکیس به‌جایی که به‌گفتهٔ بطلمیوس غریب «ارسطوطالیسی» نامیده می‌شود، منتقل کردند و در کارهای بزرگ و آنچه علت اندوه ایشان می‌شد، در آنجا گرد می‌آمدند و به مشورت می‌پرداختند، زیرا ارسطو کسی بود که برای استاگیرا قانونهایی نهاده بود (گ ۱۲ الف). برای آگاهی از زندگی و سرگذشت ارسطو، افزون بر آنچه در متن مقاله آمده است، می‌توان به پژوهش مهم کروست

---

1. Peripatos 2. Theophrastos 3. Krannōn 4. Euboia

با عنوان «ارسطو، پرتوی تازه بر زندگی و برخی از آثار گمشدهٔ او[۱]»، به ویژه ج I، فصلهای 12-1 و همچنین کتاب دورینگ «ارسطو در سنت...[۲]» (نک: مآخذ) مراجعه کرد.

بخش دوم- نوشته‌های ارسطو و سرنوشت آنها

ارسطو بی‌گمان نویسنده‌ای بسیار پرکار بوده است. دانش فرهنگ‌نامه‌ای او شگفت‌انگیز است. وی در زمینهٔ همهٔ دانشها اندیشیده و نوشته است، چنانکه در برخی از دانشها، می‌توان او را بنیان‌گذار آنها، و نیز بنیان‌گذار روش علمی پرداختن به آنها دانست. از سوی دیگر نوشته‌های ارسطو سرنوشت ویژه‌ای داشته است. ارسطو برخی از نوشته‌هایش را خود برای عموم خوانندگان بیرون از حلقهٔ شاگردانش در لوکین تنظیم و تدوین کرده، و انتشار داده بود. این دسته نوشته‌هایی بوده است که از لحاظ ادبی و شیوهٔ نگارش، از سوی خود ارسطو ویراستاری شده، و شامل چند دیالوگ (مُحاوره) و رساله بوده است که ارسطو آنها را «نوشته‌های بیرونی[۳]» می‌نامیده است. از این نوشته‌ها اکنون جز پاره‌هایی که مؤلفان بعدی در آثار خود نقل کرده‌اند، چیزی برجای نمانده است. دستهٔ دیگر از نوشته‌های ارسطو، انبوهی از یادداشتها، طرحها و مواد گوناگون پژوهشی بوده که ارسطو آنها را برای تدریس تهیه می‌کرده است و «نوشته‌های شنیدنی[۴]» نامیده می‌شده، و به شکل ویراسته شده برای عموم خوانندگان بوده است. گه‌گاه ارسطو خود برخی از آنها را به‌دست نسخه‌نویسان می‌داده است که رونوشتهایی از آنها تهیه کنند، یا شاگردانش خود از آنها نسخه برمی‌داشته‌اند. این نوشته‌ها یا در کتابخانهٔ لوکین نگهداری می‌شده، یا نزد شاگردان باقی می‌مانده، و به هیچ‌روی در اختیار کتاب‌فروشان و در دسترس همگان قرار نداشته است. بیشتر این نوشته‌ها تخصصی بوده، و خصلت ادبی و زیبانویسی نداشته است. شیوهٔ نگارش ارسطو در این آثار غالباً خشک و موجز است، چنانکه گاه فهمیدن مطالب آنها دشوار می‌نماید؛ از اینجاست که در زمانهای بعد، شرحها و تفسیرهای متعدد بر نوشته‌های ارسطو نوشته می‌شود؛ اما او در برخی دیگر از نوشته‌هایش دارای نثر علمی روشن است (مثلاً در فیزیک، کتابهای III-VI، فصلهای 19-1، متافیزیک، کتاب XII، «اخلاق نیکوماخُس[۵]»، کتاب III).

پس از مرگ ارسطو، شاگرد برجستهٔ وی ثئوفراستس (ح ۳۷۰- ح ۲۸۶ ق م) جانشین وی، و سرپرست لوکین شد. او نیز وصیت کرده بود که پس از مرگش همهٔ کتابخانه‌اش به نِلئوس[۶] ــ که از شاگردان خود او و ارسطو بود ــ سپرده شود و به احتمال زیاد او را پس از خود نامزد سرپرستی مکتب «مشاء» کرده بود، اما پس از مرگش، شاگرد برجستهٔ او و ارسطو، استراتُن[۷]، سرپرست لوکین شد (از ۲۸۶ تا ۲۶۸ ق‌م). بدین‌سان نلئوس احتمالاً به‌علت نومیدی و سرخوردگی آتن را ترک کرد و به زادگاهش اسکپسیس بازگشت و کتابهای ثئوفراستس را ــ که نوشته‌های ارسطو نیز در میان آنها بود ــ همراه خود به آنجا برد. گفته می‌شود که خود او بخشی از کتابخانه‌اش را به فرمانروای مصر پتولمائیس فیلادِلفُس[۸] (۲۸۳-۲۴۶ ق م) فروخته، اما نوشته‌های آموزشی ارسطو را نزد خود نگهداشته بود. پس از آن، سرنوشت نوشته‌های ارسطو را در دو گزارش می‌یابیم:

گزارش نخست از مورخ و جغرافی‌دان مشهور استرابُن (۶۴ ق‌م- ح ۷م) است. در آنجا گفته می‌شود که نلئوس کتابخانهٔ ثئوفراستس را ــ که شامل نوشته‌های ارسطو نیز بود ــ با خود به شهر زادگاهش اسکپسیس برد و آنها را برای وارثان خود باقی گذارد. اینان که افرادی عامی بودند، آنها را در جایی انبار کردند. پس از آنکه پادشاهان پرگامُن ــ که شهر اسکپسیس نیز در قلمرو ایشان بود ــ برای تأسیس کتابخانهٔ خود به جست و جوی آنها برخاستند، وارثان نلئوس کتابها را در حفره‌ای پنهان کردند. مدتها گذشت تا اولاد ایشان کتابخانهٔ ارسطو و ثئوفراستس را که از رطوبت و حشرات آسیب دیده بود، به مردی به نام آپلیکُن، به بهای گزاف فروختند. وی که بیشتر مردی کتاب‌دوست بود، تا فیلسوف، نسخه‌هایی از آنها تهیه کرد و جاهای خالی را خودش نادرست پُر کرد و کتابها را پر از غلط و اشتباه منتشر ساخت. سپس هنگامی که سولا (فرمانروای رُم) آتن را تسخیر کرد (۸۶م)، کتابخانهٔ آپلیکن را به رُم منتقل ساخت و در آنجا تورانیُن نحوی[۹] که‌ازمشتاقان ارسطو بود، آن کتابها را با دلجویی از کتابدار به دست آورد (استرابن، کتاب XIII، فصل 54).

گزارش دوم از پلوتارک است. در آنجا نیز آمده است که سولا، کتابخانهٔ آپلیکن را که بیشتر رساله‌های ارسطو و ثئوفراستس در آن یافت می‌شد و در آن زمان برای عامه ناشناخته بود، در اختیار گرفت. آنگاه پس از انتقال آنها به رُم، تورانین نحوی، بیشتر آنها را تنظیم کرد و سپس نسخه‌هایی را در اختیار آندرنیکس ردسی نهاد و وی آنها را انتشار داد و نیز فهرستی از آنها را که اکنون رایج است، تهیه کرد (پلوتارک، ج IV، فصل 26؛ دربارهٔ آپلیکن و تورانین و ارزیابی گزارشهای استرابن و پلوتارک، نک: مُرو، 44-33 ,31-I/29).

آندرنیکس رُدسی با تدوین نوشته‌های ارسطو، دوران نوینی از ارسطوگرایی و پژوهش دربارهٔ آثار او را آغاز کرد. دربارهٔ این شخصیت ــ که در منابع عربی نیز از وی نام برده می‌شود ــ و فعالیت مهم وی در تنظیم و ویراستاری آثار ارسطو، در میان پژوهشگران عقاید و نظریات مختلفی یافت می‌شود؛ حتیٰ دربارهٔ زمان زندگی و محل فعالیت وی نیز آگاهی دقیق در دست نیست. آیا وی در آتن فعالیت داشته است یا در رُم؟ بعضی از پژوهشگران فعالیت وی را در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱ق م در آتن می‌دانند؛ بعضی دیگر برآنند که وی بسی دیرتر، میان سالهای ۲۰-۴۰ م در رُم فعالیت داشته است، چنانکه در گزارش پلوتارک دیدیم، تورانین

1. Chroust, A. H., *Aristotle, New Light on his Life and on Some of his Lost Works*, London, 1973. 2. *Aristotle...*
3. exōterikoi logoi 4. akroamatikoi logoi 5. *Ethica Nicomachea.* 6. Neleus 7. Stratōn 8. Ptolémaios Philadelphos 9. Turanniōn ho grammatikos

آثار ارسطو را در اختیار آندرنیکس نهاده بود؛ بنابر این وی همزمان با تورانین در رُم به‌سر می‌برده است. تورانین در سنین بالای عمر در ۲۶ م درگذشته بود. از سوی دیگر گفته می‌شود که آندرنیکس دهمین یا یازدهمین جانشین ارسطو در مکتب مشاء در آتن بوده است (یعنی تقریباً میان سالهای ۴۶ـ۴۳ قم). بعضی دیگر از پژوهشگران، زمان زندگی او را میان سالهای ۱۲۵ـ۴۷ قم می‌دانند. بنابر پژوهشهای پل مرو، وی میان سالهای ۸۰ ـ ۷۸ قم سرپرست مکتب مشاء در آتن بوده است. بدین‌سان، می‌توان نتیجه گرفت که وی پیش از این تاریخ در رم یا آتن نوشته‌های آموزشی ارسطو را تدوین و منتشر کرده بوده است (دربارهٔ او و شیوهٔ کارش در تدوین و انتشار نوشته‌های ارسطو و شرح برخی از آنها، نک: مرو، I/45-94, 97-141).

در اینجا باید اشاره کرد که آنچه دربارهٔ سرنوشت آثار ارسطو پس از مرگ وی، در گزارشها آمده است ــ حتیٰ اگر آنها را درست و موثق هم بدانیم ــ دلیل بر آن نیست که نوشته‌های ارسطو، یکباره ناپدید، و پس از نزدیک به دو سده دوباره کشف شده باشد. در میان شاگردان مکتب ارسطو اودِمُس در کنار ثئوفراستس، برجسته‌ترین شاگرد ارسطو، بیشتر زندگی خود را در شهر زادگاهش رُدس گذرانیده، و در آنجا شاخه‌ای از مکتب ارسطویی را برپا کرده بوده است. از این‌رو، نمی‌توان به آسانی تصور کرد که مجموعه‌ای از نوشته‌های ارسطو در اختیار او، یا دیگر شاگردان ارسطو نبوده است. از سوی دیگر، کاملاً محتمل است که نسخه‌های دیگری از آثار ارسطو نزد دیگران، از جمله فیلسوفان بعدی مانند اپیکور و رواقیان یافت می‌شده است و ایشان از راه آنها با اندیشه‌های فلسفی ارسطو کاملاً آشنا بوده‌اند.

آنچه اکنون از نوشته‌های ارسطو و فهرست آنها در دست است، یکی فهرستی است که دیوگنس لائرتیوس، در کتاب خود گرد آورده، دیگری فهرست هسوخیوس است که در سدهٔ ۶م در اسکندریه فراهم آمده بوده، و سرانجام فهرست بطلمیوس غریب است که در منابع عربی یافت می‌شود. چنانکه اشاره شد، بطلمیوس غریب در گزارش خود، به نقل از آندرنیکس ردسی، به هزار نوشتهٔ ارسطو اشاره می‌کند (گ ۱۱ الف)، اما خود وی در فهرستش از ۱۰۱ نوشته نام می‌برد (گ ۱۴ ب ـ ۱۸ الف) که بیشتر آنها در *تاریخ الحکماء* قفطی و *عیون الانباء* ابن ابی اصیبعه با افزوده‌هایی نقل شده است.

اما فهرست نوشته‌های ارسطو که در دوران هلنیسم پایهٔ آشنایی با فلسفهٔ او به‌شمار می‌رفته، دارای دو بخش بوده است: بخش نخست شامل ۱۹ نوشته و عنوان که منحصراً به شکل دیالوگ بوده، و اکنون، جز پاره‌هایی از آنها همه از میان رفته است. بخش دوم ۱۲۴ عنوان را در برمی‌گرفته، و شامل مهم‌ترین نوشته‌های آموزشی ارسطو بوده است. در کنار اینها در طی دورانها نوشته‌هایی از سوی مؤلفان دیگر برساخته، و به ارسطو منسوب شده بود (برای بررسی فهرستهای آثار ارسطو، نک: مرو، «فهرستهای کهن آثار ارسطو[1]»).

در سدهٔ ۱۹م، پژوهشگر نامدار آلمانی بکر[2] آثار ارسطو را در سالهای ۱۸۳۱ تا ۱۸۷۰م تنظیم و ویراستاری کرد که از سوی آکادمی سلطنتی پروس منتشر شد[3]. این مجموعه متن معتبر نوشته‌های ارسطو به شمار می‌رود، و از آن زمان تاکنون، شماره‌گذاری ستونها و سطرهای آن، تنها مرجع نقل نویسندگان و پژوهشگران دربارهٔ ارسطو و آثار اوست. جلد ۱ و ۲ آن شامل متن آثار ارسطو، جلد ۳ ترجمه‌های لاتینی آنها در دوران رنسانس، جلد ۴ حواشی بر آنها و جلد ۵ پاره‌های بازمانده از آثار ارسطوست. مجموعهٔ ویراستهٔ بکر، شامل ۱۰۶ رساله یا مقاله است که در حدود ۲'۵۰۰ ستون، ۸۷'۵۰۰ سطر و ۸۷۵ هزار کلمه را در برمی‌گیرد. چاپ اُفست آنها نیز در ۱۹۶۰م منتشر شده است. پژوهشگر دیگر آلمانی بونیتس در ۱۸۷۰م «فهرست ارسطویی[4]» را که شامل فهرست علمی واژه‌ها و اصطلاحات ارسطویی بود، منتشر کرد. همهٔ آثار ارسطو، به زبانهای معتبر اروپایی نیز ترجمه شده است.

در اینجا فهرست آثار ارسطو را براساس مجموعهٔ بکر می‌آوریم (همراه با عناوین لاتینی در پانویس): ۱. مقولات[5]؛ ۲. پری هرمنیاس[6] (*کتاب العبارة*)؛ ۳. «تحلیلهای نخستین یا پیشین[7]»، شامل ۲ کتاب؛ ۴. «تحلیلهای پسین یا دومین[8]»، دربارهٔ برهان، شامل ۲ کتاب؛ ۵. توپیکا[9]، یا کتاب جدل و استدلالهای دیالکتیکی، در ۸ کتاب؛ ۶. «رد بر سفسطه‌گران[10]»، یک کتاب در ۳۴ فصل؛ ۷. *الطبیعة*، یا *سماع طبیعی*، فیزیک[11]، دربارهٔ طبیعت؛ ۸. *فی السماء*، یا «دربارهٔ آسمان[12]»، در ۴ کتاب؛ ۹. «دربارهٔ پیدایش و تباهی[13] (کون و فساد)»، در ۲ کتاب؛ ۱۰. *الآثار العلویة*[14]، دربارهٔ پدیده‌های جَوّی؛ ۱۱. «دربارهٔ روان[15] (نفس)»، در ۳ کتاب؛ ۱۲. پاروانا توراليا[16] (طبیعیات کوچک)، که شامل این نوشته‌هاست: دربارهٔ حس و محسوس، دربارهٔ حافظه و یادآوری، دربارهٔ خواب و بیداری، دربارهٔ رؤیاها، دربارهٔ پیشگویی از رؤیا، دربارهٔ درازی و کوتاهی زندگی، دربارهٔ تنفس، دربارهٔ زندگی و مرگ؛ ۱۳. «تاریخ جانوران[17]»، در ۱۰ کتاب؛ ۱۴. «دربارهٔ اجزاء جانوران[18]»، در ۴ کتاب؛ ۱۵. «دربارهٔ پیدایش جانوران[19]»، در ۵ کتاب؛ ۱۶. «دربارهٔ راه رفتن جانوران[20]»؛ ۱۷. «دربارهٔ حرکت جانوران[21]»؛ ۱۸. «اخلاق بزرگ[22]»، این نوشته پس از ثئوفراستس پدید آمده، و در آن آموزشهای اخلاقی ارسطو پایه قرار گرفته است؛ ۱۹. «اخلاق نیکُماخُس[23]»، در ۱۰ کتاب؛ ۲۰. «اخلاق

1. *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951. 2. Immanuel Bekker 3. *Aristotelis Opera*, ed. Immanuel Bekker, Berlin. 4. Bonitz, H., *Index Aristotelicus*, Berlin. 5. *Categoriae*. 6. *Peri hermeneias*. 7. *Analytika priora*. 8. *Analytika posteriora*. 9. *Topica*. 10. *Sophistici elenchi*. 11 *Physica*. 12. *De Caelo*. 13. *De generatione et corruptione*. 14. *Meteorologica*. 15. *De Anima*. 16. *Parva naturalia*. 17. *Historia animalium*. 18. *De partibus animalium*. 19. *De generatione animalium*. 20. *De incessu cnimalium*. 21. *De motu animalium*. 22. *magna moralia*. 23. *Ethica Nicomachea*.

اودِمُس[1]»، در ۸ کتاب؛ ۲۱. سیاست[2]، در ۸ کتاب؛ ۲۲. «سخنوری»، یا خطابه[3]، در ۳ کتاب؛ ۲۳. شعر[4]، در ۲۶ فصل، ناتمام؛ ۲۴. «دربارۀ فضایل و رذایل[5]»؛ ۲۵. متافیزیک[6]، یا مابعدالطبیعه، در ۱۳ کتاب (با آلفای کوچک ۱۴ کتاب).

افزون بر اینها، ارسطو مجموعه‌ای دربارۀ ۱۵۸ قانون اساسی دولت شهرهای یونان گردآورده بود که همه از میان رفته، و تنها بخش مربوط به جمهوری آتن، در ۱۸۹۰م، در لندن یافت شده است و اکنون با عنوان «قانون اساسی آتن» منتشر شده، و در دست است. پاره‌های بازمانده از دیالوگهای ارسطو نیز از سوی دو پژوهشگر و ارسطوشناس معاصر گردآوری، ویراستاری و منتشر شده است: ۱. راس[7]، «گزیده پاره‌هایی از ارسطو»، آکسفرد، ۱۹۵۵م، ترجمۀ انگلیسی از همو، آکسفرد، ۱۹۵۲ و ۱۹۶۷م؛ ۲. والتسِر[8]، «پاره‌هایی از دیالوگهای ارسطو». همچنین در مجموعۀ آثار ارسطو از بکر، نوشته‌هایی آمده است که از ارسطو نیست، ولی در فهرستهای پیشینیان یافت می‌شود که ما از آوردن آنها چشم می‌پوشیم.

بخش سوم ـ طرحی از جهان بینی فلسفی ارسطو

در آغاز باید به این نکته اشاره کنیم که چهره‌ای که تاریخ فلسفه بیش از دو هزار سال از ارسطو ساخته بود، چهره‌ای بود منجمد و بی‌جنبش. این تصویر در طی قرنها، یعنی از دوران باستان به بعد و نیز در طی سده‌های میانۀ میلادی، برپایۀ این تصور پدید آمده بود که فلسفۀ ارسطویی از همان آغاز، یک نظام تفکر بسته، منسجم و یکپارچه را تشکیل می‌داده است، همانند زنجیری که حلقه‌های آن به نحوی یکسان و یک اندازه و به دست سازندۀ آن، یک‌بار و برای همیشه کنار هم نهاده، و به آیندگان سپرده شده است. علت این رویکرد نادرست به آثار ارسطو، این پندار بوده است که گویی وی از همان زمانی که در آکادمیای افلاطون به سر می‌برده، همانگونه می‌اندیشیده است که پس از بنیان‌گذاری مکتب ویژۀ خود در لوکین، و نیز تا پایان زندگیش. در این مسیر گویی هیچ‌گونه تحول فکری، دگرگونی، بازاندیشی و بازنگری به نوشته‌های پیشین خود نداشته است. آشکار است که چنین برداشتی از هر پدیده ــ چه طبیعی، چه انسانی ــ ناشی از نادیده انگاشتن اصل قانونمند دگرگونی، گسترش و تکامل است. بدین‌سان، از آغاز ــ چه در میان جانشینان و شاگردان بلافصل ارسطو، چه در طی قرنها از سوی پیروان فلسفۀ ارسطویی ــ این پرسش ــ جز بسیار اندک و تنها دربارۀ برخی مسائل ــ به میان نیامده بود که آیا در میان آثار بازماندۀ ارسطو، می‌توان نشانه‌هایی از دگرگونی و گسترشی تدریجی در مسیر تفکر فلسفی وی یافت، یا نه؟ ارسطو، «معلم اول[9]»، «فیلسوف مطلق» و «معیار حقیقت» به‌شمار می‌رفت، حتیٰ در اصطلاح اسکولاستیکی سده‌های میانه، «حقیقت ارسطویی[10]» حقیقت مطلق پنداشته می‌شد.

از سوی دیگر، به ویژه در میان فیلسوفان نوافلاطونی و شارحان نوافلاطونی آثار ارسطو، این گرایش پدید آمده بود که در مسائل بنیادی، میان نظام فلسفی افلاطون و نظام فلسفی ارسطو، چندان اختلافی وجود ندارد. این گرایش به دورانهای بعدی منتقل شد و در میان فیلسوفان اسلامی نیز راه یافت، چنانکه فارابی برجسته‌ترین نمایندۀ این گرایش بوده است. بر روی هم، برداشت بنیادی از فلسفۀ ارسطویی این بود که پدید آورندۀ آن را موجودی تاریخی به شمار نمی‌آوردند که در مرحله‌ای معین از تاریخ تفکر فلسفی یونان و در اوضاع و احوال تاریخی‌ـ اجتماعی معین پدید آمده، و در آن اوضاع و احوال و در زیر تأثیر بسیاری عوامل گوناگون ــ چه درونی، چه بیرونی ــ و در فضای اندیشه‌ای سیاسی ـ اجتماعی پر تضاد مرحله‌ای از تاریخ یونان باستان پرورش یافته، و نبوغ فلسفی خود را اندک اندک شکل داده است.

اما از دهه‌های نخست قرن کنونی، اندک‌اندک رویکردی نوین جانشین آن رویکرد نادرست سنتی می‌شد. سیمای ارسطو و فلسفۀ او از شکل یک تندیس مرمرین بیرون می‌آمد و به شکل چهرۀ انسانی و تاریخی زنده‌ای دگرگون می‌گردید. برای نخستین‌بار پژوهشگر انگلیسی کیس[11]، در مقالۀ بلندی دربارۀ ارسطو، در دائرة المعارف بریتانیکا (II/501 به بعد) توجه محققان را به تحول و گسترش تدریجی در اندیشۀ فلسفی ارسطو جلب کرد. وی با اشاره به نخستین نوشته‌های ارسطو (یعنی دیالوگها)، به این نتیجه می‌رسد که ارسطو، اندک اندک، از افلاطون و کلیات مبهم دیالوگی (محاوره‌ای) دور، و به دقت علمی و نوشته‌های آموزشی نزدیک می‌شود. از لحاظ موضوع نیز ارسطو، حتیٰ در نخستین نوشته‌هایش، گرایشی دارد که عرصۀ پژوهش فلسفی را گسترش دهد، چنانکه نه‌تنها متافیزیک و سیاست را در برمی‌گیرد، بلکه وی سخنوری و شعر را نیز ــ برخلاف افلاطون ــ ترغیب می‌کند. از سوی دیگر، نخستین نوشته‌های ارسطو نشانگر آن است که وی در اعتقاد و اندیشۀ خود از جهاتی با استادش افلاطون موافق است و از جهاتی مخالف.

اما ارسطوشناسی نوین این تحول بنیادی دررویکرد به ارسطو را مدیون پژوهشهای دانشمند بزرگ آلمانی ورنر یگر[12] (د ۱۹۶۰م) است. وی نخست در ۱۹۱۲م پژوهشهای ژرفکاوانۀ خود را دربارۀ کتاب متافیزیک یا مابعدالطبیعۀ ارسطو، با عنوان «مطالعاتی دربارۀ تاریخ پیدایش متافیزیک ارسطو[13]» منتشر کرد. این کتاب، پس از انتشار در میان متخصصان و ارسطوشناسان طوفانی برانگیخت. یگر دامنۀ تأثیر این پژوهش را ۱۱ سال پس از آن، با نوشتۀ دیگری گسترده‌تر کرد. وی بنیادی‌ترین کتاب روش ارسطوشناسی معاصر را در ۱۹۲۳م با عنوان

1. *Ethica Eudemia.* 2. *Politica.* 3. *Rhetorica.* 4. *Poetica.* 5. *De vertutibus et vitiis.* 6. *Metaphysica.*
7. Ross, D. W., *Aristotelis fragmenta selecta.* 8. Walzer, R., *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Firenze, 1934, 1962.
9. Magister primus 10. Aristotelica veritas 11. T. Case 12. Werner Jaeger 13. *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin.

«ارسطو، بنیادگذاری تاریخ گسترش اندیشهٔ او» منتشر کرد. این کتاب زمینهٔ کاملاً نوینی در ارسطوشناسی پدید آورد. از آن زمان به بعد موضع‌گیریهای موافق و مخالف در میان ارسطوشناسان معاصر در برابر روش، نظریات و نتیجه‌گیریهای او آشکار شده است. با وجود این، آن کتاب چنان جای خود را در زمینهٔ ارسطوشناسی استوار کرده که می‌توان گفت ارسطوشناسی نوین با آن کتاب و به‌وسیلهٔ نویسندهٔ آن پایه‌گذاری شده است. برداشت بنیادی یگر در آن کتاب این است که ما باید نوشته‌هایی را که اکنون به نام «مجموعهٔ آثار ارسطویی» پیش‌رو داریم ــ دست کم در خطوط اساسی و اصلی آن ــ همچون آینهٔ گسترش تکاملی ممتد، گوناگون و جابه‌جا آشفته و متضادی در مسیر تاریخی پیدایش تفکر فلسفی خود ارسطو به‌شمار آوریم و در هرگونه پژوهش و حتیٰ مطالعهٔ آثار ارسطو، این گسترش متکامل و پر پیچ و خم را در تفکر فلسفی او، در نظر داشته باشیم.

اکنون در این‌باره به هیچ روی نمی‌توان شک کرد که ارسطو در تفکر، رویکرد و کلاً در نظام فلسفی خود مسیری از گسترش و تکامل را پیموده بوده است. نخست، افلاطونیی سرسخت و متعهد و درست باور (ارتدکس) بوده که به ویژه از نظریهٔ افلاطون دربارهٔ ایده‌ها یا مُثُل و اصول فلسفهٔ اخلاق و سیاست وی هواداری می‌کرده است. سپس، اندک اندک، از او دور می‌شده، و به اندیشه‌ها و نظریات و اصول ویژهٔ خود شکل می‌داده است. وی در مسیر تاریخی و تکامل تدریجی تفکر خود، از یک افلاطونی معتقد، به یک سازمان دهندهٔ دانشهای طبیعی، و پژوهشگر ژرفکاو، و طبیعت‌شناس تجربه‌گرای و برجسته متحول شده است.

در بررسی همه سویه دربارهٔ پیوند اندیشهٔ فلسفی ارسطو با فلسفهٔ افلاطون می‌توان گفت که وی پس از گذراندن چند سالی در آکادمیا، اندک اندک از اختلاف میان بینش فلسفی خود با برخی از اصول فلسفهٔ افلاطون آگاه می‌شد. این نظر که ارسطو تا هنگام مرگ افلاطون به شیوهٔ وی می‌اندیشیده، و نظریهٔ مثل را نیز پذیرفته بوده، بی‌پایه است. وی در نخستین نوشته‌های خود ــ و بیش از همه در توپیکا ــ تضاد خود با افلاطون را نشان می‌دهد. ارسطو در این نوشته نظریهٔ ایده‌ها را نفی می‌کند و نظریهٔ «مقولات» خود و به ویژه نظریهٔ اوسیا[1] (جوهر) را شکل می‌بخشد. در پهنهٔ رویدادهای طبیعت، قانونمندی را جانشین عامل پیش‌بینی‌ناپذیر افلاطون می‌کند و نظریهٔ مهم خود را دربارهٔ «غایت[2]» که انگیزهٔ همهٔ جریانهای هستی در رویدادهای آن است، به میان می‌آورد. نیکی (خیر) که نزد افلاطون مفهومی مطلق بود، نزد ارسطو نسبی و تاریخی می‌شود. خیر آن است که انسانهای اخلاقاً ارجمند آن را در شرایط مشخص برمی‌گزینند.

اینها و موضوعهای دیگر، نشانگر آن است که ارسطوی جوان موضعگیری مخالفی با افلاطون داشته است. اما این بدان معنا نیست که وی مواد اندیشه‌ای و حتیٰ ساختارهای تفکری را از افلاطون نپذیرفته، و آنها را با بینش فلسفی خود در نیامیخته باشد. هرچه بر سن و تجربه‌های عقلی وی می‌گذشت، اطمینان به درستی اندیشه‌هایش فزونی می‌گرفت و دربارهٔ نظریات و اندیشه‌های دیگران منصفانه‌تر داوری می‌کرد. وی به خوبی از این امر آگاه بود که فلسفهٔ او مکمل اندیشه‌های فلسفی گذشتهٔ یونانی است و بر وامداری خود به آنچه پیشینیان گفته‌اند، تأکید می‌کرد.

ارسطو در دوران پختگی اندیشه‌اش به عظمت افلاطون اعتراف می‌کند، اما این اعتراف وی را از آن باز نمی‌دارد که دوست داشتن «حقیقت» را بر پیوندهای دوستانه با دیگران برتری دهد. وی در یک جا به پژوهش دربارهٔ نیکی یا خیرکلی از دیدگاه افلاطونی می‌پردازد و می‌کوشد که دشواریهای این نظریه را بررسی کند و سپس می‌افزاید که این کار دردناکی است، زیرا آن کسان دوستان ما بودند، که [نظریهٔ] ایده‌ها را به میان آوردند؛ امّا بی‌شک بهتر و حتیٰ لازم است که ما برای نجات حقیقت، به ویژه از آن‌رو که فیلسوفیم، هرچه را به آن دلبستگی شخصی داریم، کنار بگذاریم. هر دو برای ما عزیزند، اما وظیفهٔ ماست که حقیقت را ترجیح دهیم («اخلاق نیکوماخُس»، کتاب I، فصل 6، گ 1096a، سطرهای 17-11).

بر روی هم پیوند ارسطو با افلاطون را، نمی‌توان مشخصاً تعیین کرد، اما می‌توان گفت که تقریباً همهٔ آنچه در نوشته‌های افلاطون آمده، همیشه در اندیشهٔ ارسطو حضور داشته است. در نخستین نوشته‌های وی، به ویژه دیالوگهایش تأثیر زبان و اصطلاحات افلاطون آشکار است، هرچند نمی‌توان گفت که ارسطو، حتیٰ در آنها به شیوهٔ افلاطون می‌اندیشیده است. اما از سوی دیگر، فلسفهٔ ارسطو در درگیری پیوسته با افلاطون شکل گرفته، و گسترش یافته است. در همهٔ نوشته‌های ارسطو می‌توان تأثیر نیرومند افلاطون را بر تفکر وی یافت؛ حتیٰ آن بخشهایی از فلسفهٔ او که می‌توان آنها را به ویژه ارسطویی دانست، با میراث معنوی افلاطون درآمیختگی جدایی‌ناپذیر نشان می‌دهد.

کوشش ارسطو این بوده است که فلسفهٔ افلاطونی را از دیدگاه خود از عناصر غیرعقلانی آزاد کند و با دادن ابعادی نوین به جهان‌بینی افلاطون آن را کامل سازد. ارسطو، به ویژه نظریهٔ افلاطونی مُثُل را عنصری نالازم و حتیٰ مزاحم می‌شمارد و آن را همواره با استدلالهای متعدد رد می‌کند. در یک جا از تحقیر و استهزای آن نیز باک ندارد و می‌گوید«با ایده‌ها بدرود باید کرد،زیرا جیرجیر پرندگان است [یعنی وراجی است]» («تحلیلهای دومین»، کتاب I، فصل 22، گ 83a، سطر 34).

ما در اینجا می‌کوشیم که طرحی کوتاه، اما همه سویه از جهان‌بینی فلسفی ارسطو عرضه کنیم. فیلسوف بزرگ آلمانی هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱م)، در درسهای تاریخ فلسفهٔ خود، دربارهٔ ارسطو گفته است: اگر فلسفه جدی گرفته می‌شد، آنگاه هیچ چیز شایسته‌تر از این نمی‌بود که دربارهٔ ارسطو سخن رانده شود.

1. ousia 2. télos

تقسیم‌بندی فلسفه و روش ارسطو: آنچه دربارهٔ تقسیم‌بندی زمینه‌ها و مسائل فلسفه از دیدگاه ارسطو می‌دانیم، هیچ‌یک دقیقاً به خود وی باز نمی‌گردد. در نوشته‌های خود او اشاره به یک تقسیم‌بندی مشخص و قطعی را که پایهٔ پژوهش فلسفی ارسطو باشد، نمی‌توان یافت. وی در یک‌جا مختصراً اشاره می‌کند که مسائل و قضایای فلسفی را می‌توان در ۳ گروه جای داد: اخلاقیات، طبیعیات و منطقیات (*توپیکا*، کتاب I، فصل 14، گ 105b، سطر 19). اما این تقسیم‌بندی را خود او نیز موقتی می‌داند.

از سوی دیگر، در مکتب مشاء و سپس نزد مفسران و شارحان آثار ارسطو، به ویژه نزد نوافلاطونیان یک تقسیم‌بندی اساسی برای دانشهای فلسفی به میان می‌آید که اصل آن به خود ارسطو بازگردانده می‌شود. از این دیدگاه، ارسطو دانشهای فلسفی را به دو دستهٔ اصلی تقسیم می‌کند: نظری و عملی. فلسفهٔ نظری نیز به نوبهٔ خود به ۳ بخش تقسیم می‌شود: فیزیک (شناخت طبیعت)، ریاضیات و خداشناسی که همچنین فلسفهٔ نخستین یا مابعدالطبیعه نامیده می‌شود. فلسفهٔ عملی نیز شامل اخلاق، تدبیر منزل (اقتصاد) و سیاست می‌شود. اشاره‌های خود ارسطو در نوشته‌هایش نیز آن دسته‌بندی دوگانهٔ اساسی را تأیید می‌کند. در جایی می‌گوید: فلسفه به درستی شناخت حقیقت نامیده شده است؛ هدف شناخت نظری، حقیقت است و از آنِ شناختِ عملی، کُنِش (*متافیزیک*، کتاب II، فصل 1، گ 993 b، سطر 19، قس: ترجمهٔ فارسی، ۴۸). فلسفهٔ عملی نزد ارسطو دو گونه است: یکی آفرینش یا پدید آوردن و ساختن[1]، و دیگری عمل یا کنش[2] که از این میان، نخستین با استعداد و توان هنری ـ فنی، و دیگری با خواست یا اراده پیوسته است (همان، کتاب VI، فصل 1، گ 1025b، سطر 22، نیز ترجمه، ۱۹۴).

برای بررسی فلسفهٔ ارسطو، نخست باید از روش اندیشیدن او آغاز کرد. فلسفهٔ ارسطو را می‌توان نتیجه و شکل کامل شدهٔ همهٔ نظریات و اندیشه‌های فلسفی یونان از آغاز تا دوران او دانست. یکی از مهم‌ترین دستآوردهای فلسفی ارسطو معارضهٔ او با فلسفهٔ افلاطون، و رهانیدن تفکر و پژوهش فلسفی از چارچوب دیالوگی و شاعرانه ـ عرفانی او است. در فلسفهٔ ارسطو همیشه و بیش از هر چیز بازگشت به واقعیت و رویکرد به پدیده‌های عینی جهان پیرامونی و موجودات محسوس به چشم می‌خورد. شعار همیشگی او «پرستاری پدیده‌ها[3]»ست. این برجسته‌ترین ویژگی روش اندیشهٔ فلسفی اوست. ارسطو با کوشش پیگیر و در جریان گسترش تدریجی تفکرش توانست خود را از زیر بار سنگین جهان‌بینی افلاطون آزاد کند، در حالی که هسته‌های عقلانی و درست نظریات سقراطی و افلاطونی را کشف می‌کرد و نگه می‌داشت. افلاطون منحصراً به کلیات و مفاهیم اندیشه‌ای دلبستگی داشت و چندان علاقه‌ای به پرداختن به جزئیات، یعنی پدیده‌های عینی جهان محسوس نشان نمی‌داد. معرفت واقعی برای او شناخت جهان ایده‌ها یا مثل بود؛ جهانِ پدیده‌ها برای او و در برابر جهان ایده‌ها ناچیز و بی‌اهمیت می‌نمود؛ جهانِ پیدایش، شدن (صیرورت) و دگرگونی برای افلاطون کشش و فریبندگی نداشت و جهانی فرعی و منفی و جهان فقدان و حرمان بود. ارسطو درست برخلاف افلاطون برای محسوسات و نیز تجربهٔ حسی وظیفه و نقشی مثبت و عمده قائل بود. البته از دیدگاه او نیز هدفِ معرفت، شناختِ کلیات یعنی شناخت ماهیتِ کلی چیزهاست، اما باید پدیده‌ها را آنگونه که مصرانه و به نحوی تردید ناپذیر، از راه حواس، به ما نشان داده می‌شوند، شناخت («دربارهٔ آسمان»، کتاب III، گ 306a، سطر 16)، و در این‌راه هیچ چیز، حتیٰ بی‌اهمیت‌ترین چیزها را نباید ناچیز شمرد؛ زیرا در اینها نیز ذخیره‌های پایان ناپذیر شناخت وجود دارند («دربارهٔ اجزاء جانوران»، کتاب I، فصل 6، گ 645a، سطر 5).

بدین‌سان، باید روش و قواعد پژوهش در هریک از زمینه‌های شناخت عملی، جست و جو شود، هر زمینهٔ پژوهش دارای میزان دقت ویژهٔ خود است و میزان این دقت به طبیعت و ساختار موضوع پژوهش بستگی دارد. کسی که جویای فلسفه و شناخت است، هرچند نتواند به علت واقعی هر چیز دست یابد، باید بکوشد که پذیرفتنی‌ترین و در دسترس‌ترین راه حل هر مسأله‌ای را بیابد. اما برای این کار، از دیدگاه ارسطو انسان باید دارای موهبت و استعداد ویژه‌ای باشد و به تعبیر خود او، برای شناخت و فهم فلسفی، با هم دیدن دو اصل نهاده شده و تمییز هریک از آن دو، افزار کوچکی نیست؛ برای این کار انسان باید نیک سرشت باشد. آنچه باقی می‌ماند، همانا انتخاب درست یکی از آن دو است. نیک سرشتی در حقیقت توانا بودن است در گزیدن آنچه راست است و گریختن از آنچه دروغ است. کسانی که چنین سرشته شده‌اند، توان چنین کاری را دارند، زیرا دربارهٔ آنچه به ایشان عرضه می‌شود، با احساس مهر، یا نفرت، به درستی داوری می‌کنند (*توپیکا*، کتاب VII، فصل 14، گ 163 b، سطرهای 16-10).

بدین‌سان ویژگی روش فلسفی ارسطو همان روش دیالکتیکی است که سقراط و افلاطون پیش از وی به میان آورده بودند. اما این روش دیالکتیکی نزد وی همزمان و همگام با تجربه و مشاهدهٔ حسی یک دانشمند طبیعت‌شناس است. وی همواره از پدیده‌ها پیروی می‌کند و سپس می‌کوشد که به مفهوم کلی موضوع زیربررسی دست یابد. خود شیء (یا موضوع) راه را به روی انسان می‌گشاید (*متافیزیک*، کتاب I، فصل 3، گ 984 a، سطر 18، ترجمه، ۱۳)، انسانها از سوی خود حقیقت مجبور می‌شوند که جست و جو کنند (همان فصل، گ 984b، سطر 10، ترجمه، ۱۴).

هدف ارسطو، همیشه یافتن توضیحی طبیعی، عینی و عقلانی برای هر پدیده است. برای اینکه بتوان علتهای پدیده‌ها را یافت و بررسی کرد، نخست باید خود آنها را شناخت. هدف اصلی هر پژوهش علمی، شناخت ماهیت چیزهاست. مفهوم کلی، موضوع این شناخت است. این مفهوم کلی، شامل صفات ثابت و همیشه یکسان پراکنده در جزئیات،

---

1. poièsis 2. praxis 3. tithénai ta phainomena

یا به تعبیر ارسطو در «(تک چیزها[1])»ست. اما این کلیات یا مفاهیم کلی را ــ که نمودار ماهیتهای چیزهایند ــ تنها می‌توان از راه تک چیزها، یعنی جزئیات و بررسی آنها به دست آورد. ماهیت را تنها از راه پدیده‌ها می‌توان یافت، همانگونه که علت را تنها از راه معلول می‌توان جست‌وجو کرد. اندیشه و ذهن انسان از هرگونه شناخت فطری و پیشین تهی است و شناخت، برخلاف عقیدهٔ افلاطون، دوباره یادآوری[2] (تذکار) دانسته‌های ما پیش از آمدن به این جهان نیست. سرچشمهٔ هرگونه شناختی نخست دریافت یا ادارک حسی است و شناختهایی که از راه بینش درونی دست می‌دهند، در واقع نتیجهٔ تأثیر اندیشه‌ها بر اندیشه‌های دیگرند، همانگونه که ادراک حسی یا احساس، نتیجهٔ تأثیر چیزهای محسوس بر حواس است. هر تک چیز محسوس، خصلت یقینی بیشتری دارد، هرچند مفهوم کلی، بنابر طبیعت خود دارای شمول و فراگیری بیشتری است؛ اما ادراک حسی همیشه باید پایه قرار گیرد. بدون ادراک حسی، اندیشه‌ای نمی‌توان یافت («دربارهٔ روان»، کتاب III، فصل 8، گ 432 a، سطرهای 8 ,4).

مفاهیم و اصول کلی هر دانشی را باید از راه استقرا[3] به‌دست آورد، یعنی پیشرفت از راه تک چیزها (چیزهای جزئی) به سوی [قضیهٔ] کلی و از چیزهای شناخته شده به چیزهای ناشناخته (*توپیکا*، کتاب VIII، فصل 1، گ 156 a، سطرهای 7-4، قس: همان، کتاب I، فصل 18، گ 108b، سطر 11). پس پایهٔ خود استقرا ادراک حسی است. بدین‌سان، ارسطو تأکید می‌کند که هر چند حواس ما دچار خطا و اشتباه می‌شوند و هرچند داده‌های آنها نسبی است، با وجود این نمی‌توان واقعیتی را که حواس و اندامهای حسی به ما نشان می‌دهند، نفی کرد، زیرا ادراک حسی، ادراکی از خود نیست، بلکه چیزی جدا و غیر از ادراک حسی هست که ضرورتاً پیش از آن وجود دارد، چون محرک طبعاً مقدم بر متحرک است (*متافیزیک*، کتاب IV، فصل 5، گ 1010 b، سطر 35، ترجمه، ۱۱۵).

ادراک حسی در خود و در حد خود، هرگز گمراه‌کننده نیست، بلکه سبب گمراهی وخطا را باید در تصورات و داوریهای خود ما جست‌وجو کرد. بر روی هم، نظریهٔ شناخت ارسطو از ادراک حسی آغاز می‌شود و به شناخت عقلی، تجریدی و کلی می‌انجامد. فشردهٔ نظریهٔ شناخت ارسطو را می‌توان در این گفته‌های خود وی یافت: آشکار است که اگر یک حس گم شده باشد، ضرورتاً یک شناخت (یا آگاهی، علم) با آن گم می‌شود و نمی‌توان آن را به دست آورد؛ زیرا ما یا از راه استقرا می‌آموزیم، یا از راه برهان. اما بینشی در کلیات ممکن نیست، جز از راه استقرا [حتیٰ آنچه تجریدها یا انتزاعها نامیده می‌شوند، تنها از راه استقرا به دست می‌آیند]، چون آنها در هریک از امور جزئی وجود دارند و در خود، از اینها جدا نیستند. کاربرد استقرا نیز، بی‌داشتن ادراک حسی، ممکن نیست، زیرا ادراک جزئیات از راه احساس است. کسب شناخت علمی هم از آنها ممکن نیست، چون نه می‌توان آن را از کلیات بدون استقرا به دست آورد، نه از استقرا بدون ادراک حسی («تحلیلهای دومین»، کتاب I، فصل 18، گ 81 a، سطر 38، گ 81 b، سطر 9).

ارسطو، درست بر خلاف افلاطون، وجود کلیات را مستقلاً و جدا از تک چیزها منکر است. نزد وی، ذهن از راه تجرید یا انتزاع به شناخت مفاهیم کلی می‌رسد، و این نیز برپایهٔ مشاهده و ادراک حسی است. اما ادراک حسی متعلق به کلی نیست. چگونه از راه مشاهده و ادراک حسی جزئیات، به شناخت یک کلی می‌توان رسید؟ ارسطو می‌گوید: از ادراک حسی یادآوری پدید می‌آید، آنگونه که می‌گوییم از یادآوری[4] بسیار یا مکرر همان چیز، تجربه[5] زاییده می‌شود؛ زیرا یادآوریها، هرچند در شمار بسیارند، تجربه‌ای یگانه را می‌سازند. تجربه، هنگامی که تماماً در روح مستقر می‌شود، کلی است، یعنی یکی است که بر بسیار صدق می‌کند و در همهٔ جزئیها حضور دارد و مبدأ هنر (فن) و علم به‌شمار می‌رود، اگر دربارهٔ پیدایش و تولید باشد، فن است و اگر دربارهٔ موجود باشد، علم است (همان، کتاب II، فصل 19، گ 100 a، سطرهای 9-5).

بر روی هم، روش پژوهش نزد ارسطو چنین است: او نخست به زبان و بررسی دقیق و جدا کردن معانی مختلف و ممکن مفاهیم اصلی می‌پردازد، یعنی ابتدا میان کاربرد زبان و واژه‌ها در معانی اصلی و حقیقی و معانی مجازی آنها تفاوت می‌نهد، آنگاه نحوهٔ استدلال و شکلهای گوناگون آن را بررسی می‌کند. نزد او کار شناخت در دو مرحله انجام می‌گیرد: نخست ادراک حسی با تکیه بر وضوح یا بداهت واقعیت عینی و پدیده‌های آن، زیرا چنانکه اشاره شد، ارسطو بر آن است که آنچه از راه افزار حسی سالم ادراک می‌شود، واقعی است و باید داده‌های آن را پذیرفت، هرچند در مرحلهٔ بالاتری نیازمند به توضیح است. مرحلهٔ دوم که بر پایهٔ بداهت ادراک حسی بنا می‌شود، همان استقراست که نخست در مکتب سقراط پدید آمد و ارسطو آن را به شکل کامل خود درآورد.

ارسطو به درستی مبتکر و بنیان‌گذار «منطق» شناخته شده است. در منابع عربی اسلامی، مکرراً او را «صاحب المنطق» می‌نامند. اما خود ارسطو هرگز آنگونه نوشته‌هایش را که «منطقی» نام گرفته‌اند، منطق نخوانده است. آنچه ما منطق می‌نامیم، وی «تحلیلها» می‌نامد. منطق دانش نیست، بلکه «پیش‌آموزی» است، شرط پیشین هرگونه پژوهش است؛ به گفتهٔ ارسطو، بعضی از کسانی که می‌کوشند دربارهٔ چگونگی دریافت حقیقت سخن بگویند، بی‌دانستن تحلیلها به این‌کار می‌پردازند، در حالی که باید این مسائل را از پیش فهمیده باشند (*متافیزیک*، کتاب IV، فصل 3، گ 1005 b، سطرهای 4-3، ترجمه، ۹۶).

در زمانهای بعد، مجموعهٔ نوشته‌های منطقی ارسطو را «اُرگانُن[6]»

---

1. kath hekastha 2. anamnèsis 3. épagōgè 4. mnèmès 5. émpeiria 6. organon

(= افزار) نامیدند، یعنی منطق را همچون افزار فلسفه به‌شمار آوردند. واژهٔ «منطقی[1]» نزد ارسطو به‌طور کلی به این معناست که دربارهٔ موضوعی یا امری از لحاظ صوری و زبانی بررسی شود و در برابر آن «تحلیلی» قرار دارد که به معنی مطابقت با قواعد استدلالی و برهانی است («تحلیلهای نخستین»، کتاب I، فصل 22، گ 84 a، سطر 7). یادآوری این نکته لازم است که قواعد منطق ارسطو، نه‌تنها با تحلیل شکلهای اندیشیدن سر و کار دارد، بلکه هدف آن شناخت واقعیت است، آنگونه که در ذهن و اندیشهٔ انسان بازتاب دارد. بدین‌سان شکلهای استدلال باید به ما آگاهی یقینی دربارهٔ چگونگی پیوندهای پدیده‌های عینی بدهد و درستی نتیجه‌گیریهای ما باید هماهنگ با قانونهای صوری تفکر باشد و به وسیلهٔ پدیده‌های واقعی تأیید شود. این درست مطابق با نظریهٔ شناخت ارسطوست. تحلیل شکلهای اندیشه، در واقع تحلیل اندیشه‌هایی است که ما از واقعیت و دربارهٔ آن داریم، یعنی واقعیتی که در ما به شکل اندیشه درآمده است. از اینجاست که ارسطو در همبستگی اندیشه با واقعیت، مسألهٔ «مقولات» را مطرح می‌کند.

مقولات نزد ارسطو، از یک‌سو، شکلهایی را که ما در آنها به واقعیت می‌اندیشیم، نشان می‌دهند و از سوی دیگر، نشانگر شکلهایی از واقعیتند، به آنگونه که در خود وجود دارند. خود واژهٔ «کاتگوریا» یا «گفتار»، یعنی شکلهای گوناگونی که در آنها می‌توان دربارهٔ یک چیز سخن گفت و درست به همین علت، ارسطو آنها را «مقولات متعلق به موجود[2]» می‌نامد (فیزیک، کتاب III، فصل 1، گ 200 b، سطر 28، قس: متافیزیک، کتاب V، فصل 28، گ 1024 b، سطر 13، ترجمه، ۱۸۶). وی همچنین مقولات را «جنسهای موجود[3]» می‌نامد.

در اینجا باید به این نکته اشاره کرد که ارسطو خود، در موارد بسیار اندک، از دستآوردهای منطق خویش استفاده می‌کند و خوانندهٔ آثار او نیز، هرگز خود را مجبور نمی‌یابد که از «ارگانن» وی یاری جوید. در این میان جدول مقولات، مهم‌ترین بخش است که در مرز میان منطق و هستی‌شناسی قرار دارد. مقولات دهگانهٔ ارسطو اینهاست: ۱. جوهر (گوهر، اوسیا)، ۲. چندی[4] (کم)، ۳. چونی[5] (کیف)، ۴. پیوند[6] (اضافه، نسبت)، ۵. جا[7] (مکان، أین)، ۶. هنگام[8] (زمان)، ۷. نهاد[9] (وضع)، ۸. داشتن[10] (ملک، قُنیه)، ۹. کُنش[11] (فعل)، ۱۰. واکنش[12] (انفعال) (مقولات، فصل IV، گ 1 b، سطر 95 ـ گ 2 a، سطر 4).

در این میان مقولهٔ جوهر نزد ارسطو اهمیت ویژه‌ای دارد. دربارهٔ این واژه و مفهوم آن در اینجا توضیح مختصری لازم است. آنچه در اصطلاح فلسفی، از راه ترجمه‌های عربی نوشته‌های ارسطو «جوهر» نامیده شده است، برابر واژهٔ یونانی ousia (اوسیا) است و اوسیا خود مشتق از فعل یونانی eimi (= بودن یا باشیدن) است و شکل آن از اسم فاعل مفرد مؤنث ousa گرفته شده که دقیقاً به معنای باشنده یا کائن است و اوسیا همچون حاصل مصدر یا اسم مصدر به معنای «باشندگی» «باشش» یا «کینونت» عربی است و در غیر اصطلاح فلسفی به معنای دارایی، خواسته، ملکیت شخصی و همچنین وضع و حالت است. در ترجمه‌های لاتینی آثار ارسطو که بعدها پایهٔ ترجمهٔ آن در زبانهای اروپایی شده است، ousia به شکلهای essentia، queentia، substantia و نیز entitas (که دقیق‌تر از همه است) آمده است. اوسیا، از زمان افلاطون به بعد، مرادف با طبیعت، سرشت و نهاد، و ضدِ génésis به معنای پیدایش، زایش و شدن به‌کار می‌رفته است و بر هستی یا وجود ثابت و پایدار و دگرگونی ناپذیر، دلالت داشته است (مثلاً نک: افلاطون، *تیمائس*، c 29، سوفیستس، 232c). نزد ارسطو اوسیا به معنای هستی قدر اول است و در نوشته‌های متعددش آن‌را در نحوه‌های مختلف معنای آن به‌کار می‌برد. از یک‌سو آن را مرادف «چیی[13]» (ما الشیء یا ما هو الشیء) می‌نهد و از سوی دیگر، چنانکه خواهیم دید، آن را تعریف، و به دو بخش تقسیم می‌کند. اکثر نخستین مترجمان قدیم عربی، اوسیا را ـ شاید طبق الگوی فارسی آن ـ «جوهر» ترجمه کرده‌اند. بعضی نیز آن را به شکل «الذات» برگردانده‌اند. جوهر که معرّب گهر[14] است در پهلوی به معنای سرشت، طبیعت، ماهیت و نهاد بوده است. به هر روی، در واژهٔ جوهر، معنای بسیار مهم، دقیق و فراگیر اوسیا گم می‌شود. بدین‌سان بهتر می‌بود که نخستین مترجمان عربی، این واژه را به همان شکل اصلی آن (اوسیا) به‌کار می‌بردند، همانگونه که برخی واژه‌های دیگر یونانی را به همان شکل اصلی یا با اندک تغییری، معرّب می‌کردند و به کار می‌بردند (مانند قاطیغوریاس، باری ارمینیاس، آنالوطیقا و ...). اکنون بهتر است که اندک اندک در ترجمه‌های فارسی آثار ارسطو، همان واژهٔ اوسیا به‌کار برده شود، تا معنا و مفهوم اصلی ارسطویی آن از میان نرود (دربارهٔ اوسیا، نک: اُونس، 151-137).

ارسطو چند تعریف از اوسیا (جوهر) دارد. در یک‌جا می‌گوید: اوسیا در دقیق‌ترین، نخستین و بهترین تعبیر آن چیزی است که نه در موضوعی گفته می‌شود و نه در موضوعی هست، مانند انسانی یا اسبی؛ اما وی از جوهرهای دومین نیز سخن می‌گوید، یعنی انواعی که جوهرهای نخستین را در بردارند و نیز آنهایی که همچون جنسها، انواع را در برمی‌گیرند، مانند نوع «انسان» که یک انسان را در بردارد و جنسی که این نوع به آن تعلق دارد، یعنی جاندار (حیوان). اینها، یعنی انسان و جاندار ـ یا نوع و جنس ـ اوسیاهای دومین نامیده می‌شوند (مقولات، فصل 5، گ 2a، سطرهای 19-11). در میان جوهرهای دومین، نوع بیشتر جوهر است تا جنس، زیرا به جوهر نخستین نزدیک‌تر است؛ چه، اگر با توجه به جوهر نخستین پرسیده شود که این چیست؟ و در پاسخ انواع را بیان کنند، این پاسخ آگاهاننده‌تر و شایسته‌تر است از اینکه جنس را بیان کنند. مثلاً اگر دربارهٔ یک فرد معین بگویند «انسان» است، آگاهاننده‌تر از این است که از «حیوان» سخن بگویند،

---

1. logikōs 2. Katègoriai tou ontos 3. ta géné ontos 4. poson 5. poion 6. pros ti 7. pou 8. potè 9. keis thei 10. ekhein 11. poiein 12. paskhein 13. to ti estin 14. gōhr

زیرا آن‌یک (نوع) خاص اوست، و این یک (جنس) بسی عام‌تر است (همان فصل، گ 2 b، سطرهای 13-8). از سوی دیگر، اوسیا پیش از هر چیز نزد ارسطو بر «این چیز در اینجا[1]» (هذا الشیء) دلالت دارد و این دربارهٔ جوهرهای نخستین به درستی صادق است که بر «این چیز در اینجا» دلالت می‌کنند، زیرا آنچه جوهر نخستین بر آن دلالت دارد، یک شخص و عدداً یکی است (همان فصل، گ 3 b، سطرهای 13-10).

اما مقولهٔ اوسیا نزد ارسطو منحصر به «مقولات» وی نمی‌شود، بلکه مبحث مهمی در *متافیزیک* وی نیز به‌شمار می‌رود، به ویژه در کتابهای چهارم، ششم و هفتم آن مفصلاً دربارهٔ جوهر بررسی می‌کند. در یک جا می‌گوید: نخستین موجود که نه فلان موجود است، بلکه موجود به نحو مطلق[2] است، باید که جوهر باشد. «نخستین» به معناهای بسیار گفته می‌شود. با وجود این، خواه برحسب تعریف یا برحسب شناخت و خواه بر حسب زمان، و به همهٔ آن معانی، اوسیا (جوهر) نخستین است، چون هیچ‌یک از محمولات دیگر نمی‌توانند جداگانه وجود داشته باشند و تنها جوهر است که چنین است. برحسب تعریف (یا مفهوم) نیز اوسیا نخستین است، زیرا در تعریف هریک از چیزها حضور تعریف جوهر ناگزیر است (*متافیزیک*، کتاب VII، فصل 1، گ 1028a، سطرهای 35-30، ترجمه، ۲۰۸). در جای دیگری آمده است که اوسیا (جوهر) به یک گونه، از اجسام ساده یا بسیط گفته می‌شود، مانند خاک، آتش، آب و مانند اینها؛ و به طور کلی اجسام و آنچه مرکب از آنهاست از جانوران و موجودات مینوی و اعضای آنها. همهٔ اینها جوهر نامیده می‌شوند، زیرا محمولِ موضوعی (زیر نهادی) واقع نمی‌شوند، بلکه چیزهای دیگر محمول آنها می‌گردند. همچنین جوهر به آن گفته می‌شود که علت ذاتی (درون باشند) هستی چیزهایی است که محمول موضوعی نمی‌شوند، مانند روان (نفس) در جانوران، و نیز همهٔ اجزاء درونی یا ذاتی آنگونه چیزها که آنها را محدود می‌کنند و بر «این چیز در اینجا» دلالت دارند. در نتیجه اوسیا (جوهر) به دو گونه گفته می‌شود: ۱. چونان واپسین موضوع (زیر نهاد) که فراتر از آن به چیز دیگری اثبات نمی‌شود، ۲. آنچه «این چیز موجود در اینجا[3]» و جداگانه است (همان، کتاب V، فصل 8، گ 1017 b، سطرهای 25 ,15-10، ترجمه، ۱۴۷-۱۴۸).

ارسطو همچنین دربارهٔ محمولات، یعنی پیوندهای مفاهیم کلی با موضوعهایی که آنها محمولشان قرار می‌گیرند، بحث می‌کند. این محمولات که در اصطلاح منطق «کلیات خمس» نامیده می‌شوند، عبارتند از جنس[4]، نوع[5] یا گونه، فصل[6] یا اختلاف، خاصه[7] یا ویژگی و عرض[8] یا رویداد. ارسطو این تقسیم‌بندی محمولات را بر پایهٔ پیوند میان موضوع و محمول یک قضیه قرار می‌دهد، زیرا هر چیزی که محمول چیز دیگری می‌شود، یا معکوس شدنی به موضوع است، یا نیست. اگر معکوس شدنی باشد، یا تعریف موضوع را می‌دهد، یا ویژگی و خاصهٔ موضوع را؛ چون اگر چیستی (ماهیت) موضوع را بیان کند، «تعریف» است و اگر چنین نباشد، خاصه یا ویژگی است. اما اگر محمول معکوس شدنی به موضوع نباشد، یا یکی از صفاتی است که در تعریف موضوع داده شده است (هنگامی که جنس است، یا فصل)، یا اگر یکی از صفاتی نباشد که در تعریف داده شده است، آنگاه عرض است، زیرا عرض آن است که در حالی که متعلق و وابسته به موضوع است، نه تعریف است، نه جنس و نه خاصه (*توپیکا*، کتاب I، فصل 8، گ 103 b، سطرهای 19-1).

ارسطو دربارهٔ تعریف یا حدّ[9] می‌گوید: تعریف برهم نهاده‌ای است از جنس و فصلها. جنس آن است که مشترک است میان نوعهای بسیار، فصل یا اختلاف نیز چگونگیهای غیرعرضی است که انواع را از یکدیگر جدا و مشخص می‌کند. تعریف چیستیِ (ماهیتِ[10]) چیزی را بیان می‌کند، مثلاً در پاسخ انسان چیست؟ نخست می‌گوییم جاندار (حیوان) است ـــ که جنس را معین می‌کند ـــ سپس باید بر آن همهٔ فصلهایی را افزود که انسان دارای آنهاست و دیگر انواع جانداران، دارای آنها نیستند، یعنی سخن گفتن یا اندیشیدن؛ و در تعریف او گفته‌می‌شود: انسان جانوری است سخنگو یا اندیشنده (حیوان ناطق).

مبحث مهم دیگر در منطق ارسطو، مبحث قضیه[11] یا گزاره است. قضیهٔ ساده‌سخنی است دلالت کننده بر وجود یا حضور چیزی در چیز دیگر، در گذشته، اکنون، یا آینده. قضیه یا ایجابی[12] است، یا سلبی[13]، یعنی یا چیزی را به چیزی نسبت می‌دهد، یا از آن سلب می‌کند (پری هرمنیاس، فصل 5، گ 17 a، سطر 23، فصل 6، گ 17 a، سطر 25). ارسطو در «تحلیلهای نخستین» به تفصیل به مبحث قضایا می‌پردازد.

مبحث مهم دیگر در منطق ارسطو، قیاس (یا همگفتها) است. شناخت علمی به معنای واقعی آن، در استنتاج جزئی از کلی، یا معلول از علت است. به تعبیر خود ارسطو، شناخته شدن هر چیزی به طور مطلق، هنگامی دست می‌دهد که بدانیم علت آن چیست، و این علت آن چیز است و نه علت چیز دیگر؛ و نیز بدانیم که آن چیز نمی‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد («تحلیلهای دومین»، کتاب I، فصل 2، گ 71 b، سطر 10). واژهٔ قیاس عنوانی است که نخستین مترجمان آثار منطقی ارسطو به عربی، در برابر واژهٔ یونانی سولُگیسمُس[14] گزیده بوده‌اند. این واژه در کنار معانی متعدد آن، گونه‌ای «همگفتها» یا «گفته‌های برهم نهاده» است که مقصود از آن «استنتاج» است. ارسطو نیز این اصطلاح را به این معنای عام به‌کار برده است (*خطابه*، کتاب I، فصل 11، گ 1371 b، سطر 9)؛ اما مترجمان عربی بارها همان واژهٔ یونانی را تعریب کرده، و به شکل «سلوجسموس» و «سُلُجسموس» به‌کار برده‌اند (مثلاً نک: ارسطو، منطق، ۱/۱۰۴، ۱۰۶).

ارسطو در آغاز مبحث «قیاس» می‌گوید: ما نخست باید به این بپردازیم که موضوع پژوهش ما چیست و دربارهٔ چیست؟ پژوهش ما

1. tode ti 2. on haplōs 3. ho todé tion 4. génos 5. eidos 6. diaphora 7. idion 8. sumbébèkos 9. horismos 10. to ti én einai 11. apophansis 12. kataphasis 13. apophasis 14. sullogismos

دربارهٔ «برهان[1]» و شناخت برهانی است، و سپس بدانیم که مقدمه، حدّ و قیاس چیست، و کدام کامل است و کدام کامل نیست؟ («تحلیلهای نخستین»، کتاب I، فصل 1، گ 24 a، سطر 10). مقدمه گفتاری است که چیزی را دربارهٔ چیزی ایجاب یا از آن سلب می‌کند، آن نیز یا کلی است، یا جزئی، یا نامعین (مُهمله) (همان گ، سطر 16). مقدمه همچنین بر دو گونه است: یا برهانی است، یا جدلی (دیالکتیکی). فرق میان این دو آن است که مقدمهٔ برهانی بیان یکی از دو بخش تناقض است، زیرا استدلال کننده دربارهٔ مقدمه پرسش نمی‌کند، بلکه آن را می‌نهد، در حالی که مقدمهٔ جدلی پرسش دربارهٔ گزینش یکی از دو طرف تناقض است (همان، کتاب I، فصل I، گ 24 a، سطرهای 25-23).

آنگاه، ارسطو در تعریف قیاس می‌گوید: قیاس گفتاری[2] است که چون چیزهایی نهاده شوند، ضرورتاً چیز دیگری از خودِ آن نهاده‌ها به دنبال می‌آید، مقصود این است که نتیجه از خود آنها به دست می‌آید و نیازی به هیچ چیز دیگری از بیرون نیست که نتیجه را ضروری کند (همان فصل، گ 24b، سطرهای 23-19).

هر قیاسی دارای ۳ «حد» است: حد بزرگ[3] (اکبر)، حد کوچک[4] (اصغر) و حد اوسط[5] (میانی). پیوندهای مختلف «حد میانی» با دو حد دیگر، شکلهای سه‌گانهٔ قیاس را پدید می‌آورد. اگر حد میانی، در مقدمهٔ بزرگ، موضوع، و در مقدمهٔ کوچک، محمول باشد، شکل اول به دست می‌آید؛ و اگر در هر دو مقدمه محمول باشد، شکل دوم؛ و اگر در هر دو مقدمه، موضوع باشد، شکل سوم قیاس پدید می‌آید. در میان شکلهای سه‌گانهٔ قیاس، شکل اول علمی‌ترین آنهاست، زیرا نه تنها در دانشهای ریاضی، بلکه در دانش حساب، هندسه و مناظر و مرایا (اُپتیک)، و بر روی هم در همهٔ دانشهایی که دربارهٔ «چرایی» (علت) پژوهش می‌کنند، نیز به کار می‌رود («تحلیلهای دومین»، کتاب I، فصل 14، گ 70 a، سطرهای 21-18، برای تفصیل، نک: فصل 4، گ 25b، سطر 32، فصل 5، گ 26 b، سطر 34، فصل 6، گ 28 a، سطرهای 15-10، جم).

قیاس نه تنها استدلال از کل به جزء است، بلکه همچنین استدلال از جزئی به کلی است، یعنی کشف یک کلی از راه جزئیات. ارسطو این روش را استقرا می‌نامد، یعنی ره یافتن به یک کلی از راه بر شمردن و بررسی کردن افراد یا جزئیها. این اصطلاح برای نخستین بار نزد ارسطو یافت می‌شود. استقرا پیش رفتن از تک چیزها (جزئیها) به سوی کلیهاست، مثلاً اگر ناخدای ماهر، بهترین ناخدا، و ارابه‌ران ماهر، بهترین ارابه‌ران است، پس به طور کلی هر شخص ماهری در هر امری، بهترین است. استقرا قانع کننده‌تر و روشن‌تر، و بر حسب ادراک حسی شناخته شده‌تر است و میان عامهٔ مردمان مشترک است، اما قیاس الزام آورتر، و بر ضد مناقضان، کاراتر است (توپیکا، کتاب I، فصل 12، گ 105a، سطرهای 19-13).

ارسطو در نوشتهٔ دیگری می‌گوید: استقرا یک اصل (مبدأ[6]) و کلی را به دست می‌دهد و قیاس از کلیها آغاز می‌کند. پس کلیهایی هستند که قیاس از آنها آغاز می‌شود، در حالی که برای آنها قیاسی وجود ندارد و از راه استقرا به دست می‌آیند («اخلاق نیکوماخُس»، کتاب VI، فصل 3، گ 1139b، سطرهای 31 ,28). ارسطو قواعد استقرا را در «تحلیلهای نخستین» به دست می‌دهد (کتاب II، فصل 23، گ 68b، سطر 15 به بعد).

ارسطو به یک گونه استدلال دیگر، یعنی برهان نیز می‌پردازد: برهان قیاسی است که از مقدمات حقیقی و نخستین به دست می‌آید، یا چنان است که مبدأ شناخت ما به آنها، از مقدماتی نخستین و حقیقی به دست می‌آید. مقدمات حقیقی و نخستین آنهایی هستند که نه از راه چیز دیگر، بلکه از راه خودشان ایجاد باور می‌کنند؛ زیرا از لحاظ مبادی شناختهای یقینی علمی، لازم نیست که از چرایی آنها پرسش کنیم، بلکه هر یک از آن مبادی به خودی خود ایجاد باور می‌کند. اما عقاید پذیرفته شده[7] آنهایی هستند که همهٔ کسان یا بیشترین ایشان، یا فرزانگان یا بیشترینشان یا مشهورترینشان، یا برجسته‌ترین ایشان آنها را گمان دارند (توپیکا، کتاب I، فصل 1، گ 100a، سطر 27 ـ گ 100b، سطر 23).

ارسطو در جای دیگری می‌گوید: برهان قیاسی است که حاصل آن شناخت علمی یقینی است («تحلیلهای دومین»، کتاب I، فصل 2، گ 71b، سطرهای 19-10). اگر شناختن به‌این معناست، پس شناخت (یا علم) برهانی باید از مقدماتی صادق (حقیقی)، نخستین، بی‌واسطه، شناخته شده‌تر و پیشین‌تر از نتیجه باشد و علتهای آن را به دست دهد (همان گ، سطرهای 23-20). مبدأ برهان مقدمه‌ای بی‌واسطه است که مقدمهٔ دیگری پیش از خود نداشته باشد. مقدمه هم یکی از دو جزء قضیه است که در آن یک جزء بر جزء دیگر حمل می‌شود (همان فصل، گ 72a، سطرهای 9-7). از سوی دیگر، ارسطو از این امر آگاه بود که در استدلال قیاسی، مقدمات، خود نیازمند به اثباتند و بدین سان، اگر بخواهیم به این کار بپردازیم، دچار یک گذار بی‌پایان می‌شویم. بنابراین، باید اصلی را جست‌وجو کنیم که از آغاز و بی واسطه، از راه بینشی درونی، و بی‌یاری گرفتن از هیچ برهان دیگری، به درستیِ آن آگاهی و اذعان داریم. مهم‌ترین اصل برهان ناپذیر، «اصل عدم تناقض» است که بر اساس آن بودن و نبودن یک چیز، هر دو، در یک زمان و در همان چیز و از همان جهت، ممکن نیست. این استوارترین همهٔ اصلهاست. آشکارا ممکن نیست که همان کس، در یک زمان، هم هستی و هم نیستی همان چیز را بپذیرد (متافیزیک، کتاب IV، فصل 3، گ 1005b، سطر 20 به بعد، ترجمه، ۹۷).

فلسفهٔ طبیعت: شناخت طبیعت نزد ارسطو، یکی از برجسته‌ترین دستاوردهای فلسفی اوست که آگاهی کاملی از آن در خور پژوهشی جداگانه، و از دایرهٔ مقصود ما در این مقاله بیرون است. در اینجا تنها به

---

1. apodeixis 2. logos 3. meizon akron 4. elleton akron 5. méson akron 6. arkhè 7. endoxa

هسته‌های اصلی فلسفهٔ طبیعت وی بسنده می‌کنیم. نخست باید یاد آور شویم که تاکنون، به طور سنتی تصور می‌شد که فلسفهٔ طبیعت ارسطو، مشاهدهٔ کل طبیعت بر پایهٔ «علتهای چهارگانه» است ــ که به آنها اشاره خواهیم کرد ــ این برداشت به هیچ روی درست نیست. فلسفهٔ طبیعت ارسطو، یک بینش کلی و جامع و یک وحدت نظام‌گونه نیست. موضوع اصلی آن فرایند طبیعت و چیزهای طبیعی است و آنچه در آنها روی می‌دهد، مانند پیدایش، حرکت و دگرگونی. نظریهٔ علتهای چهارگانه، روشی است جست‌وجوگرانه که وی با کاربرد آن، ساختار رویدادهای طبیعت را بررسی می‌کند. نظریهٔ علتها و اصلها (مبادی) نزد ارسطو، وسایلی هستند که وی با کمک آنها می‌کوشد که جهان تجربهٔ طبیعی را ادراک کند. از دیدگاه وی، جهان تجربهٔ بی‌واسطه، بیشتر یک «درهم و برهمی[1]» از داده‌های حسّی است که عناصر و مبادی آن بعداً از راه تحلیل برای ما شناخته می‌شود (فیزیک، کتاب I، فصل 1، گ 184a، سطر 22).

از سوی دیگر، فلسفهٔ طبیعی ارسطو، فراوردهٔ درگیریهای اوست با نظریات پیشینیان، یعنی طبیعت شناسی فیلسوفان پیش از سقراط و به ویژه درگیری و معارضه است با نظریات افلاطون. آنچه اکنون فیزیک ارسطو نامیده می‌شود، ۴ مجموعه‌ای است که آندرنیکس زیر عنوان *سماع طبیعی*[2] گرد آورده بود. این کتاب در واقع یادداشتهایی است که ارسطو آنها را برای سخنرانیها و درسهایش نوشته بوده است.

پرسش بنیادی نزد فیلسوفان پیش از ارسطو، این بود که چیزها چگونه پدید می‌آیند و این پیدایش چگونه روی می‌دهد و سرانجام انگیزهٔ دگرگونی در موجودات چیست. ارسطو به همهٔ این پرسشها می‌پردازد و می‌کوشد که پاسخهایی منطقی و عقلانی برای آنها بیابد. او دربارهٔ طبیعت می‌گوید که برخی از موجودات به نحوی طبیعی (phusei) وجود دارند و برخی به علتهای دیگر. واژهٔ phusis در یونانی از مصدر phuō به معنای پدید آوردن، پروراندن، رویاندن و زاییدن است. موجوداتی که به نحوی طبیعی وجود دارند، مانند جانوران و اجزاء آنها، گیاهان و همهٔ اجسام ساده همچون زمین، آتش، آب و هوا، اینها همه با آن چیزهایی که قوام آنها به نحوی طبیعی نیست، فرقی دارند. هر یک از موجودات طبیعی، در خود دارای مبدأ حرکت و سکون است ــ برخی از لحاظ حرکت در مکان، برخی از لحاظ افزایش یا رویش و برخی از لحاظ دگرگونی (همان، کتاب II، فصل 1، گ 192b، سطر 14).

هستهٔ اساسی در فلسفهٔ طبیعت ارسطو، مفهوم جنبش[3] (حرکت) است. مشاهده و ادراک حسّی، نشان می‌دهد که چیزها پیوسته در دگرگونیند. یک چیز چیز دیگر می‌شود و آن دیگر شده نیز بار دیگر دگرگون می‌شود و بدین سان، موجودات همه همواره در جریان شدن (صیرورت[4])اند. اکنون انگیزهٔ این دگرگونی یا شدن چیست؟ ارسطو آن را حرکت می‌داند. به شمار انواع موجود در جهان، حرکت و دگرگونی وجود دارد. هر چیز که ما آن را «موجود» می‌نامیم، یا فعلیت و واقعیت است، یا امکان و توانبود (قوه). بدین سان ارسطو می‌گوید: حرکت یعنی فعلیت یا کمال، تحقق یافتن، یا دقیقاً به «هدف رسیدگی[5]» آنچه در «توانبود» یا بالقوه است، از آن حیث که بالقوه است؛ مثلاً فعلیت آنچه دگرگون شدنی، چونان دگرگون شدنی است، دگرگونی[6] نامیده می‌شود و فعلیت آنچه فزاینده و نقیض آن کاهنده است، افزایش و کاهش، یا فعلیت آنچه پدید آینده، یا تباه شونده است، پیدایش و تباهی (کون و فساد) نام دارد؛ و نیز فعلیت آنچه جابه‌جا می‌شود، همانا حرکت در مکان (حرکت نقله) است (همان، کتاب III، فصل 1، گ 201a، سطرهای 14-8).

دو مفهوم مهم دیگر در فلسفهٔ طبیعت ارسطو مادّه (هیولی[7]) و صورت یا چهره[8] است. در هر چیزی که دگرگون می‌شود، همیشه باید زیر نهاده‌ای (موضوعی) وجود داشته باشد، یعنی چیزی که در شدن است و هر چند عدداً یکی است، اما از جهت صورت یکی نیست (همان، کتاب I، فصل 7، گ 190a، سطر 14). این زیر نهاده را ارسطو «ماده» می‌نامد و در تعریف آن می‌گوید: ماده نخستین زیر نهادهٔ هر تک چیزی است که آن چیز از آن پدید می‌آید ــ و در آن نه به نحو عرضی موجود است ــ و اگر آن (ماده) از میان برود، آن چیز سرانجام همراه آن از میان خواهد رفت (همان کتاب، فصل 9، گ 192a، سطر 30 به بعد). ماده به خودی خود شناختنی نیست. برخی از مواد محسوسند و برخی معقول. مادهٔ محسوس مانند مفرغ و چوب و هر آنچه مادهٔ متحرک است و مادهٔ معقول آن است که در محسوسات موجود است، اما نه چونان محسوسات، مانند موضوعات ریاضی (متافیزیک، کتاب VII، فصل 10، گ 1036a، سطر 9، ترجمه، ۲۳۸).

در اینجا باید اشاره کنیم که واژهٔ «هوله» (= ماده) در یونانی در اصل به معنای چوب و جنگل است. ماده همچنین یک «موجود بالقوه»، یعنی یک «هنوز ناموجود» است (فیزیک، کتاب I، فصل 9، گ 192a، سطر 4). اما صورت، آن شکل یا چهره‌ای است که ماده در جریان دگرگونی به خود می‌گیرد. ماده یا صورت، «هم علت پایدار[9]» برای چیزهای پدید آینده است، مثلاً مانند مادر است (همان گ، سطر 13). صورت مشتاق خود نیست، زیرا کمبود ندارد، بلکه ماده مشتاق صورت است، مانند مادینه که به نرینه، و زشت که به زیبا اشتیاق دارد، اما نه بالذات، که بالعرض (همان گ، سطرهای 24-20).

موجودات عبارتند از وجود و حضور همزمان ماده و صورت؛ و این دو هرگز در چیزها از یکدیگر جدا نیستند. بر روی هم از دیدگاه ارسطو، در هر دگرگونی ۳ مقوله یافت می‌شود: ماده، یعنی زیرنهاده‌ای که دگرگونی در آن روی می‌دهد؛ و صورت که هر چیز دگرگون شونده‌ای به خود می‌گیرد. و نیز فقدان[10] (عدم)، یعنی حالتی از چیز، پیش از آنکه دگرگون شود، یا حالتی که آن چیز هنوز صورت مشخصی به خود نگرفته

---

1. ta sunkékhomena 2. *Phusiké akroāsis.* 3. kinēsis 4. gignesthai 5. éntelekheia 6. alloiosis
7. hulē 8. morphē, eidos 9. sunaitia 10. strēsis

است (همان کتاب، فصل 7، گ 191a، سطر 12 به بعد). موجود واقعی، همان کل مشخص، یا کل با هم[1]، یا مرکب از ماده و صورت است. ماده به تنهایی بر حسب نظیر شناخته می‌شود، زیرا نسبت مفرغ به تندیس، یا چوب به تخت، و بر روی هم ماده و آنچه بی‌صورت است ــ پیش از پذیرفتن صورت ــ مانند نسبت ماده به اوسیا (جوهر) و این چیز در اینجا ــ یعنی تک چیز ــ به وجود است (همان گ، سطرهای 12-8).

در پیوند با ماده و صورت، ارسطو دو مقولهٔ مهم دیگر را نیز به میان می‌آورد: توان بود (یا قوه[2]) و فعلیت[3] یا واقعیت و کمال تحقق[4]. این دو واژه هر دو از ساخته‌های خود ارسطوست و نزد افلاطون و دیگران یافت نمی‌شود. واژهٔ «انتلخیا» را ارسطو برای تعبیر از مرحله‌ای ساخته است که شیء در آن به غایت یا هدف[5] رسیده است؛ هر دو واژه مفهوم حرکت را در خود دارند. حرکت و فعلیت دو خصلت هستند. ارسطو در این باره، در یک‌جا می‌گوید: یکی از اجناس موجودات، جوهر (اوسیا) است که برخی از آن ماده است که به خودی خود یک «این چیز» نیست؛ و دیگری صورت و چهره است که به آن «این چیز» گفته می‌شود؛ سوم بر هم نهادهٔ از هر دو از آنهاست. ماده توان بود یا قوه است و صورت کمال تحقق («دربارهٔ روان»، کتاب II، فصل 1، گ 412a، سطر 6 به بعد، قس: فصل 2، گ 414a، سطر 14 به بعد).

در جای دیگری گفته می‌شود که در چیزهای پدید آینده، ماده، همچون علت، امکان بودن یا نبودن است («دربارهٔ پیدایش و تباهی»، کتاب II، فصل 9، گ 335a، سطر 32) و نیز مقصود از ماده آن است که بالفعل یک این چیز نیست، بلکه بالقوه یک این چیز است. بدین سان ماده برای ارسطو، پیش از همه، یک امکان است؛ قوه (توان بود) و امکان نزد ارسطو یکی است. بدین سان، آنچه در جریان دگرگونی و شدن، هنوز صورتی نپذیرفته است، یعنی چیزی دیگر نشده است، هستی آن تنها یک امکان، یا به تعبیر دیگر، یک توان بود است که پس از پذیرفتن صورت، به شکل فعلیت یا واقعیت درمی‌آید، یعنی در جریان شدن به هدف یا غایتش می‌رسد، در این میان اهمیت مقولهٔ حرکت نیز آشکار می‌شود. فعلیت که با کمال تحقق یا واقعیت همبستگی دارد، به ویژه از حرکتها به چیزهای دیگر منتقل شده است، زیرا به گفتهٔ ارسطو، گمان می‌رود که فعلیت بیش از هر چیز حرکت است (متافیزیک، کتاب IX، فصل 3، گ 1047، سطر 30، ترجمه، ۲۸۶-۲۸۷). فعلیت «باشیدن[6]» شیء است (همان کتاب، فصل 6، گ 1048a، سطر 31، ترجمه، ۲۹۲). فعلیت از هر لحاظ، مقدم بر توان بود یا قوه است. از سوی دیگر، چنانکه اشاره شد، همان هدف یا غایت است. کار هدف، و نیز فعلیت است. بدین سان، فعلیت به سوی کمال تحقق، واقعیت، یا هدف یافتگی می‌گراید (همان کتاب، فصل 8، گ 1050a، سطرهای 23، 10، ترجمه، ۲۹۹؛ برای پژوهشهای مفصل وی دربارهٔ قوه و فعل، نک: همان کتاب، فصلهای 8-1).

از دیگر مباحث مهم فلسفهٔ طبیعت ارسطو، مبحث علتهای چهارگانه است. هنگامی می‌توان چیزی را شناخت که بتوان چونی و چرایی آن را توضیح داد. برای شناخت چونی و چرایی چیزهایی که پدید می‌آیند و از میان می‌روند، باید به عوامل اصلی دگرگونی طبیعی و پیوندهای پدیده‌ها با یکدیگر توجه کنیم. در اینجاست که ارسطو، ۴ اصل یا علت را معرفی می‌کند که هر چیزی پیوسته به آنهاست و هر دگرگونی در اثر آنها روی می‌دهد: ۱. علت از یک سو به چیزی گفته می‌شود که «چیزی از آن[7]» پدید می‌آید و در آن است (ماده، علت مادی)، مانند مفرغ برای تندیس، یا نقره برای پیاله. ۲. علت دیگر، صورت یا الگو یا تمثال[8] است و این مفهوم چیستی (ماهیت) و انواع آن است. ۳. علت دیگر، آن چیزی است که مبدأ دگرگونی و سکون است، مانند پدر که علت فرزند است و به طور کلی، فاعل برای مفعول، و دگرگون کننده برای دگرگون شونده، علت است (علت فاعلی). ۴. علت دیگر غایت یا هدف است که همان «از بهر آن، برای آن»، یا «ما من اجله[9]»، یعنی علت غایی است، مانند راه رفتن برای تندرستی (فیزیک، کتاب II، فصل 3، گ 194b، سطرهای 34-26).

در میان این علتهای چهارگانه، هر چند که دو علت نخست بسیار مهم است، اما علت غایی اهمیت بنیادی دارد. طبیعت، ازدیدگاه ارسطو، «هدفمند» است. نزد ارسطو، «چِئی[10]» و صورت، از آن رو بسیار مهمند که غایت، هدف و «برای آن را» در بردارند؛ طبیعت برای چیزی، عمل می‌کند (همان کتاب، فصل 7، گ 198b، سطرهای 4-2). در جای دیگری گفته می‌شود که خدا و طبیعت، هیچ کار بیهوده‌ای نمی‌کنند («دربارهٔ آسمان»، کتاب I، فصل 4، گ 271a، سطر 33، قس: گ 291b، سطر 14).

در اینجا شایسته است که به آنچه نزد ارسطو، «ماهیت» نامیده می‌شود، بپردازیم. یکی از ویژگیهای ارسطو این است که می‌کوشد امکانهای گوناگون زبان یونانی را برای بیان دقیق مفاهیم و اندیشه‌های خود به کار گیرد. وی برای تعبیر آنچه معمولاً «چیستی» یا «ماهیت» نامیده می‌شود، ترکیب to ti én einai را ساخته است. این تعبیر را نخستین مترجمان عرب، در نوشته‌های منطقی و نیز طبیعی ارسطو، غالباً «ماهیت» ترجمه کرده‌اند، اما گاه نیز آن را به شکل «الانیه»، «انیة الشیء» و «ماهو بالانیه» و «ماهو الشیء» و «الهویه» برگردانده‌اند که هیچ یک منظور دقیق ارسطو را بیان نمی‌کند. تنها در یک جا، در برابر آن ترکیب، «ما هو وجود الشیء فی نفس جوهره» آمده است که تازگی دارد (نک: ارسطو، منطق، ۲/۳۷۴، در ترجمهٔ ابوبشر متی بن یونس، از نقل اسحاق بن حنین از یونانی به سریانی، نیز «تحلیلهای دومین»، کتاب I، فصل 22، گ 82b، سطر 38). در زبان عربی امکان دیگری برای برگرداندن آن یافت نمی‌شود. در تعبیر ارسطویی این عبارت بر روی هم «چه می‌بود هستی (آن چیز)»، معنا می‌دهد. در

1. sunolon 2. dunamis 3. énérgéia 4. éntelékhéia 5. télos 6. to huparkhein 7. to ex hou
8. paradeigma 9. to hou hénéka 10. to ti esti

فارسی می‌توان آن را دقیقاً و به سادگی به «چه می‌بودَستی» ترجمه کرد.

واژهٔ «چیستی» نیز که در برابر ماهیت به کار می‌رود، آن معنای دقیق را نمی‌رساند، اما اکنون می‌توان پرسید، چرا ارسطو این تعبیر را برای بیان «ماهیت» ساخته است، در حالی که همچنین، تعبیرهایی مانند to ti estin یعنی «چئی» و ti estin چیست را غالباً در نوشته‌هایش به کار می‌برد؟ چنانکه دیدیم، هر موجود مشخصی، بر هم نهاده‌ای از ماده و صورت است که با مشاهدهٔ آن می‌توان آن را به این دو جزء تجزیه کرد؛ اما هنگامی که بخواهیم آن موجود را از لحاظ مفهومی و منطقی تعریف کنیم، دو مفهوم ماده و ماهیت را به کمک می‌گیریم. صورت را می‌نگریم و می‌دانیم که آن چیز، در گذشته مستمراً چه می‌بوده است و اکنون چیست. به تعبیر خود ارسطو: منظور من از صورت، چه می‌بودستی (یا چیستی) هر تک چیز و اوسیای (جوهر) نخستین است (متافیزیک، کتاب VII، فصل 7، گ 1032b، سطر 1، ترجمه، ۲۲۶) و شناختن هر تک چیز، شناختن چیستی آن است (همان کتاب، فصل 6، گ 1031b، سطر 20، ترجمه، ۲۲۳).

الگوی ارسطو، در این میان ساخته‌ها و آفریده‌های فنی یا هنری است. هر هنرمند یا صنعتگری یک ماده یا مواد از پیش موجود را به کار می‌برد و صورت مشخص و ویژه‌ای به آن می‌دهد؛ این صورت است که در هر مورد چیزی را با مشخصات آن شکل می‌دهد. بدین سان می‌توان گفت که آن چیز «صورتِ» از پیش موجود در ذهن یا اندیشهٔ هنرمند و صنعتگر بوده است، پیش از آنکه آن را در ساختهٔ خود تحقق و واقعیت بخشد. مثلاً مهندس یا معمار، صورت خانه را، از پیش در ذهن خود داشته، و از چه می‌بودستی خانه آگاه بوده است. از اینجاست که ارسطو می‌گوید: مبدأ چیزهای ساخته شده در خودِ سازنده است که یا عقل است، یا هنر (همان، کتاب VI، فصل 1، گ 1025b، سطر 23، ترجمه، ۱۹۴). به تعبیر ارسطو: چیزی که دارای ماده است، از چیزی که بدون ماده است، پدید می‌آید، هنر معماری صورت خانه است (همان، کتاب VII، فصل 8، گ 1032b، سطر 14، ترجمه، ۲۲۶-۲۲۷).

در طبیعت نیز، به گونهٔ دیگری می‌توان «چه می‌بودستی» را یافت. مثلاً یک درخت، بر هم نهاده‌ای از موادی است، همراه صورتی که در بذر یا هستهٔ آن، یا در درخت مادر، نهفته بوده است، پیش از آنکه بار دیگر در بذر یا هسته نهفته شود. آنچه در آنها نهفته می‌بوده است، صورت آن درخت است. هستی نوع یا صورت در آن بذر یا هسته مستمراً در آن بوده است. پس می‌توان پرسید: «چه می‌بوده است؟»، یعنی، در برابر آنکه اکنون «چیست[1]»، در وجود نوعی استمراری خود، چه می‌بوده است؟ از این روست که ارسطو تعریف یا حد را بیان چه می‌بودستی یا اصطلاحاً، ماهیت هر موجود می‌شمارد. صورت هم در چیزهای طبیعی و هم در ساخته‌های هنری انسانی، مقدم است، صورتی که ارسطو آن را، با ماهیت یکی می‌داند.

جهان‌شناسی: ارسطو جهان‌شناسی خود را نخست در نوشتهٔ «دربارهٔ آسمان» و سپس در کتاب دوازدهم متافیزیک خود تصویر کرده است. در نوشتهٔ نخست نباید در جست و جوی یک جهان‌شناسی مبتنی بر پایه‌های دقیق علمی برآمد. آنچه در ۴ کتاب آن نوشته بیش و کم جنبهٔ علمی دارد، چند مشاهدهٔ ابتدایی و شماری استدلالهای ریاضی و فیزیکی است، و بقیهٔ آن محصول حدسها و اندیشه پردازیهای افراط گرایانه است.

ارسطو در نوشتهٔ «دربارهٔ آسمان» می‌کوشد تا تصویری از جهان به دست دهد که درست نقطهٔ مقابل جهان شناسی افلاطون در محاورهٔ تیمایس است. کل جهان، از دیدگاه ارسطو، به دو بخش عمده تقسیم می‌شود: جهان فرازین، جهان بالای سپهر ماه، و جهان فرودین، جهان زیر سپهر ماه. محور اصلی جهان‌شناسی ارسطو نیز مقولهٔ حرکت است. تنها ۳ گونه حرکت امکان دارد: حرکت مستقیم از مرکز به سوی پیرامون، حرکت مستقیم از پیرامون به سوی مرکز، و حرکت چرخشی (مستدیر) بر گرد مرکز. از سوی دیگر هر حرکتی وابسته به یک جسم معین است و بدین سان ۳ شکل حرکت متعلق به ۳ جسم است که هر یک از آنها به نحوی ذاتی و طبیعی دارای آن حرکت است: حرکت میانگریز (گریز از مرکز) ویژهٔ آتش است، حرکت میانگرا (به سوی مرکز) ویژهٔ زمین، و حرکت چرخشی از آنِ جسمی ویژه است که ارسطو آن را «جسم نخستین[2]» می‌نامد و غیر از زمین، آتش، آب و هواست و به آن اثیر[3] نام می‌دهد. اثیر در بالاترین منطقهٔ جهان جای دارد و ارسطو نام آن را از ریشهٔ یک واژهٔ یونانی مشتق می‌کند که به معنای «همیشه دویدن[4]» است. این همان است که بعدها به جسم یا جوهر پنجم[5] مشهور شده است. حرکت چرخشی هیچ گونه نقیضی ندارد، و بنابراین، جاویدان (سرمدی) است. هر یک از عناصر در جنبش است تا به جای ویژهٔ خود برسد و در آنجا آرام گیرد. اما جای طبیعی اثیر در هیچ نقطه‌ای از دایرهٔ گردش آن نیست، بلکه همهٔ آن است و پیوسته در آن دایره در جنبش، و بدین سان جاویدان است. زمین ساکن است و در مرکز جهان جای دارد. آسمان و جهان نیز یکی و ناپدید آمده، تباهی ناپذیر، بی‌آغاز و بی‌پایان، و بدین سان جاویدان است.

ارسطو، کل جهان را به ۳ طبقه تقسیم می‌کند: در طبقهٔ زیرین، عناصر چهارگانه جای دارند که پیوسته و متناوباً به هم می‌پیوندند، در هم فرو می‌روند و چیزهای دگرگون شدنی را می سازند. این فضای طبیعت است که مرزهای آن تا به زیر سپهر ماه می‌رسد. طبقهٔ بالای آن، سپهر ستارگان ثابت (فلک ثوابت) است. فضای فاصل میان ماه و سپهر ستارگان ثابت آکنده از «اثیر» یا عنصر پنجم است که جاودانه به چرخش خود ادامه می‌دهد. ارسطو، در فراسوی همهٔ اینها، در آن سوی جهان، مکان و زمان، «نخستین محرک نامتحرک[6]» را قرار می‌دهد که

1. ti estin 2. prōton sōma 3. aithèr 4. aéi thein 5. quinta essentia 6. to prōton kinoun akinèton

نزد وی همان خداست.

روان شناسی: یکی از مهم‌ترین دست آوردهای فلسفی ارسطو، روان‌شناسی او، و یکی از برجسته‌ترین آثار او نوشتهٔ «دربارهٔ روان» است. ساختار ۳ کتابی که این نوشته در بردارد، یک دست و یکسان نیست و خود ارسطو، آن را با قصد انتشار در شکل نوشته‌ای ویراسته، تنظیم نکرده بوده است و سبب فقدان همبستگی و انسجام منطقی در آنها همین امر است. این نوشته مجموعه‌ای است از متنها، طرحها و یادداشتهایی که ارسطو آنها را به منظور تدریس به شاگردانش فراهم آورده بوده است. اینها به گونه‌ای گرد آوری شده‌اند که تا اندازه‌ای بتوان در آنها نظم و ترتیبی یافت، اما نمی‌دانیم که آیا شکل کنونی آن، از خود ارسطوست، یا کار شاگردانش پس از وی؛ یا به ویژه کار ویراستار آثار وی آندرنیکس ردسی است؟ به هر روی، این احتمال وجود دارد که تناقضهایی که اینجا و آنجا، در این نوشته یافت می‌شود، نتیجهٔ ویراستاری یکی از شاگردان یا پیروان ارسطو بوده باشد.

همیشه باید به یاد داشته باشیم که این نوشته، یک روان‌شناسی فلسفی است. ارسطو که از درون مکتب افلاطون برخاسته بود، از همان دوران جوانی خود نیز به مسألهٔ روان (روح، نفس) توجه و دلبستگی ویژه‌ای داشته، زیرا مسألهٔ روان در فلسفهٔ افلاطون دارای اهمیت خاصی بوده است. روان‌شناسی ارسطو نیز در درون فلسفهٔ افلاطونی و در درگیری با آن، شکل گرفته بود. ارسطو در جوانی، هنگامی که هنوز عضو آکادمیای افلاطون بود، چنانکه گفته شد، نخستین نوشته‌های خود را به شیوهٔ افلاطون در شکل دیالوگ (محاوره) منتشر کرده بود. یکی از آنها دیالوگی با عنوان *اودمس*[1] است (اودمس یکی از همشاگردیها و دوستان جوان بسیار عزیز ارسطو بود که در حدود سال ۳۵۴ یا ۳۵۳ق‌م در یکی از نبردها کشته شد). ارسطو آن دیالوگ را که همچنین «دربارهٔ روان» عنوان گرفت، در حدود سال ۳۵۲ق‌م، به یاد آن دوست، نوشت. الگوی وی، دیالوگ *فایدُن*[2] افلاطون است که ۳۰ سال یا بیشتر، پیش از آن نوشته شده بود.

ارسطو در این دیالوگ، روح یا روان را جوهری غیر مادی می‌داند که پس از مرگ تن، همچنان فرا می‌زید. روح پس از مرگ، در مقایسه با زندگی زمینی آن، بسی طبیعی‌تر و خوشبخت‌تر است. روح نامیرا و جاویدان است، چنانکه پیش از پیوستن به تن نیز وجود داشته است. روح که یک گونه «صورت» به معنای ارسطویی آن است، برخوردار از «یادآوری» است، یعنی آنچه را هنگام اسارتش در زندان تن در این جهان، آزموده، و بر او گذشته است، به یاد می‌آورد، در حالی که پس از پیوستن به تن، آنچه را در جهان دیگر، بر او گذشته بوده است، فراموش می‌کند (دربارهٔ این دیالوگ، نک‍: یگر، فصل 3؛ کروست، ج I، فصل 5).

از سوی دیگر، ارسطو در مسیر تحول و گسترش جهان بینی فلسفی خود در همهٔ زمینه‌ها، از جمله در روان‌شناسی، به اندیشه‌ها و نظریاتی کاملاً متفاوت از نظریات پیشینش دست یافته بود. ارسطو نوشته‌های خود دربارهٔ روان‌شناسی ــ از جمله «طبیعیات کوچک» و «دربارهٔ روان» ــ را احتمالاً در فاصلهٔ سالهای ۳۴۷-۳۳۴ق‌م پدید آورده بود. در این فاصلهٔ زمانی، جهان بینی وی کاملاً دگرگون شده بود. وی در این میان به موضوعهایی مانند زیست شناسی و جانورشناسی علاقه‌ای ویژه یافته، و در این زمینه‌ها آثار بسیار مهمی پدید آورده بود که با توجه به اوضاع، امکانها و درجهٔ دانش در آن دوران، پژوهشهایی دامنه‌دار و بسیار با ارزش را در بردارد، چنانکه در دورانهای بعدی، این نوشته‌ها بیش از نوشته‌های دیگرش محور توجه و پژوهش بوده است.

ارسطو روان‌شناسی را با شناخت‌طبیعت به‌طورکلی پیوند می‌دهد. وی با اشاره به اینکه هرگونه شناختی زیبا و ارزشمند است، اما برخی شناختها از لحاظ دقت، و یا از این لحاظ که به چیزهای شگرف‌تر رهنمون می‌شوند، زیباتر و ارزشمندترند، می‌نویسد: با توجه به این نکته لازم است که پژوهش دربارهٔ روان را در شمار نخستین دانشها قرار دهیم. از سوی دیگر، باتوجه به کل حقیقت، شناخت روان می‌تواند سهم بیشتری در شناخت طبیعت داشته باشد، زیرا روان همچون اصل یا مبدأ موجودات زنده به شمار می‌رود («دربارهٔ روان»، کتاب I، فصل 1، گ 402a، سطرهای 7-1). از دیدگاه ارسطو، طبیعت دارای سلسله مراتب است: از بی‌جانها آغاز می‌شود و اندک اندک به جانداران می‌رسد، به گونه‌ای که مرز میان هر یک از آنها و نیز واسطهٔ میان آنها، پنهان می‌شود؛ زیرا پس از جنس بی‌جانها، جنس گیاهان قرار دارد که در میان آنها نیز از لحاظ اشتراک در زندگی اختلاف بسیار یافت می‌شود. انتقال از گیاه به جانوران نیز، به هم پیوستگی نشان می‌دهد؛ زیرا، چنانکه ارسطو می‌گوید: در دریا چیزهایی یافت می‌شود که می‌توان پرسید آیا جانورند، یا گیاه («تاریخ جانوران»، کتاب VIII، فصل 1، گ 588b، سطرهای 13-4).

جسم جاندار آن چیزی است که در خودش، دارای مبدأ حرکت و سکون است («دربارهٔ روان»، کتاب II، فصل 1، گ 412b، سطر 17). اما زیست به معانی گوناگون گفته می‌شود. چیزی موجود زنده نامیده می‌شود که دارای همه یا برخی از این ویژگیها باشد: اندیشه، ادراک حسی، حرکت و سکون در مکان، حرکتی برای خوراک گیری و کاهش و افزایش (همان کتاب، فصل 2، گ 413a، سطرهای 25-21). اکنون ارسطو، برای یافتن تعریفی از روان یا روح، از این نظریهٔ اصولی خود آغاز می‌کند که اوسیاها (جوهرها) از اجناس موجوداتند و از میان آنها یکی ماده است و دیگری صورت که به اعتبار آنها هر موجودی یک «این چیز» نامیده می‌شود، و سوم بر هم نهاده‌ای از هر دو آنهاست. ماده، چنانکه دیدیم، توان‌بود یا قوه است و صورت، فعلیت و کمال تحقق. اجسام، به ویژه اجسام طبیعی، بیش از همه اوسیا (جوهر) هستند، زیرا اینها اصلهای چیزهای دیگرند. در میان اجسام طبیعی، برخی دارای زیستند و برخی فاقد آنند و هر جسم طبیعی که در زیست سهیم است، باید جوهری مرکب از ماده و صورت باشد. اما از آنجا که این جسم طبیعی،

1. *Evdèmos.* 2. *Phaidon.*

گونه‌ای ویژه از جسم، یعنی دارای زیست است و خود روح یا روان نیست، پس باید همچون زیر نهاده، یعنی ماده‌ای برای روان انگاشته شود. بنابراین لازم است که روان را اوسیایی بدانیم که همچون صورتی است برای یک جسم طبیعی که در توان بود یا بالقوه دارای زیست است (همان، کتاب، فصل 1، گ 412a، سطرهای 21-3). از اینجاست که ارسطو روان را چنین تعریف می‌کند: نخستین کمال یافتگی جسم طبیعی که بالقوه دارای زندگی است (همان، گ، سطر 28). اما این جسم طبیعی باید پیکر یا تن، یعنی جسمی اندام‌مند (ارگانیک) باشد که اجزاء آن به علت و برای هدفی خاص به هم پیوسته‌اند و افزارهای معینی برای فعالیتهای ویژه‌اند. بدین سان ارسطو، تعریف کامل‌تری از روان می‌دهد: نخستین کمال یافتگی جسم طبیعی اندام‌مند (همان، فصل، گ 412b، سطر 5).

اکنون می‌توان پرسید که پیوند روان با تن چیست؟ ارسطو پژوهش در این باره را لازم نمی‌داند که آیا روان و تن هر دو یکیند؛ زیرا این پرسش بدان می‌ماند که آیا موم و نقشی که بر آن نهاده می‌شود، یکیند؟ یا به طور کلی آیا مادهٔ هر «تک چیزی» با خود آن چیز، یکی و همان است؟ (همان گ، سطرهای 8-6). اما از سوی دیگر، ارسطو همهٔ انفعالاتِ[1] روح ــ مانند خشم، نرمش، ترس، ترحم، شجاعت، شادی و... ــ را وابسته به تن می‌داند و می‌گوید: این انفعالات دگرگونیهایی در ماده، یعنی در تنند (همان، کتاب I، فصل 1، گ 403a، سطر 16 به بعد). از سوی دیگر، هر چند روح نمی‌تواند بی‌جسم وجود داشته باشد، خود جسم نیست، ولی وابسته به جسم است و در جسم وجود دارد (همان، کتاب II، فصل 2، گ 414a، سطرهای 22-20).

روان دارای نیروهایی است که برخی در همهٔ جانوران، و برخی در بعضی از آنها، و برخی نیز تنها در نوعی از آنها یافت می‌شوند. این نیروها عبارتند از خوراک دهنده (غاذیه[2])، رغبت یا شهوت، احساس، حرکت در مکان و نیروی اندیشنده[3] (همان، کتاب، فصل 3، گ 414a، سطر 31). آنگاه ارسطو دربارهٔ هر یک از حواس و موضوعهای آنها بررسی می‌کند و سپس به نیروهای ویژه در انسان می‌پردازد: نخست ادراک حسی است که همانا کسب صورت محسوسات بدون مادهٔ آنهاست، همانگونه که موم صورت مهر را بدون مادهٔ آن، مثلاً آهن یا طلا می‌پذیرد (همان، کتاب، فصل 12، گ 424a، سطر 18). دیگری نیروی تخیل، خیال یا توهم[4] است که حرکتی است ناشی از ادراک حسی بالفعل؛ و از آنجا که ثبات دارد و همانند ادراکهای حسی است، جانوران طبق آن عمل می‌کنند (همان، کتاب III، فصل 3، گ 429a، سطر 2). کار حس در آنچه ویژهٔ آن است، همیشه درست است، ولی تفکر ممکن است نادرست باشد. خیال یا تخیل، غیر از تفکر است. خیال بدون ادراک حسّی وجود ندارد، و بدون تخیل نیز ظن یا گمان[5] حاصل نمی‌شود. اما روشن است که اندیشه و گمان فرق دارند، زیرا اندیشیدن، توان بود یک انفعال است، هر گاه که آن را اختیار کنیم، اما داشتن باورها در اختیار ما نیست، چون ناگزیریم که درست یا نادرست باور داشته باشیم. ما در خیال یا تخیل مانند تماشاگرانی هستیم که به یک تصویر ترس آور یا شوق‌انگیز می‌نگریم. پس تخیل حالتی است که در آن، پنداشته‌ها یا اشباحی در ما پدید می‌آیند و نیرو یا استعدادی نیست که ما به یاری آن ــ چه درست و چه نادرست ــ داوری می‌کنیم؛ اما ادراک حسی، باور، شناخت و عقل از آنگونه نیروهایند. تخیل ادراک حسی نیست، چون ادراک حسی یا بالقوه است، یا بالفعل، مانند بینایی و دیدن. اما تخیل چیزی است که بی هر دو اینها دست می‌دهد، مانند چیزهایی که در رؤیا پدید می‌آیند. از سوی دیگر، ادراک حسی همیشه حضور دارد، اما تخیل چنین نیست (همان فصل، گ 427b، سطر 10، گ 428a، سطر 9). ارسطو، برجسته‌ترین ویژگی انسان را «جان عقلی یا اندیشه‌ای[6]» می‌شمارد که آن را همچنین به اختصار «عقل[7]» می‌نامد.

مبحث «عقل» مهم‌ترین و همچنین دشوارترین بخشهای روان شناسی ارسطوست که از دیرباز تاکنون موضوع بررسیهای گوناگون و تفسیرهای گاه متناقض بوده است. ارسطو در جایی، روان یا روح را دارای دو بخش می‌داند: بخش دارای عقل و بخش ناعقلانی. بخش عقلانی نیز دوگونه است: یکی آن است که ما بدان وسیله موجوداتی را در نظر می‌آوریم که مبادی آنها ممکن نیست دگرگون شوند و دیگری آن است که بدان وسیله اموری را در نظر می‌آوریم که در معرض دگرگونیند. ما یکی از این دو را «شناسنده[8]» و دیگری را «شمارشگر[9]» می‌نامیم؛ زیرا شمارشگری و مشورت‌جویی همان و یکیند. در روح ۳ انگیزه برای کنش و یافتن حقیقت یافت می‌شوند: احساس، عقل و شهوت («اخلاق نیکوماخس»، کتاب VI، فصل 2، گ 1139a، سطرهای 19-5).

از سوی دیگر، عقل که یک ویژگی انسان است، دو گونه فعالیت دارد: یکی همچون عقل نظری یا شناسنده[10] که در جست و جوی حقیقت برای خود آن است، و دیگری همچون فهم یا اندیشهٔ عملی[11] که هدف آن دستیابی به مقاصد عملی و مصلحت‌آمیز است. از سوی دیگر، عقل دارای دو خصلتِ دهنده و پذیرنده است. ارسطو یکی را عقل کُنِشمند یا فاعل[12] و دیگری را عقل کنش پذیر یا منفعل[13] می‌نامد. چنانکه دیدیم، ارسطو روح و انفعالات آن را وابسته به تن می‌داند. آیا عقل نیز چیزی وابسته است، یعنی یکی از انفعالات روانی است، یا چیزی مستقل؟ ارسطو در یک‌جا می‌گوید: دربارهٔ عقل و نیروی اندیشنده هنوز چیزی روشن نیست، اما چنین می‌نماید که جنس دیگری از روح است، و تنها آن است که می‌تواند جداگانه (مستقل) باشد، چنانکه آنچه جاویدان است، از آنچه تباه‌شدنی است، جداست؛ اما

1. ta pathè 2. thréptikon 3. dianoètikon 4. phantasia 5. huplèpsis 6. psukhè logikè, noètikè
7. nous 8. épistèmonikon 9. logistikon 10. nous théōrètikos 11. dianoia praktikè 12. nous poioun
13. nous pathètikos

آشکار است که بخشهای دیگر روح (از تن)، چنانکه بعضی می‌گویند، جدا نیستند؛ ولی واضح است که از لحاظ مفهوم چیزهای دیگرند («دربارۀ روان»، کتاب II، فصل 2، گ 413b، سطرهای 30-25).

چنانکه اشاره شد، نظریۀ عقل در روان‌شناسی ارسطو، آمیخته با پیچیدگیها و دشواریهایی است که از دیرباز مفسران را به خود مشغول داشته است. از استدلالهای ارسطو دربارۀ نیروهای دیگر روان، آشکار می‌شود که او همۀ آنها را وابسته به تن می‌داند؛ اما به مسألۀ عقل که می‌رسد آن را از این اصل کلی مستثنیٰ می‌کند و ابهامهایی که در گفته‌های وی یافت می‌شود، از همین امر است. ارسطو فصلهای ۴ و ۵ کتاب سوم «دربارۀ روان» را به مسألۀ عقل اختصاص می‌دهد. این دو فصل هر دو کوتاه و فشرده‌اند و جای شگفتی است که چگونه ارسطو دربارۀ چنین مسألۀ مهمی، چنین به اختصار بسنده می‌کند.

اشاره کردیم که عقل، از دیدگاه ارسطو، بر دو گونه است: فاعل و منفعل. اکنون وی می‌گوید، دربارۀ آن بخش از روان که به وسیلۀ آن می‌اندیشد و می‌شناسد ــ چه مانند جسم از جسم جدا باشد، چه در معنا و مفهوم جدا باشد ــ باید بررسی کرد که چه اختلافی (با دیگر نیروهای روان) دارد و اندیشیدن یا تعقل چگونه از آن پدید می‌آید. اگر اندیشیدن مانند احساس کردن باشد، باید عقل از سوی اندیشیده (معقول) منفعل شود و این بخش، با اینکه نامنفعل[1] است، باید پذیرای صورت شیء (معقول) باشد، و بالقوه همان باشد، اما همان نباشد، یعنی عقل نیز باید نسبت بـه معقولات همانگونه باشد که اندام حس کننده نسبت بـه محسوسات است. اما از آنجا که عقل به همه چیز می‌اندیشد، باید ناآمیخته [با موضوعهای اندیشیدن] باشد. اکنون آن بخش از روان که عقل نامیده می‌شود ــ منظور آن بخش از روان است که بـا آن تفکر و داوری می‌شود ــ پیش از آنکه بیندیشد، هیچ یک از موجودات بالفعل نیست، پس درست نیست که گفته شود که با تن آمیخته است؛ زیرا [اگر چنین می‌بود] به گونه‌ای دارای کیفیت می‌شد، سرد یا گرم می‌شد و می‌بایست، مانند اندامهای حسی، دارای افزار می‌شد؛ اما چنین نیست. کسانی که عقل را جای صورتها[2] می‌دانند، حق دارند، جز اینکه باید گفت: همۀ آن چنین نیست، بلکه روان اندیشنده[3] چنین است، و صورتها را نه در فعلیت و واقعیت، بلکه بالقوه در خود دارد. اما اینکه نیروی حس کننده و نیروی اندیشنده، در انفعال ناپذیری، همانند نیستند، هنگامی روشن می‌شود که ما اندامهای حس را با ادراک حسی در نظر گیریم؛ زیرا حس نمی‌تواند محسوس شدید را احساس کند، مثلاً بانگی در میان بانگهای بلند، یا رنگها و بوهای تند را نمی‌تواند ببیند، یا بو کند. اما عقل هنگامی که به معقولی شدید می‌اندیشد، به ضعیف‌تر از آن نیز کمتر نمی‌اندیشد، بلکه بهتر می‌اندیشد. افزار حسی بدون تن وجود ندارد، اما عقل جداست. اکنون اگر عقل هر یک از چیزها می‌شود، مانند هنگامی که دربارۀ مرد بالفعل داننده گفته می‌شود، یعنی هنگامی که می‌تواند خود را فعال کند، حتیٰ در آن هنگام نیز، (عقل) به نحوی بالقوه است، هر چند نه به همان نحو پیش از آموختن و کشف کردن. افزون بر این، عقل همچنین می‌تواند به خودش بیندیشد (همان، کتاب III، فصل 4، گ 429a، سطر 10 ـ گ 429b، سطر 10).

ارسطو سپس این پرسش را به میان می‌آورد که اگر عقل، بسیط و انفعال ناپذیر است و در هیچ چیزی با هیچ چیز مشارکت ندارد، پس چگونه می‌اندیشد؛ چه، اندیشیدن گونه‌ای انفعال است، زیرا اگر میان اندیشیدن و اندیشیده (عقل و معقول) امر مشترکی وجود دارد، پس یکی فعلی دارد و دیگری انفعالی. از سوی دیگر می‌توان پرسید که آیا اندیشیده (معقول) همان اندیشنده (عاقل) است، یعنی آیا عقل می‌تواند به خود بیندیشد؟ پاسخ این است که یا عقل در چیزهای دیگر نیز وجود دارد ــ اگر خود عقل به نحوی دیگر معقول نباشد ــ و با معقول یا اندیشیده صورتاً یکی است، یا دارای گونه‌ای آمیختگی است که آن را معقول می‌سازد (در اندیشیدن چیزهـای دیگر). بنـابر آنچه پیش از این گفته شد که انفعال بنابر امر مشترکی روی می‌دهد، پس عقل، به نحوی، همان معقولات است، اما بالفعل، پیش از آنکه بیندیشد، هیچ یک از آنها نیست؛ در اینجا عقل باید مانند لوحی باشد که بالفعل دارای هیچ نوشته‌ای نیست. خودِ عقل نیز، مانند معقولات دیگر، معقول (یا اندیشیده) می‌شود؛ زیرا در چیزهای بی‌ماده، عاقل یا اندیشنده و معقول یا اندیشیده، یکی و همان است [یکی از سرچشمه‌های نظریۀ اتحاد عاقل و معقول (هـ م) در فلسفۀ اسلامی]؛ زیرا در شناختها یا دانشهای نظری، به همین سان، شناسنده (عالِم) و شناخته شده (معلوم) یکی و همان است. در چیزهای دارای ماده، هر یک از معقولات بالقوه وجود دارد، چون در آنها عقل وجود ندارد، عقل با آنها ــ بدون مادۀ آنها ــ بالقوه یکـی است. اما عقل مـی‌تواند معقول خـودش باشد (همـان فصل، گ 429b، سطر 23 ـ گ 430a، سطر 9).

سرانجام ارسطو، مبحث عقل را اینگونه پایان می‌دهد که همان طور که در همۀ طبیعت یک چیز ماده برای همۀ جنسهاست (که بالقوه هر یک از آنهـاست) و چیزی دیگر عـلت و فـاعل است کـه همه را مـی‌سازد ــ چنانکه فن یا هنر با مادۀ خود می‌کند ــ به همان سان، گونه‌ای از عقل هست که همه چیز می‌شود و گونه‌ای نیز که همچون خصلتی یا استعدادی همه چیز را می‌سازد، مانند نور، زیرا نور نیز به نحوی رنگهای بالقوه موجود را رنگهای بالفعل می‌سازد. به همین سان است عقل جدا از ماده[4] که انفعال ناپذیر و ناآمیخته و در اوسیای (جوهر) خود فعلیت است؛ زیرا همیشه فاعل از مفعول و مبدأ از ماده ارجمندتر است. شناختِ (علم) بالفعل همان شیء شناخته شده (معلوم) است. شناختِ بالقوه، از لحاظ زمان، در فرد مقدم است، اما کلاً مقدم نیست. چنین نیست که عقل گاهی می‌اندیشد و گاهی نمی‌اندیشد. اما فقط هنگامی که جداست، واقعاً همان خودش است و تنها این (عقلِ جدا) نامیرا و

1. apathès 2. topon eidōn 3. noètikè 4. ho nous khōristos

جاویدان است: ولی ما آن را به یاد نمی‌آوریم، چون برخی از آن انفعال‌ناپذیر است. اما عقل منفعل[1] تباه شدنی است، و بی این نیز، اندیشیدن نیست (همان کتاب، فصل 5، گ 430 a، سطرهای 25-10).

چنانکه گفتیم، نظریات ارسطو دربارهٔ عقل، پرسشهایی را از سوی مفسران و پژوهشگران برانگیخته، و پاسخهایی هم به آنها داده شده است، اما مسأله همچنان پیچیده در ابهام است. از یک سو، آنچه وی دربارهٔ عقل منفعل می‌گوید، کم و بیش روشن‌است، بدین معنا که کار این عقل پذیرش صورتهای معقول جدا از مادهٔ آنهاست. افراد انسان همه از این عقل برخوردارند. این عقل، بالقوه همهٔ چیز است. اما از سوی دیگر، ارسطو این عقل را آشکارا تباه شدنی می‌شمارد، یعنی آن را در کنار دیگر نیروهای روح قرار می‌دهد که با مرگ فرد انسان، تباه می‌شوند. دشواری عمده بر سر عقلی است که ارسطو آن را عقل کنشمند (فاعل) می‌نامد و بعدها مفسر آثار ارسطو، اسکندر افرودیسی (سده‌های ۲ـ۳ م)، آن را «عقل فعّال[2]» نامیده است و سپس از راه ترجمه‌های عربی، به فلسفهٔ اسلامی نیز راه یافته است. کار این عقل، این است که معقولات بالقوه را بالفعل می‌سازد؛ از این روست که ارسطو دربارهٔ آن می‌گوید که این عقل «همه چیز را می‌سازد». اکنون می‌توان پرسید که پیوند این عقل با روح فردی انسان چگونه است؟ آیا از آن جداست، یا در درون آن است؟ دیدیم که ارسطو تنها این عقل را بی‌مرگ و تباهی‌ناپذیر می‌داند، آیا همهٔ افراد انسان از این عقل برخوردارند؟

ارسطو در دو نوشتهٔ مهم دیگرش اشاره‌هایی به مسألهٔ عقل دارد که شاید بتوان در آنها اندیشه‌های روشن‌تری یافت. وی در جایی می‌گوید: اما دربارهٔ عقل و اینکه جانداران چگونه، چه هنگام، و از کجا در آن سهیم می‌شوند، مسائل دشواری وجود دارد و ما باید به اندازهٔ توانایی خود و تا جایی که ممکن است، به آنها بپردازیم. وی در پایان پژوهش خود به این نتیجه می‌رسد که «تنها چیزی که باقی می‌ماند، عقل است که از بیرون[3] وارد می‌شود، و آن تنها خدایی است، زیرا هیچ گونه اشتراکی با افعال جسمانی ندارد» («دربارهٔ پیدایش جانوران»، کتاب II، فصل 3، گ 736 b، سطرهای 29-27).

ارسطو در جای دیگری، پس از بررسی دربارهٔ زندگی سعادت آمیز و چگونگی شرایط آن، یعنی زندگی هماهنگ با فعالیت عقلی که همان تأمل و نظر است، می‌گوید: چنین فعالیت عقلی، همانا نیکبختی یا سعادت کامل است، اما اینچنین زندگی فراتر از توانایی انسان است و انسان، نه به اعتبار انسان بودنش، بلکه به اعتبار چیزی الٰهی که در درون او وجود دارد، می‌تواند به آنچنان زندگی دست یابد. اکنون اگر عقل در مقایسهٔ با انسان، چیزی الٰهی است، پس زندگی هماهنگ با عقل، برای انسان یک کار الٰهی است. ما برای نامیرا شدن باید به اندازهٔ امکان بکوشیم و هر کاری را انجام دهیم تا زندگی را با آنچه در انسان برترین چیزهاست، هماهنگ کنیم، زیرا حجم این کار هر چند کوچک است، اما در اثر بخشی و ارزشمندی بسی برتر از همهٔ چیزهاست («اخلاق نیکوماخس»، کتاب X، فصل 7، گ 1177 b، سطر 26 ـ گ 1178a، سطر 1). ارسطو، در جای دیگری از همین نوشته، بار دیگر به مسألهٔ عقل اشاره می‌کند، و می‌گوید: کسی که هماهنگ با فعالیت عقل زندگی‌ می‌کند و عقل را پرورش‌می‌دهد و از آن‌پرستاری‌می‌کند، بهترین زندگانی را برگزیده است و نزد خدایان محبوب ترین است؛ زیرا ــ چنانکه انسانها باور دارند ــ اگر خدایان به گونه‌ای بر امور انسانی نظارت دارند، پس درست است که گفته شود: ایشان از آنچه در انسان بهترین و با ایشان خویشاوندترین است ــ یعنی عقل ــ شاد می‌شوند و به چنین انسانی که آن برترین چیز را قدر می‌داند و ارج می‌نهد، پاداش نیک می‌دهند. آشکار است که چنین صفاتی، بیش از همه در انسان فرزانه یافت می‌شود و بدین‌سان، چنین کسی نزد خدایان محبوب‌ترین است (همان کتاب، فصل 8، گ 1179 a، سطرهای 31-23). بنابراین، شاید بتوان نتیجه گرفت که آنچه ارسطو آن را «عقل جدا و از بیرون» می‌نامد، همان عنصر الٰهی است که به گفتهٔ خودش در نوشتهٔ دیگری، در میان همهٔ جانداران، تنها انسان در آن سهیم است («دربارهٔ اجزاء جانوران»، کتاب II، فصل 10، گ 656a، سطر 7) و این عقل، یعنی این عنصر الٰهی، همانا در انسان مرگ ناپذیر است.

اکنون می‌توان پرسید که آیا این عقل در هر فرد انسانی نامیرا ست، یا در نوع انسان؟ به دیگر سخن آیا بقای شخصی دارد، یا نوعی؟ از دیرباز این پرسش به میان آمده بوده است که آیا ارسطو همهٔ روح یا روان را مرگ نـاپذیر می‌داند، یـا نه؟ چنـانکه دیدیم، وی همهٔ نیروهـای روان را ــ جز عقل فاعل ــ وابسته به تن، و با مرگ آن، تباه شدنی می‌داند. بر روی هم، چنین پیداست که ارسطو از جوانی تا پایان زندگیش، به نامیرایی عنصری الٰهی در انسان ــ یعنی عقل ــ باور داشته است؛ زیرا در یکی از نوشته‌هایش پُرتریتیکس، این اعتقاد را بیان می‌کند که آدمی دارای هیچ چیز نیست که شایسته باشد الٰهی و فرخنده به شمار رود، جز آنچه در او از عقل و فرزانگی وجود دارد. از همهٔ داشته‌های آدمی، چنین می‌نماید که تنها این نامیرا و الٰهی است و از آن رو که می‌توان در این سهیم بود، زندگی هر چند طبعاً بد و دشوار باشد، اما چنان هوشمندانه سامان یافته است که گویی انسان در سنجش با همهٔ موجودات دیگر، یک خداست، زیرا عقل، خدا در ماست (راس، پارهٔ 10c).

نکتهٔ بسیار توجه‌انگیز دیگر، در گفته‌های ارسطو دربارهٔ روح، عبارتی است که در نوشتهٔ مهم دیگری از وی یافت می‌شود. وی در آنجا می‌پرسد که مبدأ حرکت در روان (روح) چیست؟ و پاسخ می‌دهد که آشکار است: همانگونه که در کل جهان، در روح نیز خدا همه چیز را به جنبش می‌آورد؛ زیرا آنچه در ما الٰهی است، به گونه‌ای علت همهٔ حرکتها در ماست. مبدأ عقل، عقل نیست، بلکه چیزی برتر و نیرومندتر از عقل است، اکنون، جز خدا، چه چیز برتر و نیرومندتر از عقل است؟

1. ho pathètikos nous 2. nous poiètikos 3. thurathén

(«اخلاق اودمس»، کتاب VIII، فصل 2، گ 1248 a، سطرهای 25-29).

فلسفهٔ اخلاق: نوشته‌های ارسطو دربارهٔ فلسفهٔ اخلاق، ارج و اهمیت ویژه‌ای دارند و در دوران کنونی بیش از همه موضوع پژوهش و شرح و تفسیر بوده‌اند. ما در این زمینه اکنون ۳ نوشته در دست داریم: «اخلاق بزرگ»، «اخلاق اودمس»، «اخلاق نیکوماخس». «اخلاق بزرگ» کوتاه‌ترین نوشتهٔ ارسطو در این زمینه است و شاید علت نام‌گذاری آن، این بوده باشد که ابعاد طومارهای پاپیروس که این اثر بر آنها نوشته شده، بزرگ‌تر از اندازهٔ معمولی بوده است. تقسیمات این نوشته و عنوان آن نیز از دورانهای بعدی است. اما «اخلاق اودمس» را اکنون بیشتر ارسطوشناسان، نوشته‌ای، هر چند پاره‌گونه، از خود ارسطو می‌دانند. کتابهای چهارم و ششم آن از میان رفته‌اند و ما آنها را اکنون در شکل تغییر یافته‌ای، در کتابهای پنجم تا هفتم «اخلاق نیکوماخس» می‌یابیم. همچنین دانسته نیست که علت نام‌گذاری آن چه بوده است؛ اما یقیناً مؤلف آن، اودمس ردسی، شاگرد برجستهٔ ارسطو، نیست. شیوهٔ نگارش آن نیز با سبک ارسطو فرق دارد. کتابی که اکنون از آن در دست است، بازماندهٔ اثر بزرگ‌تری است. در این میان، «اخلاق نیکوماخس» مهم‌ترین و کامل‌ترین نوشتهٔ ارسطو دربارهٔ فلسفهٔ اخلاق است. وی آن را یا به نام پدرش یا با احتمال قوی‌تر، به یاد پسرش که در جوانی مرده بوده است، تألیف کرده بود. این کتاب از آخرین نوشته‌های ارسطوست و می‌توان حدس زد که پس از مرگ وی، از سوی شاگردان مکتب او منتشر، و به یاد پسر جوان مرده‌اش نامیده شده بود. به استثنای این نوشته ــ چنانکه گفته شد ــ بقیهٔ نوشته‌های ارسطو، همه در آغاز سخنرانیها و درسهای مستقلی بوده که بعداً گرد آوری و منتشر شده است. از شیوهٔ نگارش و طرز بیان در این نوشته، پیداست که شکل کنونی آن به خود ارسطو باز می‌گردد. مشخصهٔ اصلی آن، ظرافت استدلال و ساختار اندیشه‌ای و لحن آرام و بی‌خصلت مجادله آمیز در عرضه کردن مسائل است.

این نوشته ۱۰ کتاب را در برمی‌گیرد. فشردهٔ مطالب آن اینهاست: کتاب یکم: خیر یا نیکی هدف اصلی از همه چیز است؛ نظریات گوناگون دربارهٔ خیر؛ برترین خیری که انسان از راه عمل می‌تواند بدان دست یابد، زندگی سعادت آمیز است؛ سعادت شکلی است از فعالیت روح هماهنگ با برترین فضیلت؛ چگونگی کسب این فضیلت که برخی اخلاقی و برخی فکری و معنوی است. کتاب دوم، فصل ۱ تا کتاب سوم، فصل ۸: نظریات مختلف دربارهٔ فضیلت. کتاب سوم، فصل ۹ به بعد: پژوهش دربارهٔ هر یک از فضائل اخلاقی (بحثی جامعه شناسانه و پدیده شناسانه)؛ مبحث مهم «قاعده» یا هنجار یا فهم درست[1]... کتاب ششم: فضیلتهای اندیشه‌ای یا عقلی؛ مهارت هنری (فنی)؛ شناخت یا علم؛ هوشمندی عملی؛ فرزانگی (حکمت[2])؛ عقل. کتاب هفتم: بحث دربارهٔ شهوتها و چیرگی بر آنها، یا چیره شدن آنها بر انسان؛ زیاده روی و انضباط؛ دربارهٔ لذت[3]. کتابهای هشتم و نهم: پژوهش دربارهٔ دوستی. کتاب دهم: دربارهٔ لذت و نظریات دیگران دربارهٔ آن. سپس بحث دربارهٔ اینکه زندگی فلسفی و زندگی سعادتمندانه یک زندگی برتر اخلاقی است و کوشش و تلاش طلب می‌کند و بازی نیست؛ برترین سعادت، زندگی عقلانی و اندیشه‌ای است و شرط آن داشتن فراغ است و تنها گزیدگان می‌توانند به این هدف دست یابند. پس از آن بهترین زندگی زندگانی اخلاقی است؛ اهمیت خیرهای بیرونی؛ با نبود تندرستی و دیگر خیرهای بیرونی نمی‌توان سعادتمند زیست؛ هر کس که به زندگی معنوی بپردازد، به بهترین سعادت دست می‌یابد؛ می‌توان از راه پرورش، انسانی نیک شد؛ انتقال به مبحث بعدی، یعنی فلسفهٔ جامعه و سیاست.

فلسفهٔ اخلاق ارسطو و به ویژه «اخلاق نیکوماخس»، دیرپاترین و ژرف‌ترین تأثیر را در تفکر جهان غرب داشته، و الگوی هرگونه اندیشه و پژوهش در زمینهٔ اخلاق نظری و عملی به شمار می‌رفته است. ارسطو نخستین پایه‌گذار نظام ارزشها و ضدارزشها در تفکر غربی، به شیوه‌ای واقعیت گرایانه و عقلانی بوده است. گفته شد که ارسطو شناختها یا دانشها را به دو دستهٔ اصلی تقسیم می‌کند: شناخت نظری و شناخت عملی. هدف شناخت نظری حقیقت، و هدف شناخت عملی کردار یا کنش است. از سوی دیگر، دانشهای عملی نیز دارای دو بخش است: اخلاق و سیاست. فلسفهٔ اخلاق دربارهٔ خصال فردی انسانها، به این اعتبار که در جامعه زندگی می‌کنند، و سیاست دربارهٔ زندگی، رفتار و کردار اجتماعی انسانها پژوهش می‌کند. بدین سان، فلسفهٔ اخلاق ارسطو، دارای خصلت اجتماعی و فلسفهٔ سیاست وی دارای خصلت اخلاقی است. بنابراین فلسفهٔ اخلاق ارسطو، پیش از هر چیز، با عمل یا کردار سر و کار دارد. کوشش برای شناخت خصلتهای انسانی هدفی در خود نیست، بلکه وسیله‌ای است برای رسیدن به هدفی دیگر که آن کردار یا عمل[4] انسانی است. از اینجاست که ارسطو، اخلاق و سیاست را «فلسفهٔ امور انسانی[5]» می‌نامد («اخلاق نیکوماخس»، کتاب X، فصل 11، گ 1181 b، سطر 15). بدین‌سان هدف اصلی از فلسفهٔ اخلاق روشن می‌شود؛ ارسطو می‌گوید منظورش از نوشتن «اخلاق نیکوماخس»، بحثی نظری مانند کتابهای دیگر نیست؛ زیرا «پژوهش ما در این نیست که بدانیم فضیلت چیست، بلکه در این است که از نیکان (اخیار) شویم؛ چون اگر این نباشد، آن پژوهش سودی ندارد، پس لازم است که دربارهٔ کردارها پژوهش کنیم که چگونه به آنها عمل کنیم» (همان، کتاب II، فصل 2، گ 1103b، سطرهای 30-21).

بر این پایه، ارسطو می‌گوید: هدف هر هنر و هر پژوهش علمی، مانند هر کنش و گزینشی، گویی خیر (نیکی) است؛ پس درست گفته‌اند که آنچه همه اشتیاق آن را دارند، خیر است (همان، کتاب I، فصل 1، گ 1094a، سطر 1 به بعد)، اما انسانها، خیر را به شکلها و در چیزهای

1. orthos logos 2. sōphia 3. hèdonè 4. praxis 5. anthrōpina philosophia

گوناگون جست و جو می‌کنند؛ بنابراین، هدفهایشان نیز مختلف است و از آنجا که هدفها بسیارند و ما برخی را برای چیز دیگری انتخاب می‌کنیم، پس پیداست که همهٔ هدفها کامل نیستند و بهترین چیز آن است که کامل باشد. بنابراین، اگر یک چیز کامل هست، مطلوب ما باید آن باشد و اگر این چیزها بسیار باشند، باید کامل‌ترین آنها را جست‌وجو کنیم (همان کتاب، فصل 7، گ 1097 a، سطرهای 31-26).

از سوی دیگر، چون هدفها بسیارند، ممکن است هدفی را برای هدف دیگری دنبال کنیم، یعنی آن را وسیلهٔ رسیدن به هدف دیگری قرار دهیم؛ اما هدفی هست که ما آن را برای خودش و دیگر چیزها را برای آن آرزو می‌کنیم، ولی اگر همه چیز را برای چیز دیگری، تا بی‌پایان، انتخاب می‌کردیم، تا بی‌نهایت می‌رفتیم و خواهش ما بیهوده می‌بود؛ پس آشکار است که هدف ما نمی‌تواند چیز دیگری باشد، جز خیر (نیکی)، آن هم برترین خیر[1] (همان کتاب، فصل 2، گ 1094a، سطرهای 23-18).

اکنون می‌توان پرسید، آن خیری که همهٔ انسانها آن را آرزو می‌کنند چیست؟ زیرا دیدیم که هدف هر شناخت و گزینشی، یک خیر است. بیشتر انسانها و نیز هوشمندان ایشان، دربارهٔ نام آن برترین خیر، همنوایند و آن را سعادت[2] (نیک فرشتگی، نیکبختی) می‌نامند و بر این باورند که «خوش زیستی[3]» و خوش کرداری همانا سعادت است، اما دربارهٔ اینکه سعادت چیست، اختلاف دارند. عامهٔ انسانها در تعریف آن با فرزانگان موافق نیستند. بعضی آن را امری بدیهی و آشکار می‌دانند، مانند لذت، ثروت و افتخار، و دیگران آن را به گونهٔ دیگری وصف می‌کنند (همان کتاب، فصل 4، گ 1095 a، سطرهای 24-14).

ارسطو به نظریات دیگران دربارهٔ سعادت نمی‌پردازد، اما زندگی انسانها را در ۳ مقولهٔ فراگیر، بر می‌شمارد. عامهٔ انسانها و فرومایه‌ترین ایشان، سعادت را در لذت می‌دانند و بدین سان زندگی با خوشگذرانی[4] را ترجیح می‌دهند؛ کسان دیگری زندگی سیاسی[5]، و گروه سوم زندگی اهل نظر یا زندگی نظری[6] (نگرش در حقیقتها) را برمی‌گزینند (همان کتاب، فصل 5، گ 1095 b، سطرهای 19-17).

اما می‌توان پرسید که سعادت ویژهٔ انسان چیست؟ اینکه گفته شود، سعادت برترین خیر است، امری بدیهی است. سعادت یک عمل یا کنش انسان است. خیر یا نیکی هر هنرمند و سازنده‌ای در وظیفه و کار اوست. کنش ویژهٔ انسان چیست؟ آیا محض زیستن است؟ انسان در این کار با گیاهان شریک است، پس باید نیروی خورشی (غاذیه) و رویشی (نامیه) را کنار نهاد. در پس آن دو نیرو، نیروی احساسی می‌آید. اما پیداست که در این نیرو نیز، انسان با اسب و گاو و کلاً با همهٔ جانوران شریک است. آنچه باقی می‌ماند، فعالیت هدفمند بخش عقلانی انسان است که آن نیز دوگونه است: برخی فرمانبر عقل است و برخی اندیشه‌گر است. کار ویژهٔ انسان، فعالیت روح هماهنگ با عقل ــ یا دست کم نه دور از عقل ــ است. اگر وظیفهٔ یک مرد جدی، انجام دادن کارهایش به نحوی درست و زیباست، پس می‌توان گفت که خیر یا نیکی انسانی فعالیت روح هماهنگ با فضیلت[7] است و چون فضیلتها بسیارند، برترین و کامل‌ترین فضیلت را باید در نظر گرفت. این کار یک عمر کامل را طلب می‌کند، زیرا همچنانکه از یک گُل بهار نمی‌شود، یک روز یا زمانی کوتاه در سعادت زیستن، زندگی انسان را فرخنده نمی‌سازد (همان کتاب، فصل 7، گ 1097 b، سطر 21 ـ گ 1098b، سطر 20). از سوی دیگر، فضیلت انسانی فضیلت جسم نیست، بلکه فضیلت روح است و سعادت نیز فعالیت روح است (همان کتاب، فصل 13، گ 1102a، سطرهای 17-15). بنابراین، سعادت که هدف زندگی انسان است، گونه‌ای فعالیت است.

برخی از فعالیتها، برای چیز دیگری انتخاب می‌شوند، اما برخی دیگر برای خود آنها گزیده می‌شوند؛ سعادت از فعالیتهایی است که برای خودش انتخاب می‌شود، نه برای چیزی دیگر، زیرا سعادت به چیزی نیازمند نیست، بلکه خود بسنده است (همان، کتاب X، فصل 6، گ 1176b، سطرهای 5-1). پس سعادت نتیجهٔ فعالیتهای هماهنگ با فضیلت است و اضداد آنها ضد سعادت است (همان، کتاب I، فصل 10، گ 1100b، سطرهای 11-9). نیکبخت آن کسی است که هماهنگ با فضیلت فعال است و به اندازهٔ کافی از خیرهای بیرونی [مثلاً تندرستی، زیبایی، دارایی و مانند اینها] برخوردار است، آن هم نه برای زمانی کوتاه، بلکه در سراسر عمر (همان فصل، گ 1101a، سطر 14).

در اینجا ارسطو دربارهٔ سعادت، به نکتهٔ دیگری اشاره می‌کند و می‌پرسد: آیا سعادت چیزی آموختنی یا خوگرفتنی، یا به شیوه‌ای دیگر، پرورش یافتنی است، یا بهره‌ای خدایی است، یا از راه بخت[8] دست یافتنی است؟ سپس پاسخ می‌دهد که اگر بخشی از هر چیزی که انسان دارد، خدایی است، پس درست است که گفته شود، سعادت نیز چیزی خدا داده است و از داشته‌های انسانی بهترین آنهاست. اما اگر هم سعادت چیزی خدا فرستاده نباشد، بلکه فضیلتی باشد که می‌توان آن را از راه گونه‌ای آموزش یا پرورش به دست آورد، همچنان خدایی‌ترین چیزهاست (همان کتاب، فصل 8، گ 1099b، سطرهای 16-10).

اکنون اگر سعادت، از دیدگاه ارسطو، فعالیت روح هماهنگ با فضیلت است، باید پرسید که وی فضیلت را چگونه تعریف می‌کند؟ در یک جا گفته می‌شود ما خصال ستوده را فضیلت می‌نامیم (همان کتاب، فصل 13، گ 1103a، سطر 10). این تعریفی کلی از فضیلت است. از سوی دیگر، ارسطو فضیلتها را به دو دسته تقسیم می‌کند: فضیلت اندیشه‌ای یا فکری[9] و فضیلت اخلاقی[10]. پیدایش و افزایش فضیلت فکری، بیشتر حاصل آموزش است و بدین سان نیازمند به تجربه و زمان دراز است. اما فضیلت اخلاقی، از راه عادت[11] به دست می‌آید. هیچ یک از فضیلتهای اخلاقی بالطبع پدید نمی‌آید، زیرا هیچ یک از

---

1. to ariston agathon 2. eudaimonia 3. eu zèn 4. apolaustikos bios 5. Politikos bios 6. thèōrètikos bios
7. aretè 8. tukhè 9. aretè dianoètike 10. aretè ethikè 11. ex èthos

چیزهایی که بالطبع وجود دارند، نمی‌تواند از راه عادت دگرگون شود، مثلاً سنگ طبعاً به سوی پایین حرکت می‌کند و نمی‌توان آن را عادت داد که به سوی بالا حرکت کند، هر چند هزار بار آن را به بالا بیندازند و بخواهند آن را به این حرکت عادت دهند. آتش را نیز نمی‌توان عادت داد که به سوی پایین حرکت کند؛ بر روی هم هیچ یک از چیزهایی را که طبعاً به یک حالتند، نمی‌توان عادت داد که به حال دیگری شوند. بنابراین فضیلتها، در ما نه بالطبع و نه بر خلاف طبیعت پدید می‌آیند، بلکه ما در سرشتمان آمادگی داریم که آنها را بپذیریم و سپس آنها به وسیلهٔ عادت کامل شوند (همان، کتاب II، فصل 1، گ 1103a، سطرهای 25-15).

آنگاه ارسطو در پی گیری مسألهٔ فضیلت، به این نکته اشاره می‌کند که آنچه در روح ما روی می‌دهد، ۳ چیز است: عوارض یا انفعالات، نیروها (قویٰ) و خصلتهای پایدار. کدام یک از اینها فضیلت است؟ منظور از عوارض یا انفعالات، چیزهایی مانند شهوت، خشم، ترس، جرأت، رشک، شادی، محبت، نفرت، شوق، حسد، ترحم و کلاً همهٔ چیزهایی است که لذت یا دردی در پی دارد. نیروها چیزهایی هستند که ما به وسیلهٔ آنها می‌توانیم خشم گیریم، یا اندوهگین شویم، یا ترحم کنیم. اما خصلتهای پایدار یا حالات[1] چیزهایی هستند که ما به سبب آنها در برابر عواطف یا انفعالات واکنش خوب یا بد داریم. ارسطو پس از بررسی هر یک از رویدادهای روح، این نتیجه را می‌گیرد که هیچ یک از فضائل یا رذائل، در شمار انفعالات، عوارض یا نیروها نیست و باید آنها را از خصلتهای پایدار به شمار آورد (همان کتاب، فصل 5، گ 1105 b، سطر 20ـ گ 1106a، سطر 10).

ارسطو سپس به مسألهٔ افراط و تفریط یا فزونی و کمبود در کارها می‌پردازد و نظریهٔ مهم و تاریخی خود را دربارهٔ معیار فضائل به میان می‌آورد. همانگونه که در هر چیزی فزونی و کمبود یافت می‌شود و «میانه»ای (متوسطی) هم وجود دارد، در اعمال انسانی نیز چنین است. فضیلت نیز با عواطف و اعمال سروکار دارد. افراط یا فزونگرایی[2] و تفریط یا کمبود[3] در عواطف و اعمال هر دو خطاست، در حالی که حد میانی یا متوسط[4] ستودنی است و موجب موفقیت است و هر دو اینها از ویژگیهای فضیلتند. پس فضیلت گونه‌ای «میانه[5]» است که هدف آن حد متوسط است. در اینجاست که ارسطو، تعریف جامع خود را از فضیلت به میان می‌آورد: فضیلت خصلت پایدار گزیده شده‌ای در میانهٔ موجود در ماست؛ میانه‌ای به حسب مفهوم و آنگونه محدود که انسان خردمند آن را تعیین می‌کند؛ میانه‌ای از دو رذیلت افراط و تفریط، زیرا برخی از رذائل، در مورد عواطف و اعمال در آنچه باید، دچار کمبود یا فزونی می‌شوند، اما فضیلت حد میانی را کشف و انتخاب می‌کند. بنابراین، فضیلت، طبق جوهر (اوسیای) آن و تعریفی که ماهیت را بیان می‌کند، از لحاظ آنچه بهترین و برترین است، «حد میانه» است (همان کتاب، فصل 6، گ 1107a، سطرهای 9-1).

ارسطو روح را مرکب از دو بخش غیرعقلانی و عقلانی می‌داند. پاره‌ای از بخش غیرعقلانی، شهوانی یا خواهشی و پاره‌ای دیگر، غضبی است و هر یک از آن دو بخش، در خود دارای فضایلی است. از سوی دیگر، کردار انسانها خواسته یا ناخواسته (اختیاری یا اجباری) است. اعمال اجباری آنهایی هستند که همچون ترس و مانند آن، انگیزه‌هایی بیرونی و مقاومت ناپذیر دارند. برخی از اعمال انسان نیز زاییدهٔ نادانیند. اما اعمالی که انسانها به سبب آنها ستایش یا نکوهش می‌شوند، همان کردارهای اختیاریند. در اینجاست که ارسطو به مسألهٔ «گزینش سنجیده»، یا «انتخاب ترجیحی» یا ــ به سادگی ــ «اختیار[6]» می‌پردازد. گزینش مهم‌ترین ویژگی فضیلت است و بیش از همه حاکم بر اخلاقیات انسان در اعمال اوست. گزینش آشکارا یک عمل ارادی است، اما اراده نیست. اعمال ارادی، بیشتر از اعمال گزینشی هستند، زیرا کودکان و جانوران در اعمال ارادی شریکند، اما گزینش ندارند. اعمال ناگهانی را نیز، می‌توان گفت که ارادیند، اما گزینشی نیستند. نظر کسانی که می‌گویند: گزینش شهوت، رغبت، خواهش، یا گونه‌ای اعتقاد است، درست نیست. ارسطو پس از استدلال در ردّ آن پیشنهادها، می‌گوید، چنین می‌نماید: که گزینش یا اختیار، یک عمل ارادی است، اما همهٔ آنچه ارادی است، انتخاب شده نیست، زیرا انتخاب مربوط به چیزی است که «از پیش ترجیح داده شده است»، چون انتخاب از راه عقل و اندیشه است (همان، کتاب III، فصل 2، گ 1112a، سطرهای 17-14). ارسطو در جایی دیگر می‌گوید: گزینش عقلِ خواهشی یا شهوانی[7]، یا شهوت و خواهشی فکری و عقلانی[8] است و مبدأ آن انسان است (همان، کتاب VI، فصل 2، گ 1139b، سطر 4).

ارسطو سپس به پژوهش گسترده‌ای دربارهٔ خصال گوناگون انسان می‌پردازد و فضیلتها و اضداد آنها را بر می‌شمارد. وی برترین سعادت انسانی را در فعالیت عقلی یا اندیشه‌ای او می‌داند و می‌گوید: مرد فرزانه (فیلسوف) محبوب‌ترین کس نزد خداست و کسی که چنین است، حقاً سعادتمندترین است (همان، کتاب X، فصل 8، گ 1179a، سطر 30). ارسطو با پژوهش دربارهٔ خصال اخلاقی از لحاظ افراط و تفریط و حد میانی، آنها را بدین گونه تقسیم کرده است:

افراط	تفریط	میانه
گستاخی، تهور	ترسویی	شجاعت، مردانگی
زیاده روی	بی‌احساسی	خویشتن‌داری، عفت
اسراف، ولخرجی	بخل	سخاوت، بخشندگی
ابتذال	پستی	بزرگ منشی
تکبر	کوچک روحی	بزرگ روحی
جاه‌طلبی	بی‌آرمانی	افتخار دوستی
زود خشمی، تندخویی	بی‌غیرتی	خوش‌خویی، نرم‌خویی
چاپلوسی	نفرت یا دشمنانگی	دوستی و مهربانی

1. hèxeis 2. huperbolè 3. elleipsis 4. to meson 5. mesotès 6. proairèsis 7. oréktikos nous
8. oréxis dianoètikè

خودستایی، لافزنی	ریاکاری	صداقت، صمیمیت
دلقکی، لودگی	کج‌خلقی، خشونت	شوخ طبعی
کمرویی	بی‌شرمی	فروتنی
حسادت، بدخواهی	خباثت، شادی به رنج دیگران	رنجش بجا

فلسفهٔ سیاست: چنانکه پیش از این اشاره شد، فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ سیاست ارسطو، پیوندی استوار دارند. آنچه اکنون با عنوان *پولیتیکا* یا *پولیتیکن*[1]، در دست است، مانند دیگر نوشته‌های ارسطو، اثری یکپارچه نیست، بلکه مشتمل بر نوشته‌های جداگانه‌ای است که در زمانی بعد، احتمالاً به وسیلهٔ خود ارسطو یا شاگردانش، گردآوری شده بود. این کتاب در دورهٔ دوم اقامت ارسطو در آتن (۳۳۴-۳۲۳ ق م) پدید آمده، و از آخرین نوشته‌های اوست. این نوشته ۸ کتاب یا مقاله را در بر می‌گیرد که محتوای آنها چنین است: کتاب یکم: پیش گفتاری کوتاه؛ سازمان خانواده یا «تدبیر منزل[2]» به عنوان عنصر اصلی جامعه و دولت، به ویژه خصلت اقتصادی آن. کتاب دوم: بهترین شکل دولت یا سازمان سیاسی[3]؛ ارسطو در اینجا، به پژوهش انتقادی از شناخته شده‌ترین شکلهای دولت و سازمانهای سیاسی می‌پردازد، چه آنهایی که از پیش (در یونان) وجود داشته‌اند، چه آنهایی که تنها به نحو مفروض از سوی دیگران پیشنهاد شده‌اند. کتاب سوم: نظریات کلی دربارهٔ دولت؛ در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا «انسان نیک» با «شهروند نیک» یکی است؟ و نیز آیا فضیلتهای ویژهٔ سیاسی وجود دارند؟ دربارهٔ سازمانهای سیاسی و شکلهای منحرف آنها (۳ شکل خوب و ۳ شکل بد قانونهای اساسی)؛ تقسیم قدرت در جامعه؛ معنی و اهمیت آموزش و پرورش؛ شکلهای حکومت پادشاهی؛ قانون همچون نمایانگر عقل گروهی. کتاب چهارم: دیگر شکلهای سازمانهای سیاسی و دولتی، غیر از حکومت پادشاهی؛ قانونهای اساسی دموکراسی و الیگارشی؛ طبقات اجتماعی، توانگران و تهیدستان، اهمیت طبقهٔ میانی (متوسط)؛ تقسیم مقامات و مأموران دولتی، دادرسان، دادیاران و داوران. کتاب پنجم: علتها و انگیزه‌های انقلابها و شورشهای اجتماعی؛ انحطاط و زوال سازمانهای سیاسی و دولتی و علت اصلی آن، قدرت طلبی. کتاب ششم: چگونگی تضمین ثبات قانون اساسی و دولت؛ دربارهٔ ادارات و مقامات. کتابهای هفتم و هشتم: دربارهٔ بهترین سازمان سیاسی و دولت؛ بررسی دربارهٔ سعادت و شادکامی فردی و اجتماعی؛ نیکی یا خیری که فرد و دولت باید جویای آن باشند؛ دولت آرزویی (آرمانی)؛ برنامهٔ آموزش و پرورش برای دولت آرمانی (کتاب هشتم ناتمام).

افزون بر کتاب *سیاست*، ارسطو با همکاری شاگردانش، مجموعه‌ای از ۱۸۵ قانون اساسی را نیز گردآوری کرده بود که ــ چنانکه در فهرست آثار موجود وی دیدیم ــ در پایان سدهٔ ۱۹م کشف و منتشر شده است.

در اینجا هسته‌های اصلی فلسفهٔ سیاسی ارسطو به اختصار مطرح می‌شود. در آغاز به این نکته اشاره کردیم که فلسفهٔ اخلاق و سیاست ارسطو به گونه‌ای درهم آمیخته‌اند. وی در پایان «اخلاق نیکوماخس» می‌گوید: از آنجا که پیشینیان موضوع قانون‌گذاری را پژوهش ناکرده رها کرده‌اند، بهتر این است که خود ما کلاً در پیرامون سازمان سیاسی پژوهش کنیم تا به اندازهٔ توانایی «فلسفهٔ امور انسانی» را کامل سازیم (کتاب X، فصل 11، گ 1187b، سطرهای 15-12).

ارسطو در سرزمین و دورانی می‌زیست که فیلسوفان و حتیٰ اندیشه‌پردازان جامعه، خود را نه تنها با زندگی اجتماعی پیرامونشان، بیگانه نمی‌شمردند، بلکه فعالانه در آن شرکت داشتند و حتیٰ نمی‌توانستند جدا ماندگی فرد را از کلیت جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کردند، تصور کنند. چنانکه در سرگذشت ارسطو دیدیم، خود وی نمونهٔ بارز چنان اندیشمندی بوده است. از سوی دیگر، وی چونان بزرگ‌ترین اندیشمند جهان باستان، از چگونگی زندگی اخلاقی افراد انسان و از همبستگی فضایل اخلاقی فردی با فضایل اخلاقی اجتماعی، غافل نبوده است. وی حتیٰ اخلاق سیاسی و اجتماعی را بر اخلاق فردی برتری می‌دهد. چنانکه خود می‌گوید: هر چند «خیر» برای فرد انسان و برای دولت یکی است، اما چنین می‌نماید که به دست آوردن و نگهداشت آن برای دولت امری بزرگ‌تر و کامل‌تر است (همان، کتاب I، فصل 1، گ 1094b، سطر 8).

نخستین نکته‌ای که ارسطو، در بررسی زندگی اجتماعی بر آن تکیه می‌کند، این است که انسان طبعاً جانوری شهرنشین (یا اجتماعی و سیاسی) است (*سیاست*، کتاب I، فصل 2، گ 1253a، سطر 2، قس: کتاب III، فصل 6، گ 1278b، سطر 19). از دیدگاه ارسطو، پرورش و نگهداشت فضیلت فردی نیز تنها در جامعه امکان پذیر است. به علت همین خصلت اجتماعی انسان است که از میان جانوران تنها آدمی دارای نطق (سخن) است (همان کتاب، فصل 1، گ 1253a، سطر 11). اما جامعه از دیدگاه ارسطوی یونانی، همان «دولتشهر[4]» یونانی است. ویژگی آدمی در مقایسه با دیگر جانوران در این است که تنها او نیک و بد و عدالت و بی‌عدالتی را ادراک می‌کند و اشتراک در این امور است که خانوار یا دولتشهر را می‌سازد. بنابراین دولتشهر (جامعه) طبعاً بر هر یک از افراد انسان مقدم است، زیرا کل ناگزیر مقدم بر جزء است؛ چه، اگر کل تن از میان برود، پا و دست جز به همنامی وجود نخواهند داشت (همان گ، سطرهای 22-16).

بدین سان، شرط پیشین تحقق فضیلت اخلاقی جامعه است. از سوی دیگر، هستهٔ اصلی جامعه، خانواده است که سپس به شکل گروهها در می‌آید و سرانجام در دولتشهر یا دولت، شکل می‌گیرد. نخستین شکل زندگی مشترک[5] از چندین خانوار پدید آمد و سپس شکل روستا به خود گرفت. واپسین اجتماع چند روستا شهر، یا بهتر بگوییم، دولتشهر را تشکیل داد. این مرحله‌ای از کمال و استقلال است.

---

1. *Politika, Politikōn*. 2. oikonomia 3. politéia 4. polis 5. koinōnia

دولتشهر از آن رو پدید آمد که «خوش‌زیستی» انسانها را فراهم کند، زیرا همانگونه که در طبیعت دیده می‌شود، در مورد انسانها نیز، پیشرفت به سوی کمال، هدف نهایی است. از سوی دیگر همانگونه که در جهان جانوران، سلسله مراتبی از پایین‌تر تا بالاتر هست که مرتبهٔ پایانی آن انسان است، هدفهای زندگی انسانها نیز چنین است. هر نوعی از جانوران، هدفی را که طبیعت برای آن معین کرده است، دنبال می‌کند. انسان نیز چنین است. اگر انسان خدا می‌بود، می‌توانست تنها زندگی کند، اما چنانکه دیدیم، انسان جانوری اجتماعی است. از سوی دیگر، هر چند انسان، هنگامی که به کمال برسد، بهترین جانوران است، اما اگر از قانون و عدالت جدا بماند، بدترین جانوران خواهد بود. به دیگر سخن، بدون فضیلت، انسان شریرترین و وحشی‌ترین جانوران از لحاظ شهوت‌پرستی و شکمبارگی است. از سوی دیگر، عدالت امری سیاسی (اجتماعی) است زیرا «عدل[1]»، نظم و ترتیب در اشتراک سیاسی است (همان گ، سطرهای 37-31).

آنگاه ارسطو به تفصیل دربارهٔ خانواده ــ همچون نخستین هسته و عنصر جامعه ــ و در درون آن، دربارهٔ پیوند میان زن و مرد، پدران و مادران و فرزندان و سپس سروران و بردگان سخن می‌گوید. چنانکه می‌دانیم، دولتشهرهای یونانی، جوامع برده‌داری بوده‌اند و بردگان یکی از پایه‌های مهم تولید اقتصادی و خدماتی جامعه را تشکیل می‌داده‌اند. نظریات ارسطو دربارهٔ بردگان و برده‌داری، در دوران ما نه تنها شگفت‌انگیز، بلکه همچنین نفرت‌انگیز می‌نماید. اما نباید فراموش کرد که ارسطو نیز مانند هر فیلسوف و اندیشمندی دیگر، در هر دورانی، فرزند دوران خویش و برخاسته از یکی از طبقات اجتماعی و وابسته به یکی از آنها بوده است. هیچ یک از جوامع یونان باستان را، بی بردگان نمی‌توان تصور کرد. برده‌داری بنیاد مادی زندگی اجتماعی یونان باستان بوده است. ارسطو گزارش کوتاهی از نظریهٔ کسانی می‌دهد که معتقد بوده‌اند که سروری گونه‌ای دانش است و نیز دیگرانی که می‌گفته‌اند که سروری یک انسان بر انسان دیگر، برخلاف طبیعت است، زیرا فقط قرارداد (یا قانون) است که یکی را برده و دیگری را آزاد می‌شمارد، و گرنه طبیعتاً فرقی میان آنان نیست، و بنابراین ناعادلانه و برپایهٔ زور است (همان فصل، گ 1253b، سطرهای 23-16).

ارسطو در دفاع از برده‌داری می‌گوید که مالکیت، بخشی از خانه‌داری یا فن تدبیر منزل و اقتصاد است و هیچ کس بدون ضروریات زندگی نمی‌تواند زیست کند و خوش زیست کند و همانگونه که در فنون معین، انسانها برای انجام دادن کارهایشان، ناگزیر باید کارافزارهای ویژهٔ خود داشته باشند، در امور خانه‌داری نیز چنین است. از میان کارافزارها، برخی بی‌جان است و برخی جاندار؛ مثلاً برای سکاندار کشتی، سکان افزاری بی‌جان و دیدبان افزاری جاندار است؛ از این رو، خدمتکار نیز یک افزار است. به همین سان دارایی هم افزاری برای زندگی است و مالکیت مجموعه‌ای از کار افزارهاست. برده نیز یک دارایی جاندار است و خدمتکار نیز کار افزاری است که کار چندین کارافزار دیگر را انجام می‌دهد (همان گ، سطرهای 33-23). پس بردگان نزد ارسطو کارافزارهای لازم زندگیند، زیرا به گفتهٔ او اگر ماکوها خود می‌بافتند، یا مضرابها خود می‌نواختند، استادکاران به دستیاران، و سروران به بردگان، نیاز نمی‌داشتند (همان گ، سطر 37 - گ 1254a، سطر 1).

آنگاه ارسطو برای اثبات وابستگی ضروری برده به سرور می‌گوید: دارایی به همان چیزی گفته می‌شود که به یک جزء یا پاره‌ای از آن، زیرا جزء یا پاره نه تنها پاره‌ای از چیز دیگر است، بلکه همگی از آن چیز دیگر است. بنابراین، سرور تنها سرور برده است و از آن او نیست، اما برده نه تنها بردهٔ سرور است، بلکه همگی و یکپارچه از آن اوست. از اینجا سرشت و خاصیت برده آشکار می‌شود. کسی که در سرشتش نه از آن خود، بلکه از آن انسان دیگری است، طبیعتاً برده است، و انسانی را می‌توان گفت از آن دیگری است که هر چند انسان است، همچنین یک پارهٔ دارایی است و این پارهٔ دارایی، جدا از دارندهٔ آن، یک کار افزار عملی است (همان گ، سطرهای 17-10).

انگیزهٔ این نظریات ارسطو، اصل تقسیم کار جسمی و فکری است؛ برده کارافزاری است که تنها می‌تواند نیروی تن خود را به کار گیرد، زیرا به تعبیر ارسطو کسی که تواناست با نیروی اندیشه پیش بینی کند، طبیعتاً رئیس و سرور است و کسی که تواناست با تن خود کارها را انجام دهد، طبیعتاً مرئوس و برده است (همان فصل، گ 1252a، سطرهای 33-31).

از سوی دیگر، ارسطو میان کسانی که برده زاده شده، و کسانی که در جنگها به اسارت و به بردگی کشیده شده‌اند، فرق می‌نهد. وی نظر کسانی را نقل می‌کند که می‌گویند: اگر یونانیان در جنگ اسیر شدند، نباید برده شوند؛ اما غیر یونانیان برده‌اند. پایهٔ نظر ایشان این است که بعضی طبیعتاً در همه جا برده‌اند و بعضی دیگر در هیچ جا برده نیستند (همان فصل، گ 1255a، سطرهای 31-27).

سپس ارسطو دربارهٔ شهروند[2] مفصلاً بررسی می‌کند و می‌کوشد که تعریفی از شهروند واقعی بدهد. شهروند به طور مطلق کسی است که بتواند در امور قضایی و اداری شرکت کند. این تعریف دربارهٔ شهروند در دموکراسی صادق است (همان، کتاب III، فصل 1، گ 1275 a، سطرهای 23-22، گ 1275 b، سطر 6). بنابر چنین تعریفی از شهروند، ارسطو دستکاران[3] را شایستهٔ شهروندی در بهترین سازمان دولت نمی‌شمارد. ارسطو سپس به بررسی شکلهای گوناگون دولت می‌پردازد: هدف اصلی از دولت یا سازمان سیاسی، خوش زیستی انسانهاست، چه مشترکاً برای همه و چه برای فرد. سازمان سیاسی و حکومت هر دو یکی است. حکومت بالاترین مرتبه از دولت است. در این میان یا یک تن فرمانروایی دارد، یا چند تن، یا اکثریت؛ منظور همهٔ آنها تأمین منافع مشترک است. نخستین شکل دولت، حکومت

1. dikè 2. ho politès 3. banausos

«پادشاهی[1]» است؛ دوم «فرمانروایی چند تن[2]» و سوم «فرمانروایی عامهٔ مردم» یا دموکراسی[3]. هنگامی که عامهٔ مردم با در نظر داشتِ منافع مشترک و همگانی فرمان می‌دهند، آن شکل سازمان سیاسی جمهوری[4] نامیده می‌شود. هر یک از شکلهای حکومت، دارای یک شکل انحرافی است: خودکامگی[5] (استبداد) شکل انحرافی حکومت پادشاهی؛ فرمانروایی چند تن، شکل انحرافی فرمانروایی اشرافی (اریستوکراسی[6])، و دموکراسی، شکل انحرافی حکومت جمهوری است؛ زیرا خودکامگی یعنی فرمانروایی به سود یک تن (پادشاه)، و حکومت چند تن، فرمانروایی به سود توانگران (سرمایه‌داران)، و دموکراسی فرمانروایی به سود تهیدستان است. هیچ یک از این شکلهای حکومت در مسیر منافع همگانی نیست (همان کتاب، فصل 5، گ 1279a، سطر 25- گ 1279b، سطر 10).

آنگاه ارسطو مفصلاً مزایا و معایب هر یک از شکلهای حکومت را بررسی می‌کند و سرانجام این پرسش را به میان می‌آورد که حکومت و دولت برای اکثر دولتشهرها و به طور کلی برای انسان چیست؟ وی در اینجا به آنچه در «اخلاق نیکوماخس» گفته بود، اشاره می‌کند (گ 1101a، سطر 14) که زندگی سعادتمند، زندگی بدون مانع هماهنگ با فضیلت است و فضیلت نیز رعایت حد میانی یا اعتدال است؛ پس زندگی در حد میانی، بهترین شکل زندگی است و برای هر کسی ممکن است که به آن حد میانی دست یابد (*سیاست*، کتاب IV، فصل 9، گ 1295a، سطرهای 38-26). وی سپس می‌افزاید که همهٔ دولتها دارای ۳ بخش یا طبقه از انسانهایند: توانگران، تهیدستان و کسانی که در میانه جای دارند (طبقهٔ متوسط). کسانی که ثروت و دارایی متوسط دارند، بیش از همه آماده‌اند که از عقل پیروی کنند. برای کسی که فوق معمول زیبا، نیرومند، شریف زاده، یا توانگر است، و بر عکس برای کسی که فوق معمول تهیدست، ناتوان، یا زشت‌رو ست، پیروی از احکام عقل دشوار است؛ زیرا گروه نخست، به «استکبار[7]» و شرارت بسیار می‌گرایند، و گروه دوم به آزار رسانی و نابکاری دچار می‌شوند (همان فصل، گ 1295 b، سطرهای 10-1). سرانجام ارسطو نتیجه می‌گیرد که بهترین جامعهٔ مشترک سیاسی آن است که «طبقهٔ متوسط» بر آن فرمانروایی کند و این طبقه در آن بیشتر و نیرومندتر از آن دو طبقهٔ دیگر (یعنی بسیار توانگران و بسیار تهیدستان) باشد (همان گ، سطرهای 36-35).

ارسطو دربارهٔ علتها و انگیزه‌های شورشها و انقلابها در نظامهای سیاسی گوناگون و در درون دولتها، به تفصیل بررسی می‌کند. این علتها و انگیزه‌ها در نظامهای سیاسی گوناگون مختلفند. هر یک از نظامهای سیاسی به انگیزه‌ای پدید می‌آید، اما همه در این باره توافق دارند که هدف باید عدالت و برابری متناسب باشد. فرمانروایی عامه (دموکراسی) از آنجا پدید آمد که تودهٔ مردم می‌پنداشتند کسانی که از جهتی برابرند، مطلقاً برابرند و چون مردم یکسان آزادند، پس مطلقاً نیز برابرند. انگیزهٔ فرمانروایان در الیگارشی این تصور بود که چون ایشان از جهتی ــ مثلاً در دارایی ــ با دیگران نابرابرند، از این رو، بهره و سهم بیشتری باید برای خود طلب کنند ــ یعنی فزونجویی کنند ــ که یکی از شکلهای نابرابری است. در هر یک از نظامهای سیاسی، گونه‌ای عدالت یافت می‌شود، اما نه به طور مطلق؛ و بدین سان، هرگاه که سهم آنان در دولت هماهنگ با تصورشان نباشد، دست به شورش می‌زنند، در حالی که کسانی که به حسب فضیلت برتری دارند، بیش از همه حق دارند که شورش کنند، اما کمتر از همه به آن دست می‌زنند، هر چند فقط ایشانند که به راستی مطلقاً با دیگران نابرابرند. اما به طور کلی، نابرابری در همه جا انگیزهٔ شورش می‌شود. در این میان، نظام دموکراسی، استوارتر یا ایمن‌تر از فرمانروایی چند تن است و کمتر به شورش گرایش دارد، زیرا این نظام که از طبقهٔ متوسط تشکیل می‌شود، به تودهٔ مردم نزدیک‌تر است و بدین سان، در میان دیگر نظامهای سیاسی، استوارتر و ایمن‌تر است. از سوی دیگر، هدف اصلی شورشها، سودجویی و افتخارجویی یا امتیازطلبی است. این دو انگیزه همچنین سبب می‌شوند که انسانها بر ضد یکدیگر بشورند، نه برای آنکه آن دو امتیاز را از آنِ خود کنند، بلکه بدان سبب که می‌بینند بعضی انسانها در مواردی به حق و در موارد دیگری به ناحق سهم بیشتری از آن امتیازها دارند. گرایش به استکبار و سودجویی بیش از همهٔ انگیزه‌ها در شورش مؤثر است (همان، کتاب V، فصلهای 1 و 2، جم).

در اینجا توجه‌انگیزترین نکته‌ای که ارسطو بدان اشاره می‌کند، این است که نظام سیاسی هر چه آمیخته‌تر [از عناصر سیاسی مختلف] باشد، با دوام‌تر است و خطای بزرگ کسانی که در پی استقرار حکومت اشرافی (اریستوکراسی) هستند، این است که نه تنها سهم بیشتری به اغنیا می‌بخشند، بلکه همچنین توده‌های مردم را فریب می‌دهند و ناگزیر زمانهایی فرا می‌رسد که از خیرات دروغین، شرّی حقیقی پدید می‌آید، زیرا آزمندیها و فزونجوییهای توانگران برای نظام جمهوری، از فزونجوییهای توده‌های مردم، ویران کننده‌تر است (همان، کتاب IV، فصل 10، گ 1297a، سطرهای 14-6). بنابراین انگیزه‌های اصلی شورشها و انقلابها از دیدگاه ارسطو نیروی استکبار و سودجویی است، زیرا هنگامی که کارگزاران و رئیسان دچار استکبار و فزونجویی می‌شوند، مردمان بر ضد یکدیگر و بر ضد نظام سیاسی که چنان سلطه‌ای به آنان داده است، شورش می‌کنند. فزونجویی، گاه به اموال خصوصی و گاه به اموال عمومی، چشم می‌دوزد (همان، کتاب V، فصل 2، گ 1302b، سطرهای 12-5).

دربارهٔ بهترین شکل دولت و حکومت، نمی‌توان به طور مطلق گفت که بهترین نظام سیاسی کدام است، زیرا در بسیاری موارد، دست یافتن به بهتر ناممکن است. بنابراین، قانونگذاران و سیاستمردان حقیقی باید هم با بهترین به طور مطلق آشنا باشند، هم با بهترین طبق شرایط موجود؛

1. basileia 2. oligarkhia 3. dèmokratia 4. politeia 5. turannis 6. aristokratia 7. hūbris

و نه تنها دربارهٔ بهترین نظام سیاسی، اندیشه پردازی کنند، بلکه به آنچه شدنی و عملی است، نیز بیندیشند (همان، کتاب IV، فصل 1، گ 1286b، سطر 25 به بعد). از سوی دیگر، هر دولتی، مجتمعی مشترک از انسانهای برابر است و هدف از وجود آن، زندگی به بهترین شکل ممکن است؛ اما چون سعادت برترین خیر است و این نیز گونه‌ای فعالیت و کاربرد فضیلت است، بدین سبب، شکلهای گوناگون دولت و نظامهای سیاسی پدید می‌آیند؛ زیرا انسانهای گوناگون به شیوه‌ها و با وسایل گوناگون در جست و جوی سعادتند و بدین سان برای خودشان شکلهای مختلف زندگی و نظامهای سیاسی می‌گزینند (همان، کتاب VII، فصل 7، گ 1328a، سطرهای 41-36).

ارسطو به بررسی دولت و نظام سیاسی افلاطون، آنگونه که در نوشته‌های جمهوری و «قانونها[1]»ی وی تصویر می‌شود، می‌پردازد و به ویژه از پیشنهادهای افلاطون دربارهٔ اشتراکی کردن کودکان، زنان و مالکیت، شدیداً انتقاد می‌کند و آنها را ناپسند، غیرعملی و زیانبار می‌شمارد و به ویژه، بر جنبه‌های ضد اخلاقی نظام دولت افلاطون تکیه می‌کند. در چنان نظامی، پیش از همه دو فضیلت اخلاقی از میان می‌روند: خویشتن داری (عفت) در برابر زنان و سخاوت در مورد دارایی. از سوی دیگر، اموالی که میان مالکان بسیاری مشترک باشد، از کمترین مراقبت برخوردار می‌شود، زیرا انسانها به آنچه داشتهٔ خصوصی ایشان است، بیشتر، و به آنچه مشترک با دیگران است، کمتر می‌پردازند. همچنین در چنان نظامی، مفهوم دوستی، که بزرگ‌ترین خیر در دولتها و نگهدار آنها در برابر انقلابهاست، از میان می‌رود؛ عشق نیز در چنان جامعهٔ اشتراکی، بی‌رونق می‌شود و پدر نمی‌گوید: «پسر من» و پسر نمی‌گوید: «پدر من» (همان، کتاب II، فصلهای 1، 2، 3، جم).

سرانجام، ارسطو بهترین نظام سیاسی یا به تعبیر خودش نظام سیاسی آرمانی[2] را تصویر می‌کند که در اینجا مشخصات اصلی آن به اختصار یاد می‌شود: ارسطو کتاب هفتم و هشتم نوشتهٔ خود را به این پژوهش اختصاص داده است. جامعهٔ آرمانی ارسطو، یک دولتشهر کوچک یونانی و سازمان سیاسی آن است، جامعه‌ای بی‌جنبش و بی‌گسترش که باید یک بار برای همیشه سازمان یابد. نظام چنین جامعه‌ای باید درست هماهنگ با نظام کلی زندگی جانوران و جهان باشد. خود ارسطو در یکی دیگر از نوشته‌هایش به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید که اندام‌مندی (اُرگانیسم) جانداران را باید همانند نظام سیاسی یک دولتشهر دارای حکومتی به سامان تصور کرد که چون یک بار نظم در آن برقرار شود، دیگر در آن به تک فرمانروایی جداگانه نیازی نیست که بر وظایف گوناگون سرپرستی کند؛ چه، در آن هر یک از افراد، وظیفهٔ معین خود را آنگونه که از پیش تنظیم شده است، اجرا می‌کند و هر کاری طبق نظم جاری صورت می‌گیرد («دربارهٔ حرکت جانوران»، گ 703a، سطرهای 34-30).

جامعه و دولت آرمانی ارسطو، درمقایسه با «مدینهٔ فاضلهٔ» افلاطون، واقع‌بینانه‌تر و تحقق‌پذیرتر است، هر چند، به نوبهٔ خود، بازتاب گرایشهای طبقات ممتاز و نخبگان جوامع یونانی در دورانی است که ارسطو در آن پرورش یافته بود. ارسطو می‌گوید: بهترین زندگی، چه برای افراد و چه مشترکاً در دولتها، زندگی پیوسته با فضیلت، و همچنین سهم داشتن در خیرهای بیرونی برای شرکت در اعمال فضیلت‌آمیز است (*سیاست*، کتاب VII، فصل 1، گ 1323b، سطر 40 ـ گ 1324a، سطر 2). در اینجا می‌توان پرسید که آیا سعادت دولت با سعادت هر یک از افراد انسانها یکی است؟ پاسخ روشن است. همگان برآنند که هر دو یکی است (همان گ، سطرهای 8-5).

بدین سان آشکار است که بهترین نظام سیاسی آن است که همه کس، هر که باشد، بتواند به بهترین نحوی عمل، و با برکت زندگی کند. اما حتیٰ کسانی که با این نظر موافقند که زندگی فضیلت آمیز، مرجح‌ترین شکل زندگی است، این پرسش را به میان می‌آورند که آیا زندگی سیاسی و عملی مرجح است، یا آن زندگی که از همهٔ کارهای بیرونی آزاد است، یعنی یک گونه زندگی نظری و تأمل آمیز که بعضی می‌گویند تنها زندگی فیلسوف است؟ (همان کتاب، فصل 2، گ 1324a، سطرهای 32-23).

از سوی دیگر، کسانی که زندگی فضیلت‌آمیز را مرجح‌ترین شکل زندگی می‌دانند، دربارهٔ چگونگی آن اختلاف دارند؛ چه، برخی کسان از پذیرفتن مقامات سیاسی بنابراین اعتقاد که زندگی یک انسان آزاده، غیر از زندگی سیاسی است، سرباز می‌زنند، در حالی که کسان دیگری، زندگی سیاسی را بهترین می‌دانند و استدلال می‌کنند که کسی که هیچ کاری نمی‌کند، نمی‌تواند کاری را به خوبی انجام دهد و خوب کارکردن، همان سعادت است. هر دو گروه هم درست می‌گویند، هم درست نمی‌گویند. درست است که زندگی آزاده مردان، بهتر از زندگی سروری یا فرماندهی است و استخدام یک برده شأن بزرگی نیست، یا فرمان دادن به کارهای اجباری، پسندیده نیست، اما خطاست اگر تصور شود که همه‌گونه فرماندهی خودکامانه است؛ زیرا فرق بزرگی است میان فرمان راندن بر انسانهای آزاد و بر بردگان، همانگونه که فرق است میان کسی که طبیعتاً آزاد است و کسی که طبیعتاً برده است (همان، کتاب فصل 3، گ 1325a، سطرهای 30-16).

اما ساختار نظام سیاسی یا جامعهٔ آرمانی ارسطو چیست؟ چنانکه اشاره شد، نظم و ترتیب دو مفهوم بنیادی در جهان بینی ارسطوست؛ خیر نیز گونه‌ای نظم است. اکنون شرایط بهترین نظام دولتی چیست؟ بهترین نظام سیاسی، بدون وسایل و تجهیزات شایسته نمی‌تواند پدید آید. از این رو، باید از پیش به بسیاری از شرایط آرمانی اندیشید، هر چند هیچ یک از آنها نباید ناممکن باشد. یکی از شرایط شمار شهروندان، و دیگری منطقهٔ زندگی ایشان است. همانگونه که صنعتگران برای انجام دادن کارهایشان نیازمند به مواد و وسایلند، سیاستمردان و قانونگذاران نیز باید دارای مواد مناسب باشند. نخستین

---

1. *Nomoi*. 2. hè eukhomenè politéia

وسایل لازم سیاسی شمار جمعیت و خصال طبیعی مردم، سپس وسعت و ویژگی منطقهٔ زندگی ایشان است. بیشتر کسان تصور می‌کنند که دولت و جامعهٔ سعادتمند باید دارای سرزمینی بزرگ باشد. هر چند این نظر ممکن است درست باشد، اما ایشان به این نکته نمی‌اندیشند که بزرگی یا کوچکی دولت چگونه است. ایشان بزرگی دولت را در بسیاری جمعیت آن می‌دانند، در حالی که شمار جمعیت به اندازهٔ کارآیی آن مهم نیست. هر دولتی، مانند هر فرد انسان باید کارهایی انجام دهد و بزرگ‌ترین دولت آن است که برای انجام دادن کارهایش، بیشترین آمادگی و شایستگی را دارد. از سوی دیگر، تجربه نشان می‌دهد که بر دولتِ پر جمعیت نمی‌توان به خوبی حکومت کرد. دولتشهرهایی که به خوبیِ حکومت شهرت دارند، دارای جمعیتی محدودند. این نکته از لحاظ نظری نیز آشکار است، زیرا قانون‌گونه‌ای نظم است و قانون خوب ناگزیر همراه نظم خوب است، در حالی که ایجاد نظم در جمعیت بسیار زیاد ممکن نیست و چنین کاری تنها در توانایی نیرویی الٰهی است که کل جهان را به هم پیوند می‌دهد. از سوی دیگر، شمارِ کم جمعیت نیز دولت را آنگونه که باید باشد، نمی‌سازد، زیرا دولت باید از بیشترین خود بسندگی برخوردار باشد تا بتواند ضروریات زندگی را به همه کس برساند. خود بسندگی، یعنی برخورداری از همهٔ وسایل لازم و بی‌نیازی از هر لحاظ. پس، دولت باید از لحاظ جمعیت و وسعت، چنان باشد که مردم بتوانند از زندگی آزاد منشانه و نیز از فراغت معتدلی برخوردار باشند. همچنین دولت باید به دریا و خشکی هر دو دسترسی داشته باشد (همان، کتاب VII، فصلهای 8-1، جم).

ارسطو آنگاه به خصال لازم برای جمعیت در یک دولت می‌پردازد و تأثیر اقلیم و محیط زیست را در تکوین خصال انسانها برمی‌شمارد: ملتهای مناطق سردسیر شهامت و روحیهٔ فراوان دارند، اما فاقد هوش و مهارتند؛ ملتهای آسیایی هوشمند و ماهرند، اما شهامت و روحیه ندارند و از این رو، همواره محکوم و در بردگیند؛ اما یونانیان، از هر دو خصلت برخوردارند، یعنی هم هوشمندند، هم روحیه و شهامت دارند و بدین علت همیشه آزاده‌اند و بهترین شکلهای حکومت را دارند و اگر نظام سیاسی یگانه‌ای داشته باشند، می‌توانند بر همهٔ جهان فرمانروا شوند (همانجاها).

ارسطو سپس به وظایف ششگانهٔ لازم در دولت آرمانی خود می‌پردازد: نخست، تأمین خوراک؛ دوم، ایجاد فنون و صنایع، زیرا زندگی نیازمند به بسی کار افزار است؛ سوم، تهیهٔ سلاح؛ چهارم، ایجاد درآمد مالی کافی برای تأمین نیازهای داخلی و جنگ؛ پنجم، و شاید مقدم بر همه، توجه به امور دینی (الٰهی) که معمولاً شغل روحانیان است؛ ششم، و لازم‌تر از همه، داشتن نیروی داوری کننده (قُضات) برای منافع مشترک و عدالت میان انسانها با یکدیگر. اینها موجب ایجاد مشاغلی است که هر دولتی به آنها نیازمند است. اکنون هر یک از این مشاغل و وظایف باید ویژهٔ یک طبقه باشد. این طبقات عبارتند از کشاورزان، صنعتگران، جنگاوران، ثروتمندان، روحانیان و قضات (همانجاها).

اما از سوی دیگر، از دیدگاه ارسطو، همهٔ افراد جامعه شایستگی شهروندی را ندارند، چون سخن دربارهٔ بهترین نظام سیاسی و اجتماعی است که دولت در آن می‌تواند به برترین سعادت برسد؛ سعادت نیز ــ چنانکه ارسطو بارها گفته است ــ بدون فضیلت ممکن نیست. بدین سان در چنان دولت آرمانی، شهروندان نباید زندگی دستکاران و تاجران را داشته باشند، زیرا چنان زندگیی، پست و مخالف فضیلت است. همچنین کشاورزان نباید شهروند باشند، زیرا برای پرورش فضیلت و نیز برای انجام دادن اعمال سیاسی فراغت، یعنی وقت آزاد لازم است. از سوی دیگر، در هر دولتی طبقه‌ای جنگاور، و طبقه‌ای که دربارهٔ منافع مشترک مشورت، و در امور مربوط به عدالت داوری می‌کند، وجود دارد. مشاغل و وظایف دولتی، باید به این دو طبقه سپرده شود، اما نه به طور یکسان، زیرا طبیعتاً جوانان دارای نیروی جسمی و پیران برخوردار از عقل یا هوشمندی عملیند. پس مصلحت این است که مشاغل و وظایف دولتی، بر آن پایه میان ایشان تقسیم شود. همچنین ثروت باید متعلق به این طبقات باشد، چون ایشان شهروندان واقعیند و شهروندان باید توانگر باشند و دستکاران یا گروه دیگری که پدید آورندهٔ فضیلت نیستند، سهمی در شهروندی ندارند. این امر بر این پایه است که سعادت بدون فضیلت وجود ندارد و دولت را نه بر حسب بخش معینی از شهروندان، بلکه به حسب همهٔ شهروندان آن می‌توان سعادتمند دانست. پس آشکار است که مالکیتها نیز باید از آنِ آن طبقات باشد، همانگونه که کشتگری باید در دست بردگان یا ساکنانی از سرزمینهای دیگر باشد (همانجاها).

ارسطو سپس به مسألهٔ فرهنگ و آموزش و پرورش در جامعهٔ آرمانی خود می‌پردازد. وی پس از اشاره به نقش بخت یا تصادف در تعیین خیرهای بیرونی یک جامعه تأکید می‌کند که امر فضیلت و سعادت در یک دولت، نه کار بخت و تصادف، بلکه امر دانش و انتخاب ترجیحی است. اما چگونه می‌توان از فضیلت برخوردار شد؟ هر چند ممکن است که کل جامعه دارای فضیلت شود، بی‌آنکه افراد چنان باشند، اما فضیلت داشتن افراد مرجح است. ۳ چیز عامل پدید آمدن انسانهای نیک و برجسته می‌شود: سرشت طبیعی، عادت و فهم. بدین سان نزد ارسطو سرشت، عادت و عقل باید با یکدیگر هماهنگ شوند، چون اینها همیشه هماهنگ نیستند؛ اما اگر عقل انسانها را مجاب کند، بسا کارها که برخلاف طبیعت و عادت می‌کنند (همان، کتاب VIII، فصلهای 5-1، جم).

ارسطو سپس برنامه‌ای تفصیلی برای مردان، زنان، کودکان و جوانان پیشنهاد می‌کند. در این میان سودمندترین آموزشها، خواندن، نوشتن، ورزش و موسیقی است. اما آنچه ارسطو «موسیقی» می‌نامد، تنها منحصر به نواختن و سرودن ترانه‌ها نیست. در زبان یونانی، واژه‌ای ویژه برای ادبیات وجود ندارد. بنابراین، «موسیکه[1]» دربر گیرندهٔ شعر و

1. mousikè

هنرهای وابسته به آن نیز هست. از سوی دیگر، موسیقی به معنای خاص آن نیز لازم است، زیرا انسانها نیازمند به استراحت، تفریح و سرگرمی و لذت بردنند. از این روست که همگان موسیقی ــ چه سازی، چه آوازی ــ را انگیزهٔ شیرین‌ترین لذتها می‌شمارند. اما هدف واپسین از موسیقی نه تنها سرگرمی و استراحت است، بلکه موسیقی وظیفه‌ای فراگیرتر دارد و انگیزهٔ آرامش درونی و ارضای روح، و درمان دردهای ناشی از رنجهای زندگی، و عامل «پالایش[1]» روح است (همانجاها).

چنانکه دیدیم، آن شکل زندگی که ارسطو آن را در جامعهٔ آرمانی خود تصویر می‌کند، زندگانی سیاسی است. اکنون می‌توان پرسید که هدف واپسین از زندگانی شهروندان در چنان جامعه‌ای چه باید باشد؟ پاسخ ارسطو این است: فراغت یا آسایش[2]. اما فراغت، در مفهوم ارسطویی آن به معنای عاطل و بی‌کار ماندن نیست، بلکه به معنای برخورداری شهروندان از «وقت آزاد» برای خودشان است. و این مقابل اشتغال یا مشغله[3] است، یعنی تکالیف و وظایفی که کار روزانه بر انسانها تحمیل می‌کند. ارسطو می‌گوید: زندگی انسانها شامل مشغله، فراغت، جنگ و صلح است و از همهٔ اعمال ما برخی شامل ضروریات زندگی و چیزهای سودمند، و برخی شامل چیزهای زیباست. در این باره باید ترجیح به میان آید، مثلاً جنگ برای صلح، اشتغال برای فراغت، ضروریات و چیزهای سودمند برای چیزهای زیبا و والا. بنابراین، قانون‌گذار با در نظر داشتن این نکات باید قانون وضع کند (همان، کتاب VII، فصل 13، گ 1333a، سطرهای 38-31).

از سوی دیگر، چون هدف همهٔ انسانها ــ چه گروهی، چه فردی ــ یکی است، و نیز چون همین هدف، ناگزیر هم دربارهٔ بهترین انسان و هم بهترین سازمان سیاسی، صادق است، پس روشن است که فضیلتهای مربوط به فراغت ضروری است. اما فضیلتهای سودمند برای فراغت نه تنها آنهایی است که در فراغت مفید است، بلکه همان فضیلتهایی است که در هنگام اشتغال نیز سودمند است. چون بسیاری از ضروریات زندگی، پیش از پرداختن به فراغت باید تأمین شده باشد. بنابراین دولت باید خویشتن‌دار، شجاع و بردبار باشد، زیرا چنانکه در مثل گفته می‌شود، «بردگان را فراغتی نیست» و «کسانی که نمی‌توانند دلیرانه با خطر روبه‌رو شوند، بردگان مهاجمان می‌شوند». پس شهامت و بردباری در هنگام اشتغال، فلسفه در هنگام فراغت، و خویشتن‌داری و عدالت در هر دو هنگام، به ویژه بیشتر در هنگام فراغت لازم است (همان، کتاب VIII، فصل 1، گ 1337a، سطرهای 26-11).

ارسطو سرانجام به این نکته اشاره می‌کند که هر چند در روزگار او اکثر کسان برای لذت بردن به موسیقی می‌پرداخته‌اند، اما کسان دیگری در آغاز آن را در کار آموزش و پرورش و فرهنگ گنجانده بوده‌اند؛ زیرا خود طبیعت نیز جویای آن است که ما نه تنها بتوانیم درست در فراغت باشیم، بلکه همچنین بتوانیم به زیبایی به فراغت بپردازیم؛ چه، نخستین اصل همهٔ اعمال ما همانا فراغت است. هر چند اشتغال و فراغت، هر دو لازمند، اما فراغت هدف زندگی است و بهتر از اشتغال است (همان کتاب، فصل 2، گ 1337 b، سطرهای 34-25). در پایان گفتنی است که واژهٔ «فراغت» و مشتقات آن در مجموعهٔ آثار ارسطو ۸۹ بار آمده که از آن میان ۴۶ بار در کتابهای هفتم و هشتم *سیاست* به کار رفته است.

متافیزیک (مابعد الطبیعه): متافیزیک تاج فلسفهٔ ارسطوست، اما از سوی دیگر، دشوارترین بخش فلسفهٔ او نیز هست. پژوهش دربارهٔ *متافیزیک* ارسطو از دو هزار سال پیش آغاز شده است و تاکنون ادامه دارد و شاید هرگز پایان نیابد، زیرا اختلاف برداشتها و تفسیرها دربارهٔ این مجموعه از نوشته‌های ارسطو نه چندان است که بتوان میان آنها گونه‌ای توافق و آشتی برقرار کرد. اما باید گفت که ارسطو خود ــ دست کم تا آنجا که این نوشته‌ها در شکل کنونیشان نشان می‌دهد ــ مسبب اینگونه برداشتهای متضاد و ظاهراً آشتی ناپذیر بوده است. پیش از هر چیز باید یادآوری شود که عنوان *متافیزیک* از خود ارسطو نیست. ارسطو در آثار دیگرش، به مطالبی که موضوعهای عمدهٔ این نوشته‌ها را تشکیل می‌دهد، عنوان «فلسفهٔ نخستین[4]» داده است.

دربارهٔ عنوان کنونی این نوشته‌ها (*متافیزیک*) نیز در میان مفسران و ارسطو شناسان اختلاف نظر هست: بعضی بر آنند که اودمس ردسی، یکی از برجسته‌ترین شاگردان ارسطو برای نخستین بار این عنوان را به این مجموعه داده بوده است. به عقیدهٔ دیگران، آندرنیکس ردسی، نخستین گردآورنده و ویراستار آثار ارسطو به مجموعه‌ای از نوشته‌های وی که پس از نوشته‌هایش دربارهٔ طبیعت و طبیعیات قرار گرفته است، عنوان *متاتافوسیکا*[5] داده بوده است، یعنی آنچه پس از موضوعات و مباحث مربوط به طبیعیات آمده است. اما آنچه از لحاظ تاریخی مسلم است، این است که تاریخ‌نگار برجسته نیکولائوس دمشقی (ح ۶۴-پس از ۴ قم)، برای نخستین بار ضمن نوشته‌ای با عنوان «دربارهٔ فلسفهٔ ارسطو[6]»، آنگونه نوشته‌های وی را با عنوان *متاتافوسیکا* می‌آورد. نوشتهٔ نیکولائوس به سریانی و عربی نیز ترجمه شده بوده است، چنانکه ابن ندیم از آن با عنوان *اختصار فلسفة ارسطالیس* نام می‌برد (ص ۲۵۴) که ابن زرعه (د ۳۹۸ق/۱۰۰۸م) آن را از سریانی به عربی ترجمه کرده بود (نک: همو، ۲۶۴). ترجمهٔ انگلیسی این نوشته را از سریانی درسارت لولفس، با عنوان «نیکولائوس دمشقی دربارهٔ فلسفهٔ ارسطو[7]» با مقدمه و تفسیر در لیدن (۱۹۶۹م) منتشر کرده است. ابن رشد نیز در تفسیر بزرگ خود بر *مابعد الطبیعهٔ* ارسطو در چند جا از آن نوشتهٔ نیکولائوس، پاره‌هایی نقل می‌کند (دربارهٔ نام‌گذاری *متافیزیک*، نک: راینر، 237-210؛ نیز دربارهٔ نیکولائوس دمشقی، نک: مرو، I/465-487).

ترکیب و ساختار متافیزیک: پیش از هر چیز باید یادآوری شود که مجموعهٔ *متافیزیک* نیز، مانند برخی دیگر از آثار ارسطو، به ویژه از سوی خود وی به شکل کتابی مستقل نوشته، و ویراسته نشده بوده است.

---

1. katharsis 2. skholè 3. askholia 4. *Prōtè Philosophia.* 5. *Meta ta phusika.* 6. *Peri tès Aristotelous philosophias.* 7. Drossart Lulofs, H. J., *Nicolaus Damascenus on the Phiosophy of Aristotle*.

ارسطو شناس بزرگ معاصر یگر در کتاب بنیادی خود «مطالعاتی دربارهٔ تاریخ...» که پیش از این به آن اشاره شد، پژوهشی همه سویه دربارهٔ این نوشته‌ها انجام داده، و به نتایجی رسیده است که تقریباً همهٔ ارسطو شناسان آنها را پذیرفته‌اند. وی می‌نویسد: ارسطو هرگز قصد نداشته، و نمی‌خواسته است که اثری ادبی با عنوان *متافیزیک* پدید آورد. به این عنوان در هیچ یک از نوشته‌های دیگر ارسطو اشاره نشده است. این نیز درست نیست که آندرنیکس مجموعهٔ نوشته‌هایی را که دربارهٔ «فلسفهٔ نخستین» بوده، در جریان ویراستاری آثار ارسطو، پس از نوشته‌های «فیزیکی» وی با عنوان *متاتافوسیکا* قرار داده است، بلکه به احتمال زیاد پیش از وی حداکثر در سدهٔ ۲ق‌م مجموعه‌ای از نوشته‌ها با عنوان *متاتافوسیکا* در ۱۰ کتاب در مکتب «مشاء» و در اسکندریه، وجود داشته است (ص 180). شیوهٔ نگارش بغرنج این نوشته‌ها نیز، نشان دهندهٔ آن است که منظور از آنها ارائه به عموم خوانندگان نبوده است (همو، 137-136). ناپیوستگی ادبی آنها، این فرض را رد می‌کند که منظور از آنها یک اثر یگانهٔ ادبی بوده است، یا ارسطو قصد داشته است آنها را همچون بخشهایی از یک نوشتهٔ مستقل، حتیٰ با عنوان *فلسفهٔ نخستین* یا *تئولوژی* (الٰهیات) گرد آورد. در حالی که از دیدگاه ارسطو این دو عنوان موضوعهای اصلی دانشی را تشکیل می‌دهند که در این نوشته‌ها عرضه شده است (همو، 174-164). همچنین این نوشته‌ها را نمی‌توان همچون رشته‌ای از سخنرانیها تلقی کرد که بتوان آنها را گردآورد و به شکلی واحد منتشر ساخت؛ آنها یادداشتهایی هم نیستند که به منظور سخنرانی، یا به رسم یونانیان برای کمک به حافظه[1] تهیه شده باشند، زیرا ارجاعهای درهم در این نوشته‌ها، تغییر شیوهٔ نگارش به حسب اقتضا و توجه بسیار به دقت در تعبیر و زبان همگی آن فرضها را نفی می‌کند (همو، 138-135).

پژوهشهای یگر نشان می‌دهند که این نوشته‌ها گونه‌ای از کارهای ادبی ویژهٔ دوران باستان است، یعنی آنچه یونانیان آن را «تقریرات[2]» استاد می‌نامیدند که از سوی شاگردان یا شنوندگان، به حافظه سپرده، یا کتباً یادداشت می‌شده است. نمونه‌های آنها در برخی از آثار افلاطون نیز یافت می‌شود. اینگونه یادداشتها پس از خواندن موضوع مباحثه قرار می‌گرفته است. بدین سان آن «تقریرات» کار اصلی فعالیت مدارس به شمار می‌رفته است (همو، 148-138) و همواره مورد تجدید نظر، تغییر و افزودن قرار می‌گرفته است. هنگامی که سرانجام، آن نوشته‌ها از ارسطو برجای ماندند، بعدها از سوی دیگران به شکل دسته بندیهای بزرگ‌تر و جامع به منظور آموزش گردآوری شده بود. بقیهٔ پاره‌ها نیز طی ۳ سده پس از مرگ ارسطو بر آنها افزوده شده است. این افزوده‌ها از نوشته‌هایی از ارسطو که به نظر می‌رسیده است مربوط به موضوعهایی متعلق به مباحث متافیزیکی باشد، برگرفته شده است (همو، 184-174). سرانجام این نوشته‌ها در طی سدهٔ ۱ق‌م ویراستاری، و به شکل کتابی واحد به عامهٔ خوانندگان عرضه شده است، در حالی که در شکل آغازین خود، فقط برای استفادهٔ اعضای مدرسهٔ ارسطو، و پیش‌برد شناخت فلسفی آنان بوده است (همو، 87-*147, 174*- 144).

بنابراین، می‌توان گفت که آنچه امروز با عنوان *متافیزیک* ارسطو در دست داریم، نباید همچون یک کتاب متن، یا یک رشته سخنرانی، یا مجموعه‌ای از یادداشتها برای سخنرانی تلقی شود، بلکه باید آنها را همچون نحوه‌های پرداختن به یک موضوع معین در نظر گرفت که در محیط فلسفی آتن در سدهٔ ۴ق‌م پدید آمده بوده است. بدین سان، بهترین روش برای شناخت *متافیزیک* ارسطو در نظر گرفتن همزمان شکل و محتوای آن است. باید کوشید که ارسطو را به وسیلهٔ خود ارسطو ــ از راه مقایسهٔ متنها در مجموعهٔ آثار او ــ شناخت. توجه به شکل بیان و تعبیر ارسطو به ویژه مهم است تا نوشته‌های متافیزیکی وی را در زمینه و قالبهای مفاهیم و گرایشهای جدید و امروزی فلسفی نگنجانیم؛ به ویژه باید توجه داشت که ارسطو سازندهٔ یک «نظام یا سیستم فلسفی» نبوده است. او پیش از هر چیز، فیلسوفی «مسأله اندیش» است. وی همچنین «نظریه پرداز» (تئوریسین) به معنای کنونی این واژه نیست. آنچه ارسطو «نظریه[3]» می‌نامد، نظر ناب یا تأمل نیست، بلکه تحقق بخشیدن به شناخت است. لذتی که از نگرش یا «بینش[4]» و آموزش دست می‌دهد، بینش و آموزش را گسترش می‌دهد («اخلاق نیکوماخس»، کتاب VII، فصل 12، گ 1153 a، سطرهای 23-22). چنانکه دیدیم، ارسطو زندگی آمیخته با بینش و مشاهدهٔ عقلی را ــ که گونه‌ای فعالیت است ــ بهترین شکل زندگی می‌شمارد.

اکنون به محتوای ۱۴ کتابی که *متافیزیک* ارسطو را تشکیل می‌دهند، نگاهی گذرا می‌اندازیم:

کتاب یکم (آلفای بزرگ): در اینجا سخن در آن است که فلسفه یا حکمت، دانش و شناختِ مبادی و علتهای نخستین است. کانون بحث مبادی یا اصلها، علتها و آغازها و به ویژه علتهای چهارگانهٔ موجودات است. سپس گزارشهایی دربارهٔ عقاید فیلسوفان پیشین و انتقاد از آنان است.

کتاب دوم (آلفای کوچک): رساله‌ای است از لحاظ زبان و محتوا کاملاً ارسطویی، اما پاره‌ای بیش نیست. موضوع اصلی آن درآمدی به آموختن مطالب فلسفه است. سخن اصلی این است که در علتها و مبادی موجودات و پیدایش آنها نمی‌توان به تسلسل گرایید و همواره باید در سلسلهٔ علتها به یک نقطهٔ آغاز رسید، یعنی به یک مبدأ یا اصل. این رساله با وجود کوتاهی، شامل اندیشه‌های برجستهٔ ارسطو دربارهٔ دانش و شناخت است.

کتاب سوم (بتا): ارسطو در این نوشته به مسائل بنیادی «فلسفهٔ نخستین» در قالب ۱۴ دشواری یا «پیراهگی[5]» می‌پردازد. اندیشهٔ مرکزی آن، به تعبیر ارسطو این است که تاکنون از چند دیدگاه به مسألهٔ

1. hupomnèmata 2. logoi 3. theōria 4. theōrein 5. aporia

مبادی و علتهای موجودات پرداخته‌ایم، اما باز می‌توان پرسید که آیا در کنار دانشی دربارهٔ جوهرها (اوسیاها)، دانشی هم یافت می‌شود که دربارهٔ اعراضِ جوهر بررسی کند؟ پاسخ به این پرسش «بسیار دشوار» را ارسطو در آغاز کتاب چهارم به بعد می‌دهد.

کتاب چهارم (گاما): موضوع اصلی دربارهٔ طبیعت یا کُنه هر جوهری است. ارسطو در اینجا نظریهٔ بنیادی و ابتکاری خود را دربارهٔ «موجود چونان موجود» (بما هو موجود) مطرح می‌کند. سپس بررسی مهمی است دربارهٔ اصل عدم تناقض و گرفتاریها و دشواریهایی که دامنگیر منکران آن می‌شود.

کتاب پنجم (دلتا): این رساله پیش از هر چیز یک فرهنگ اصطلاحات فلسفی است. موضوع اصلی آن معانی مختلف واژه‌ها و نامها، یعنی واژه‌های همنام (متواطی) است که به وسیلهٔ مفاهیم مختلف تعریف می‌شوند. ارسطو چندین بار در این رساله بازنگری کرده، و گاه پاره‌هایی از نوشته‌های پیشین و گاه پاره‌هایی از نوشته‌های بعدی خود را، در آن گنجانده است.

کتاب ششم (اپسیلن): در این رساله مسائل گوناگونی دربارهٔ «موجود چونان موجود» بررسی می‌شود. ساختار آن نیز با کنار هم نهادنِ متنهای پراکنده به وسیلهٔ یک ویراستار (به احتمال زیاد اندرنیکس ردسی) تنظیم شده است.

کتابهای هفتم، هشتم و نهم (زِتا، اِتا و ثِتا): این ۳ کتاب که با هم یک مجموعهٔ به هم پیوسته را تشکیل می‌دهند، از مهم‌ترین رساله‌های متافیزیک به شمار می‌روند. پژوهش اصلی دربارهٔ اوسیا (جوهر)، و به ویژه جوهر دگرگون ناشدنی و فناناپذیر است که هستی واقعی افراد جوهرهای فناپذیر است. مباحث بنیادی دربارهٔ هستی یا وجود در این ۳ کتاب یافت می‌شوند.

کتاب دهم (یوتا): این رساله شامل آموزشهایی است دربارهٔ مفاهیم موجود و واحد و مفاهیم پیوسته با آنها، مانند همان‌بودی (هو هو)، نه همان بودی، همانندی و ناهمانندی.

کتاب یازدهم (کاپا): از دیر زمان در میان ارسطو شناسان دربارهٔ اصالت این رساله، اختلاف نظر وجود داشته است. بعضی آن را نوشتهٔ خود ارسطو می‌دانند و برخی دیگر بر آنند که مطالب آن به وسیلهٔ یکی از شاگردان یا پیروان ارسطو گردآوری شده است و در آن از یک سو، مطالب رساله‌های دیگر این مجموعه (بتا، گاما و اپسیلن)، و از سوی دیگر، مطالبی از کتابهای ۳ و ۵ فیزیک ارسطو بر هم نهاده، و گونه‌ای متن آموزشی مباحث بنیادی «فلسفهٔ نخستین» ساخته شده است. اما ارسطو شناسانی مانند یگر و راس، فصلهای یکم تا هشتم آن را نوشتهٔ اصیل ارسطو می‌دانند. زمینهٔ آن بحث دربارهٔ مفاهیم بنیادی فلسفهٔ طبیعت و به ویژه قوه و فعل است.

کتاب دوازدهم (لامبدا): این رساله که از جهاتی آن را مهم‌ترین نوشته در مجموعهٔ متافیزیک ارسطو به شمار می‌آورند، به ویژه از این لحاظ مهم است که اندیشه‌ها و نظریات ارسطو را دربارهٔ «خداشناسی و الٰهیات» به معنای اخص و نیز جهان‌شناسی متافیزیکی وی را دربر دارد. موضوع اصلی آن دربارهٔ اوسیا (جوهر) و به ویژه «جوهرهای نامتحرک و جاویدان»، یعنی مبادی حرکت است. این رساله یکی از نخستین نوشته‌های ارسطو، و رساله‌ای مستقل است که وی آن را در زمان حضورش در مدرسهٔ افلاطون نوشته بوده است و می‌توان آن را متن یک درس یا تقریرات مستقل و کامل دربارهٔ فلسفهٔ مبادی یا اصلهای نخستین[1] دانست. این کتاب پیوند آشکاری با کتاب یکم فیزیک ارسطو دارد و احتمالاً از نظر زمان مقدم بر آن، و همچنین مقدم بر کتاب هشتم فیزیک است.

کتاب سیزدهم (مو تا فصل نهم a): در این رساله سخن بر سر این است که در کنار محسوسات، گونه‌ای وجود دیگر یافت می‌شود که دگرناشدنی و جاویدان است. زمینهٔ اصلی آن انتقاد از نظریهٔ ایده‌ها (مُثُل جدا یا مفارق) افلاطون و نیز نظریهٔ او دربارهٔ عدد است.

کتاب چهاردهم (مو، فصل نهم b و کتاب نو): ارسطو در این بخش انتقاد از نظریهٔ مبادی و به ویژه نظریهٔ افلاطونی «واحد» و «بزرگ و کوچک» را همچون علتهای موجودات مطرح می‌کند و سپس به بررسی نظریه‌ای می‌پردازد که «ایده‌ها» را «اعداد» می‌داند، و از آن سخت انتقاد می‌کند.

از لحاظ زمان بندی رساله‌های متافیزیک، یعنی تعیین تقدم و تأخر آنها، هر چند نمی‌توان به نتیجه‌ای قطعی رسید، اما بنابر شواهدی، چنانکه اشاره شد، رسالهٔ دوازدهم، در این مجموعه بر رساله‌های دیگر زماناً مقدم است. فصل نهم b از کتاب «مو» و کتاب «نو» و نیز فصل یکم تا نهم a از کتاب «مو» و کتابهای «آلفای بزرگ»، «بتا» و «یوتا» پس از آن، و در همان مرحلهٔ اقامت ارسطو در آکادمیای افلاطون پدید آمده‌اند. در مرحله‌ای بعد، ارسطو پس از پایان دادن به نوشته‌های زیست شناسی، رساله‌های «گاما» و مجموعهٔ «زتا، اتا و ثتا» را تقریر کرده بوده است. کتاب «اپسیلن» نیز متعلق به همین مرحله است.

متافیزیک ارسطو چیست؟ چنانکه در آغاز اشاره شد، مجموعهٔ نوشته‌ها یا تقریرات ارسطو که اکنون آنها را با عنوان متافیزیک می‌شناسیم، از دیرباز تاکنون انگیزهٔ سرگشتگیهای بسیار بوده است. برداشتهای گوناگون و غالباً متضاد از آن، بخش چشمگیری از تاریخ اندیشهٔ فلسفی را تشکیل می‌دهد و بیش از دو هزار سال اندیشهٔ فلسفی را به خود مشغول داشته است. جای شگفتی نیست که تقریباً از اندکی پس از مرگ ارسطو تاکنون، تفسیرها و شرحهای بسیاری پدید آمده که همهٔ آنها کوششهایی برای حل مسألهٔ متافیزیک بوده است. بدین سان، بهتر است که در این موضوع نیز کوشش شود که پدیده شناسانه آنچه را متافیزیک خوانده می‌شود، به یاری خود ارسطو بیابیم.

چنانکه گفته شد، ارسطو خود، موضوعهایی را که در مجموعهٔ متافیزیک وی یافت می‌شوند، «فلسفهٔ نخستین» می‌نامید. وی در برخی

---

1. arkhai

از نوشته‌های دیگرش نیز به این نام‌گذاری اشاره می‌کند. در یک جا می‌گوید: تعیین دقیق و کامل مبدأ بر حسب صورت، و اینکه آیا یکی یا بسیاراست، و اینکه چیست یا چیستند، کار فلسفهٔ نخستین است. بنابراین آن را برای آن فرصت نگه داریم (فیزیک، کتاب I، فصل 9، گ 192 b، سطر 2). در جای دیگر آمده است که تعیین چگونگی آنچه جدا [از ماده] است، و اینکه چیست، کار فلسفهٔ نخستین است (همان، کتاب II، فصل 2، گ 194 b، سطر 14). همچنین در جای دیگری، پس از بررسی دربارهٔ حرکت طبیعی اجسام بسیط، و اینکه سرانجام حرکتهای مکانی باید در جایی باز ایستند و نمی‌توانند تا بی‌پایان ادامه یابند، گفته می‌شود که باز همین نکته می‌تواند از راه فلسفهٔ نخستین نشان داده شود («دربارهٔ آسمان»، کتاب I، فصل 8، گ 277 b، سطر 10). نیز در جایی گفته می‌شود که چگونگی نخستین متحرک سرمدی و اینکه محرک نخستین چگونه آن را به حرکت می‌اندازد، در مباحث پیرامون فلسفهٔ نخستین، معین شده است («دربارهٔ حرکت جانوران»، گ 700b، سطرهای 9-7). ارسطو در جای دیگری، پژوهش دربارهٔ موجودات فناناپذیر و جاویدان را موضوع فلسفهٔ پیرامون امور الٰهی[1] می‌نامد («دربارهٔ اجزاء جانوران»، کتاب I، فصل 5، گ 465 a، سطر 4)، و باز در جای دیگری پرداختن به چیزهای جدا از ماده را کار «فیلسوف نخستین[2]» می‌شمارد («دربارهٔ روان»، کتاب I، فصل 1، گ 403 b، سطر 15).

اکنون می‌توان پرسید که منظور ارسطو از «نخستین» چیست؟ پاسخ این پرسش را نزد خود ارسطو می‌یابیم. در جایی که می‌گوید: [واژهٔ] نخستین دربارهٔ حرکت ــ همچنانکه دربارهٔ همهٔ چیزها ــ به چندین معنا گفته می‌شود: پیشین یا مقدم، یعنی چیزی که بی‌وجود آن، چیزهای دیگر وجود نخواهند داشت، اما آن چیز، بی وجود دیگران وجود دارد. سپس پیشینی (تقدم) بر حسب زمان و اوسیا (جوهر) است (فیزیک، کتاب VIII، فصل 8، گ 260 b، سطرهای 18-16). تا اینجا روشن می‌شود که «فلسفهٔ نخستین» نزد ارسطو، دانشی است که با نخستین اصلها یا مبادی و موجودات جدا از ماده، نامتحرک و جاویدان، یا به دیگر سخن با «امور الٰهی» سر و کار دارد. این همان نتیجه‌ای است که صد و اندی سال پیش، بونیتس، در «فهرست ارسطویی[3]»، به آن رسیده بود: فلسفهٔ نخستین، یعنی فلسفه‌ای دربارهٔ نخستینها، امور الٰهی، موجودات نامتحرک و موجودات مفارق یا جدا از ماده (گ 653 a، سطر 23).

ارسطو فلسفه‌های نظری را به ۳ گونه تقسیم می‌کند: طبیعی، ریاضی و الٰهی. دانش طبیعی، دانشی نظری است، زیرا با چیزهایی سر و کار دارد که از یک سو، مبدأ حرکت و سکون را در خود دارند و از سوی دیگر، جدا از ماده نیستند. ریاضیات نیز دانشی نظری است که برخی شاخه‌های آن با چیزهای نامتحرک، اما آمیخته با ماده سر و کار دارند. موضوع هر دو دانش اوسیاها یا جوهرهای مادی است. اما در کنار جوهرهای مادی، جوهری هم جاویدان یا سرمدی، نامتحرک، یعنی دگرگون ناشدنی و جدا از ماده یافت می‌شود که شناخت آن نیز کار دانشی نظری است. اما این دانش نه فیزیک است، نه ریاضیات، بلکه دانشی است که بر هر دو آنها مقدم است. ارسطو آن را دانش نخستین، شناخت نخستین، یا علم اول[4] می‌نامد. ارجمندترین دانش باید دربارهٔ ارجمندترین جنس (از موجودات) باشد. پس دانشهای نظری باید بر دانشهای دیگر، و دانش الٰهیات باید بر دیگر دانشهای نظری برتری داده شود. آیا فلسفهٔ نخستین کلی است، یا اینکه دربارهٔ یک جنس معین یا یک گونه طبیعت معین است؟ اگر اوسیای دیگری در کنار اوسیاهایی که طبیعتاً به هم گرد آمده‌اند، یافت نمی‌شد، در آن صورت، دانش طبیعی می‌توانست دانش نخستین باشد. اما از آنجا که یک جوهر نامتحرک وجود دارد، پس آن جوهر مقدم است، و دانش آن فلسفهٔ نخستین است که فلسفهٔ کلی است، زیرا نخستین است (*متافیزیک*، کتاب VI، فصل 1، گ 1026a، ترجمه، ۱۹۳).

از سوی دیگر، ارسطو حکمت را ارجمندترین دانش می‌داند، زیرا الٰهی‌ترین دانش، ارجمندترین است. دانشی که برای داشتن آن، خدا شایسته‌ترین است، دانش الٰهی یا دانشی است که به امور الٰهی می‌پردازد (همان، کتاب I، فصل 2، گ 983 a، سطر 5، ترجمه، ۹). پس فلسفهٔ نخستین، عنوان خود را مدیون برتری و ارجمندتر بودن موضوع آن است. البته برتری این دانش، به هیچ روی از اهمیت دانشهای دیگر، به ویژه دانش طبیعت نمی‌کاهد. در واقع همهٔ دانشهای دیگر از این دانش ضروری‌ترند، اما بهتر از این نیستند (همان گ، سطر 10، ترجمه، همانجا). از اینجاست که ارسطو، فلسفهٔ طبیعی[5] را «فلسفهٔ دومین[6]» می‌نامد (همان، کتاب VII، فصل 11، گ 1037 a، سطر 15، ترجمه، ۲۴۲). از سوی دیگر، اگر جوهری (اوسیایی) مفارق یا جدا از ماده و نامتحرک در جهان اعیان[7] وجود داشته باشد، پس وجود الٰهی نیز باید در این جهان، در جایی یافت شود و اوست که باید نخستین و قاهرترین مبدأ باشد (همان، کتاب XI، فصل 7، گ 1064 b، سطرهای 38-31، ترجمه، ۳۶۴). ارسطو در کتاب دوازدهم، فصلهای ششم و هفتم، می‌کوشد که وجود او را اثبات کند.

بنیادی‌ترین مسألهٔ *متافیزیک* ارسطو، مسألهٔ هستی (وجود) است. این مسأله به طور سنتی و تاریخی و نیز هم اکنون انگیزهٔ مجادلات حاد و اختلاف نظرهای بسیار در میان پژوهشگران شده است. آیا ارسطو بنیان‌گذار یک «هستی شناسی[8]» ویژهٔ خود است؟ آیا در این نوشته‌های او متافیزیکی «عام» و متافیزیکی «خاص» یافت می‌شود؟ به هر روی، یک نکته مسلم است و آن این است که مسألهٔ هستی یا وجود و هست یا موجود در همهٔ مراحل گسترش فلسفیش، برای ارسطو ــ هر چند نه به یک نحو ــ مطرح بوده است. این مسأله در *متافیزیک* به شکلی

1. ta theia philosohia 2. ho protōs philosophos 3. *Index*... 4. hè prōtè épistèmè 5. phusikè philosophīa
6. deutera philosophia 7. èn tois ousin 8. ontologie

گسترده و مشخص بیان می‌شود. مشخص‌ترین شکل آن در جایی است که گفته می‌شود: در واقع آنچه از دیرباز و اکنون و همیشه جست و جو شده، این است که موجود چیست[1]؟ و این بدان معناست که اوسیا (جوهر) چیست[2]؟ (همان، کتاب VII، فصل 1، گ 1028 b، سطرهای 4-1، ترجمه، ۳۰۸).

ارسطو دانش ویژه‌ای را به این کاوش اختصاص می‌دهد و می‌گوید: دانشی هست که به موجود چونان موجود[3] (بما هو موجود) و متعلقات یا لواحق آن به خودی خود[4] نگرش دارد، اما هیچ یک از آن [دانشهایی] نیست که پاره دانش نامیده می‌شوند، زیرا هیچ یک از دانشهای دیگر موجود چونان موجود را در کلیت آن بررسی نمی‌کنند، بلکه پاره‌ای از موجود را جدا کرده، به بررسی اعراض آن می‌پردازند (همان، کتاب IV، فصل 1، گ 1003، سطرهای 25-20، ترجمه، ۸۷ ـ ۸۸). همهٔ آن دانشها «فلان موجود» و «فلان جنس» را مشخص می‌کنند و به آن اشتغال می‌ورزند، اما نه «موجود» به طور مطلق[5] را، یا موجود چونان موجود (بما هو موجود) را (همان، کتاب VI، فصل 1، گ 1025 b، سطرهای 10-7، ترجمه، ۱۹۳). پس دیگر پرسش این نیست که فلان چیز چیست؟ بلکه این است که هستی یا بودن چیست؟ از سوی دیگر، هستی امری بدیهی است. اما دربارهٔ این پرسش نیز که چرا چیزی خودش است، هیچ گونه جست و جویی لازم نیست؛ زیرا این «که هست[6]» یا «که‌ای» و هستی[7] همچون موجود باید بدیهی باشند. پس هستی را باید چیزی موجود و داشته بگیریم (همان، کتاب VII، فصل 17، گ 1041 a، سطر 15- گ 1041 b، سطر 5، ترجمه، ۲۵۸ـ۲۵۹).

از سوی دیگر ارسطو می‌گوید که واژهٔ موجود در معناهای بسیار به کار می‌رود، اما همهٔ آن معانی به اصل یا مبدأی یگانه باز می‌گردند: زیرا برخی چیزها، موجود نامیده می‌شوند، چون اوسیا یا جوهرند و برخی چون عوارض جوهرند و بعضی چون راه به سوی جوهرند، یا چون کیفیاتند، یا سازنده و مولد جوهر یا چیزهایی هستند که در پیوند با جوهرند (همان، کتاب IV، فصل 2، گ 1003 a، سطر 33- گ 1003 b، سطر 39، ترجمه، ۸۹).

آنگاه ارسطو در توضیح معناهای «بودن»، کاربرد آن را به طور کلی ۴ گونه می‌داند: ۱. بودن از یک سوی به معنی عرضی (بالعرض) و از سوی دیگر به معنی ذاتی (بالذات) است. بودن بالعرض مانند اینکه بگوییم عادل موسیقی‌دان است، یا انسان موسیقی‌دان است. ۲. بودن بالذات درست به شمار چیزهایی است که مقولات بر آنها دلالت دارند. ۳. همچنین بودن، یا «هست» دلالت بر آن دارد که چیزی حقیقی یا راست است. ۴. نیز بودن دلالت بر آن دارد که چیزی بالقوه یا بالفعل است (همان، کتاب V، فصل 7، گ 1017a، سطر 8 ـ گ 1017 b، سطر 5-1، ترجمه، ۱۴۵ـ۱۴۶).

از سوی دیگر، پیوند میان «موجود» و «واحد» یکی از مسائل محوری فلسفهٔ ارسطوست. وی در یکی از نوشته‌های خود، موجود و واحد را به حسب دلالت لفظی، یکی می‌شمارد، زیرا موجود و واحد بر همهٔ موجودات حمل می‌شوند، بنابراین مفهوم آنها نیز چنین است (توپیکا، کتاب IV، فصل 1، گ 121 a، سطر 17) و نیز موجود و واحد صفاتِ همراه همه چیزند (همان کتاب، فصل 6، گ 127a، سطر 27). در متافیزیک نیز گفته می‌شود که موجود و واحد، یک چیز و یک طبیعتند، به این معنا که مانند مبدأ و علت همراه یکدیگرند (کتاب IV، فصل 1، گ 1003 b، سطر 25، ترجمه، ۹۰).

بخش چهارم ـ خداشناسی (الٰهیات) ارسطو:

خدا در فلسفهٔ ارسطو، جایگاه و اهمیت ویژه‌ای دارد. مسائل مربوط به الٰهیات، از همان دوران جوانی وی و زمانی که هنوز وابسته به آکادمیای افلاطون بوده، اندیشهٔ او را به خود مشغول می‌داشته است. وی در نخستین نوشته‌های همگانی (بیرونی) خودش، در اثبات وجود «مبدأ نخستین» و هستی خدا می‌کوشیده است. بهترین نمونه‌های اینگونه نوشته‌ها در پاره‌های بازمانده از دیالوگ وی با عنوان «دربارهٔ فلسفه[8]» دیده می‌شود. وی در یکی از پاره‌های آن، پس از توضیحی دربارهٔ واژهٔ «سفیا[9]» که از ریشه‌ای به معنای نور یا روشنایی گرفته شده است، می‌گوید که انسانها در طی دورانها در ۴ مرحله به هنرهای بسیار دست یافتند و کمال هر یک را سفیا نامیدند. در مرحلهٔ پنجم، انسانها سفیا را در پیوند با اوسیاهای (جوهرهای) الٰهی و دگرگون ناشدنی به‌کار بردند و شناخت این چیزها را، برترین فرزانگی نامیدند (نک: راس، پارهٔ 8، همچنین دربارهٔ اثبات وجود خدا، نک: پاره‌های 12a, 12b, 13, 18, 19c, 21).

نگاهی کلی به جهان بینی فلسفی ارسطو نشان می‌دهد که وی فلسفهٔ خود را از جهان فرودین (ناسوت) آغاز می‌کند و به جهان فرازین (لاهوت) پایان می‌دهد. چنانکه در فلسفهٔ طبیعت ارسطو دیدیم، وی حرکت را بنیاد طبیعت و پدیده‌های طبیعی می‌داند و موجودات را از نظر حرکت به ۳ گونه تقسیم می‌کند: آنچه متحرک است، اما محرک نیست؛ آنچه هم محرک است، هم متحرک؛ و آنچه محرک است، اما خود متحرک نیست. از سوی دیگر، وی حرکت را جاویدان، یعنی بی آغاز و بی‌انجام (ازلی و ابدی) می‌داند. هر چیزی که حرکت می‌کند، باید چیز دیگری آن را به حرکت آورده باشد و آن چیز دیگر نیز، به نوبهٔ خود، باید چیز دیگری را همچون جنباننده داشته باشد و به همین سان، باید آن را تا بی پایان دنبال کنیم و محرکها و متحرکها را به بازپس باز گردانیم. اما ممکن نیست که محرکهایی را تا بی پایان به چیزهایی که خودشان از سوی چیز دیگری حرکت دارند، بازپس گردانیم. پس ناگزیر باید به چیزی برسیم که جنبانندهٔ چیزهای دیگر است، اما خودش متحرک نیست. در اینجا باید یادآوری شود که مباحث فیزیک ارسطو، با آنچه وی «تئولوگیا» (خداشناسی، الٰهیات) می‌نامد، دارای پیوندی استوار

1. ti to on? 2. tis hè ousia? 3. to on hèi on 4. kath hauto 5. ontos haplōs 6. to hoti 7. to einai
8. *Péri philosophias.* 9. sophia

است، چنانکه خودش تصریح می‌کند: باید در این باره پژوهش کنیم [یعنی دربارهٔ آغاز حرکت] که چگونه است؛ زیرا این کار نه تنها برای بینش حقیقت دربارهٔ امور طبیعی سودمند است، بلکه همچنین برای رهیافت به بینش دربارهٔ مبدأ (اصل) نخستین مفید است (فیزیک، کتاب VIII، فصل 1، گ 251 a، سطر 7). اشارهٔ ارسطو در اینجا به مباحث «فلسفهٔ نخستین» است، یعنی راه یافتن به مبدأ نخستین حرکتها و آنچه که وی آن را در کتاب دوازدهم متافیزیک دنبال می‌کند. ارسطو در کتاب هشتم فیزیک، پس از پی‌گیری مبحث حرکت به این نتیجه می‌رسد که چون حرکت باید همیشگی و ناگسستنی باشد، پس ناگزیر باید چیزی جاودان موجود باشد که محرک است و خودش متحرک نیست و آن «نخستین محرک نامتحرک[1]» است (همان کتاب، فصل 6، گ 258 b، سطرهای 15-10).

همین نظریه در متافیزیک ارسطو نیز بازتاب می‌یابد. وی در کتاب دوازدهم پس از اشاره به انواع سه‌گانهٔ جوهرها [یعنی جوهرهای محسوسی که جاویدانند، جوهرهای محسوسی که تباهی پذیرند و جوهری که نامتحرک است]، می‌گوید: وجود یک اوسیای (جوهر) جاویدان نامتحرک لازم است. آن جوهر، سرمدی و جدای از محسوسات است، و ممکن نیست که ستبرا داشته باشد، بلکه بی‌جزء و تقسیم ناپذیر است، همچنین انفعال ناپذیر و دگرگون ناشدنی است. از سوی دیگر، حرکت ممکن نیست که پدید آمده باشد، یا تباه شود، زیرا همیشه بوده است، مانند زمان. پس حرکت به همان سان متصل است که زمان؛ چون زمان یا خود حرکت، یا انفعالی از حرکت است. از سوی دیگر، محرک نخستین باید در خودش فعلیت داشته باشد و نیز فعال باشد، زیرا اگر محرکی یا فاعلی وجود داشته باشد، ولی در واقع فعالیت نکند، حرکتی هم وجود نخواهد داشت، چون ممکن است آنکه توانمند است، کاری انجام ندهد. آنچه بالقوه است، نیز نمی‌تواند منشأ حرکت باشد. پس باید مبدأی وجود داشته باشد که جوهرش فعلیت است (متافیزیک، کتاب XII، فصل6، گ 1071 b، سطرهای 21-6، ترجمه، ۳۹۵-۳۹۶). بدین سان محرک نخستین باید فعلیت محض باشد.

اکنون می‌توان پرسید که محرک نخستین چگونه انگیزهٔ حرکت می‌شود؟ و اگر فعلیت است، فعلیت او چیست؟ ارسطو در پاسخ پرسش نخست می‌گوید: نخستین محرک همچون علت غایی انگیزهٔ حرکت می‌شود. او همچون معشوق[2] به حرکت می‌آورد. او هدف یا موضوع شوق و تعقل است، چیز آرزو شده یا موضوع شوق[3] و چیز اندیشیده شده[4] موجب حرکت می‌شوند، اما خودشان متحرک نیستند؛ زیرا موضوع شوق، پدیدار زیباست و نخستین خواسته شده، موجود زیباست. اندیشه نیز مبدأ حرکت است، زیرا عقل به وسیلهٔ معقول به حرکت می‌آید. از آنجا که محرکی هست که خودش متحرک نیست و وجود بالفعل است، موجب حرکت می‌شود، چون وجوباً موجود است و همچون موجود واجب، نیکی و زیبایی (خیر و جمال) است و بدین‌سان مبدأ است. آسمان و طبیعت به چنین مبدأی وابسته‌اند. گذران زندگی او، از آن بهترین گونه‌ای است که ما فقط اندک زمانی از آن برخورداریم. او باید همیشه بدان سان باشد، چون فعلیت او همچنین لذت است، او به خودش می‌اندیشد. اندیشه‌ای که به خودی خود است، معطوف به آن چیزی است که به خودی خود بهترین است. از سوی دیگر، گونه‌ای فعالیت است که پیوسته و همواره فعلیت است و آن فعالیت عقلی یا اندیشه‌ای است. عقل یا اندیشه از راه اتحاد یا اشتراک با اندیشیده (معقول) به خودش می‌اندیشد و خودش نیز در تماس و تعقل آن، معقول می‌شود، چنانکه عقل و معقول یکی و همانند؛ زیرا پذیرای معقول و جوهر عقل است. عقل هنگامی فعالیت می‌کند که دارای معقول است. بنابراین، چنین فعالیتی بیشتر در خور عقل الٰهی است. مشاهدهٔ عقلی نیز لذت بخش‌ترین و بهترین چیز است. اکنون اگر خدا همیشه در آن حال خوشی است که ما گه گاه در آنیم، شگفت‌انگیز است. ولی حال خدا چنین است. زندگی نیز از آن اوست؛ زیرا فعلیت یا فعالیت عقل، زندگی است. او فعلیت است، فعلیت بالذات او، بهترین زندگی و جاویدان است. از اینجاست که ما می‌گوییم خدا زنده، جاویدان و بهترین است، چنانکه زندگی جاودانه و هستی پیوسته و جاودانه از آن خداست (همان کتاب، فصل7، گ 1072 b، سطرهای 30-10، ترجمه، ۳۹۹-۴۰۲).

اکنون اگر بپرسیم که موضوع عقل الٰهی یا اندیشیدن او چیست؟ پاسخ ارسطو این است که او به الٰهی‌ترین چیز می‌اندیشد. عقل الٰهی چون برترین چیز است، به خودش می‌اندیشد و اندیشیدن او، اندیشیدن به اندیشیدن است[5]. او در سراسر دهر، اندیشه به خویشتن خویش است (همان کتاب، فصل 9، گ 1074 b، سطرهای 35-25، ترجمه، ۴۰۸-۴۰۹).

در پایان می‌توان پرسید که واپسین هدف متافیزیک ارسطو چیست؟ شاید در میان همهٔ آنچه ارسطوشناسان در پاسخ این پرسش گفته‌اند، داوری فیلسوف و ارسطوشناس آلمانی شوگلر (۱۸۱۹-۱۸۵۷م) به حقیقت نزدیک‌تر باشد که می‌گوید: تنها اوسیای حقیقی، نخستین و مطلقاً موجود، الوهیت است. خدا اوسیا به اعلیٰ درجه است. او موجود بماهوموجود واقعی است که متافیزیک در جست‌وجوی آن است. مفهوم خدا موضوع، هدف و انگیزهٔ همهٔ متافیزیک ارسطویی است. متافیزیک برای ارسطو الٰهیات است (IV/35).

در اینجا گزیده‌ای از مهم‌ترین پژوهشهای نوین دربارهٔ متافیزیک و خداشناسی ارسطو افزون بر آنچه در مآخذ خواهد آمد، آورده می‌شود:

Arnim, H., « Die Entwicklung der aristotelischen Gotteslehre», *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien*, 1931,CCXII/3-80;Auben,P., *Le Problème*

1. to prōton kinoun akinèton 2. hōs érōmenon 3. to oreton 4. to noèton 5. kai éstin hè noèsis noèseōs noèsis

de l'être chez Aristote, Paris, 1960; Chroust, A.H., «The Origin of Metaphysics», *Revue Métaphysique*, 1961, XIV/601-616; Chung-Hwan Chen, *Sophia, the Science Aristotle Sought*, New York, 1976; Guthrie, W. K. C., «The Development of Aristotle's Theology», *Classical Quarterly*, XXVII/162-171, 1933, XXVIII/90-98, 1934; Mansion, A., «Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote», *Revue Philosophique de Louvain*, 1958, LVI/165-221; Merlen, P., *From Platonism to Neoplatonism*, 1975; id, «Metaphysik, Name und Gegenstand», *The Journal of Hellenistic Studies*, 1957, LXXVII/87-99; Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, 1978; Patzig, G., « Theologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles» , *Kant Studien*, LII/185-205; Vianney, D., *L'objet de la métaphysicque selon Aristote*, Paris, 1972; Wagner, H., « Zum Begriff des aristotelischen Metaphysik», *Philosophische Rundschau*, 1959, VII/129-148.

بخش پنجم ـ ارسطو در جهان اسلام

در جهان اسلام ارسطو شناخته شده‌ترین فیلسوف یونان باستان است. از هنگامی که جنبش ترجمهٔ عربی دانش و فلسفهٔ یونانی در حوزهٔ فرهنگ اسلامی آغاز شد (سده‌های ۳-۴ق)، ترجمهٔ آثار ارسطو از اهمیت و شکوفایی ویژه‌ای برخوردار بود. در این میان، تقریباً همهٔ نوشته‌های اصیل ارسطو در کنار بسیاری از نوشته‌های مجعول و منسوب به او به عربی برگردانده شده بود. مترجمان زبردست مسیحی نسطوری و یعقوبی آثار ارسطو را گاه مستقیماً از یونانی، ولی در بیشتر موارد با واسطهٔ ترجمه‌های سریانی آنها، به عربی ترجمه می‌کردند. فضای علمی و فرهنگی جهان اسلام نیز از پایان دوران خلافت امویان تا دوران شکوفایی خلافت عباسیان زمینه را برای پذیرش فلسفهٔ یونانی و به یژه فلسفهٔ ارسطو آماده کرده بود. ارسطوی عربی شده، هر چند نه تصویر دقیق و کاملی از ارسطوی واقعی، دست کم کوششی بوده است برای انتقال مفاهیم و اندیشه‌ها از زبانی به زبان دیگر که ساختار آنها از بسیاری جهات فرقهای فراوان داشته است. با وجود این، باید انصاف داد که در بسیاری موارد ترجمهٔ مترجمان عربی به متن ارسطو وفادارتر و نزدیک‌تر است، تا بسیاری از ترجمه‌های جدید به زبانهای اروپایی. البته ترجمه‌های عربی نوشته‌های ارسطو از لحاظ دقت در انتقال اندیشه‌های او، همه یکسان نیستند و شاید یکی از علتهای آن، ترجمهٔ آثار ارسطو با واسطهٔ ترجمهٔ سریانی آنها بوده است. ترجمهٔ نوشته‌های ارسطو در منطق (اُرگانن) در پیدایش تفکر فلسفی در جهان اسلام عمده‌ترین نقش را داشته، و حتیٰ به کلام اسلامی نیز راه یافته است. افزون بر ترجمهٔ آثار اصیل ارسطو، ترجمهٔ انبوهی از نوشته‌ها و گفته‌های مجعول منسوب به او نیز در شکل بخشیدن به تفکر فلسفی اسلامی تأثیری ماندگار ــ هر چند گاه گمراه کننده ــ داشته است.

کوشش اصلی و ستایش انگیز مترجمان عربی آثار ارسطو بیش از همه این بوده است که زبان عربی را که تا آن زمان به هیچ روی برای بیان و انتقال اندیشه‌ها و مفاهیم فلسفی یونانی آمادگی نداشته است، تا حد امکان برای این منظور آماده کنند و در این کوشش خود تا نزدیک به مرز کمال موفق شده‌اند.

دربارهٔ تأثیر کلی فلسفهٔ ارسطو بر جهان اسلام گزافه نیست اگر بگوییم که ــ گذشته از تأثیر منطق ارسطو که عاملی عمده در روش اندیشیدن بوده است ــ بیش از نیمی از آنچه فلسفهٔ اسلامی خوانده می‌شود، محصول میراث فلسفهٔ ارسطوست. حتیٰ عناصر فلسفهٔ نو افلاطونی نیز که سهم بسیار مهمی در تکوین فلسفهٔ اسلامی داشته، به نام فلسفهٔ ارسطویی به اندیشهٔ فلسفی اسلامی منتقل شده است. بر روی‌هم، اگر آن ترجمه‌های عربی آثار ارسطو نمی‌بود، فیلسوفان و اندیشمندان سترگی، مانند کندی، فارابی، ابن‌سینا، ابن‌باجه، ابن‌طفیل، ابن رشد و نیز فیلسوفان دیگری در دورانهای بعدی پدید نمی‌آمدند، همانگونه که در غرب نیز کسانی مانند آلبرت بزرگ و توماس آکویناس، از راه ترجمهٔ لاتینی آثار عربی شدهٔ ارسطو، به وجود نمی‌آمدند.

از سوی دیگر، ترجمه‌های عربی نوشته‌های ارسطو و سپس در دورانهای بعدی، ترجمهٔ لاتینی آنها از عربی در سده‌های میانهٔ اروپا انبوهی از اصطلاحات فنی فلسفی را پدید آورد که پایه و مایهٔ اصطلاحات فلسفی در همهٔ زبانهای اروپایی در دورانهای بعدی و تاکنون شده است. مترجمان عربی افزون بر ترجمهٔ متن آثار ارسطو، همچنین بسیاری از آثار شارحان و مفسران یونانی زبان نوشته‌های او را نیز که در دوران هلنیسم پدید آمده بودند، به عربی برگرداندند. این کار نیز انگیزهٔ دیگری برای گسترش روز افزون ارسطوگرایی در جهان اسلام شده بود. بعضی از فیلسوفان مسلمان، این ارسطوگرایی را تا مرز شیفتگی به فلسفهٔ او کشانده بودند. ابن رشد، فیلسوف و شارح بزرگ نوشته‌های ارسطو برجسته‌ترین نمونهٔ آن است. وی در یک جا می‌گوید: سپاس خدایی را که این مرد [یعنی ارسطو] را از میان دیگران، در کمال ممتاز کرده، و وی را در برترین جایگاه عظمت انسانی قرار داده است که هیچ انسانی در هیچ دورانی نتوانسته است به آن برسد. ابن رشد در جایی دیگر می‌گوید: من معتقدم که این مرد نمونه‌ای بوده، که طبیعت پدید آورده است تا کمال نهائی انسانی را در امور مادی نشان دهد. او آن کسی است که حقیقت نزد وی به کمال رسید (نک: ه‍ د، ۵۶۵/۳). اینگونه ستایشها از ارسطو، کم و بیش نزد دیگر فیلسوفان و اندیشمندان اسلامی نیز دیده می‌شود. فهرست ترجمه‌های عربی نوشته‌های اصیل ارسطو و نیز نوشته‌های منسوب به او در *الفهرست* ابن ندیم، *تاریخ الحکماء* قفطی و *عیون الانباء* ابن ابی اصیبعه یافت می‌شود. این ترجمه‌ها تا صد و اندی سال پیش، به شکل دست نوشته در کتابخانه‌های جهان، پراکنده باقی مانده بودند. از آن زمان تاکنون، بیشتر این نوشته‌ها به کوشش پژوهشگران و خاورشناسان اندک اندک کشف شده، و به شکلی علمی

و انتقادی ویراسته، و منتشر شده است؛ اما برخی از آنها هنوز به دست نیامده، و امید است که روزی در گوشه و کنار کتابخانه‌های اروپا یا آسیا یافت شوند. از نوشته‌های اصیل ارسطو، ظاهراً تنها کتاب *سیاست* او به عربی ترجمه نشده بوده است و علت آن شاید اوضاع و احوال و فضای سیاسی،فرهنگی‌واجتماعی‌نخستین‌قرنهای‌خلافت‌عباسیان‌بوده‌باشد.

آنچه تاکنون از متون عربی آثار ارسطو منتشر شده، اینهاست: ۱. مجموعهٔ نوشته‌های منطقی او با عنوان *منطق ارسطو*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، ۳ ج، قاهره، ۱۹۴۸، ۱۹۴۹، ۱۹۵۲م؛ ۲. *الطبیعة* (فیزیک)، به کوشش همو، ۲ ج، قاهره، ۱۹۶۴، ۱۹۶۵م؛ ۳. کتاب *الشعر* (متن عربی)، با مقدمه و پژوهشهای بسیار با ارزش، به کوشش تکاچ[1]، ۲ ج، وین، ۱۹۲۸، ۱۹۳۳م؛ ۴. *فی السماء و الآثار العلویة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ۵.*فی النفس*، به ضمیمهٔ چند نوشتهٔ دیگر از پلوتارک، «الحس و المحسوس» ابن رشد و «فی النبات» منسوب به ارسطو، به کوشش همو، کویت/بیروت، ۱۹۷۹م؛ ۶. *طباع الحیوان*، در واقع تاریخ جانوران، به کوشش همو، کویت، ۱۹۷۷م؛ ۷. *الخطابة*، به کوشش همو، کویت، ۱۹۷۹م؛ ۸. *اجزاء الحیوان*، به کوشش همو، کویت، ۱۹۷۸م؛ ۹.*فی کون الحیوان*، به کوشش ی.بروگمان و درسارت لولفس،لیدن، ۱۹۷۱م؛ ۱۰. *تفسیر مابعدالطبیعة*، از ابن رشد که متن ترجمهٔ عربی متافیزیک ارسطو نیز در آن است، به کوشش مریس‌بویژ،۳ج، بیروت، ۱۹۳۸ـ۱۹۵۲ و ۱۹۶۷م؛ ۱۱. *الاخلاق* (*اخلاق نیکوماخس*) به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۹م.

از سوی دیگر، شماری از نوشته‌های مجعول منسوب به ارسطو نیز به عربی ترجمه شده بوده است که مهم‌ترینشان اینهاست:

۱. *اثولوجیا* (نک: هد، ۶/۵۷۹ـ۵۸۵).

۲. کتاب *الایضاح فی الخیر المحض*، که در سده‌های میانهٔ میلادی با عنوان *کتاب العلل*[2] شهرت داشته است. این نوشته ترجمهٔ پاره‌هایی است از کتاب فیلسوف مشهور نوافلاطونی پرکلس (ح ۴۱۱ـ ۴۸۵م) با عنوان «عناصر الٰهیات[3]». متن عربی آن نوشته برای دومین بار به کوشش عبدالرحمان بدوی در کتاب *الافلاطونیة المحدثة عندالعرب* (قاهره، ۱۹۵۵م؛ کویت، ۱۹۷۷م) منتشر شده است.

۳. کتاب *التفاحة*، در سده‌های میانهٔ میلادی با عنوان «سیب نامه[4]» شهرت داشته است. در *رسائل اخوان الصفا* از آن نام برده می‌شود (۴/۱۷۹). متن عربی آن به کوشش ی. کرمر در مجموعهٔ «مطالعات خاورشناسی[5]» به افتخار جورجو لوی دِلاّ ویدا (I/484-506) در رم منتشر شده است (۱۹۵۶م). متن ترجمهٔ فارسی آن که با متن عربی تفاوتهایی دارد، نخست به کوشش مارگولیوث در «روزنامهٔ انجمن سلطنتی آسیایی[6]» (۱۹۸۲م) منتشر شده است (ص 229-220) و در *مصنفات بابا افضل کاشانی*، به کوشش مجتبیٰ مینوی و یحییٰ مهدوی (چ ۲، ۱۳۶۶ش) با عنوان «رسالهٔ تفاحه» یافت می‌شود (ص ۱۱۲ـ ۱۴۴).

۴. *سرالاسرار* (یا *السیاسة فی تدبیر الرئاسة*)، که در سده‌های میانهٔ میلادی از شهرت و تأثیر بسیار برخوردار بوده است. متن عربی آن به کوشش عبدالرحمان بدوی در *الاصول الیونانیة للنظریات السیاسیة فی الاسلام* (قاهره، ۱۹۵۴م) منتشر شده است (۱/۶۷ـ۱۷۱).

۵. چند رسالهٔ هرمسی که در منابع عربی به ارسطو نسبت داده می‌شود و با نامهای ملاطیس، *اسطماخس*، *سلماطیس* آمده است (نک: ابن ندیم، ۳۵۳)، بخشی از این نوشته‌ها در نسخهٔ خطی شمارهٔ ۲۵۷۷ در کتابخانهٔ ملی پاریس با عنوان کتاب *الاستوطاس لهرمس الحکیم* آمده است. در *رسائل اخوان الصفا* از این نوشته با اندک تحریفی در عنوان کتاب، نام برده، و عباراتی از آن نقل می‌شود (۴/۴۲۹، ۴۴۳).

۶. *شروح علیٰ ارسطو مفقودة فی الیونانیه و رسائل اخریٰ* از عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۷۱م.

فارابی نیز در یکی از نوشته‌هایش، خلاصه‌ای از فلسفهٔ ارسطو را آنگونه که در آثار ترجمه شدهٔ او یافته، عرضه کرده است که محسن مهدی آن را با عنوان «الفارابی، فلسفة ارسطوطالیس» در *مجلة الشعر* (بیروت، ۱۹۶۱م) منتشر کرده است.

در پایان عناوین گزیده‌ای از مهم‌ترین نوشته‌های ارسطو شناسان دربارهٔ ارسطو و فلسفهٔ او (جز آنچه در متن آمده است)، برای مراجعهٔ بیشتر یاد می‌شود:

Allan, D. J., *The Philosophy of Aristotle*, Oxford, 1952; Brentano, F., *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig, 1911; id, *Von der mannigfaltigen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freibourg, 1862; Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935; id, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore,1944;Düring, I., «Aristoteles»,*Pauly*,Supplement, 1968, XI/159-336; Grene, M. A., *A Portrait of Aristotle*, London, 1963; Lloyd, G. E. R., *Aristotle, the Growth and Structure of His Thought*, Cambridge, 1968; Randall, J. H., *Aristotle*, New York, 1960; Ross, D., *Aristotle*, London, 1923; Robin, L., *Aristote*, Paris, 1944; Zeller, E., «Aristoteles und die alten Peripatetiker», *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1921, vol. II(2); Züricher, J., *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn, 1952.

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۸۸۲م؛ ابن فاتک، مبشر، *مختار الحکم و محاسن الکلم*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش گوستاو فلوگل، لایپزیگ، ۱۸۷۱م؛ ارسطو، متافیزیک، ترجمهٔ شرف‌الدین خراسانی (شرف)، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، منطق، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۴۸م؛ بطلمیوس غریب، «وصیة

1. Jaroslaus Tkatsch 2. *Liber de causis.* 3. *Stoikheiōsis theologikè.* 4. *Liber de pomo.* 5. *Studi orientalistici in onore di G. Levi della Vida.* 6. JRAS.

ارسطوطالیس و فهرست کتبه و شیء من اخباره»، همراه *فلسفة افلاطن و...*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ سلیمانیهٔ استانبول، شم ۴۸۳۳؛ *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، به کوشش ی. لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ نیز:
Aristotle, *Analytica posteriora;* id, *Analytica priora;* id, *Categoriae;* id, *De Anima;* id, *De Caelo;* id, *De generatione animalium;* id, *De generatione et corruptione;* id, *De motu animalium;* id, *De partibus animalium;* id, *Ethica Eudemia;* id, *Ethica Nicomachea;* id, *Historia animalium;* id, *Metaphysica;* id, *Peri hermeneias;* id, *Physica;* id, *Politica;* id, *Rhetorica;* id, *Topica;* Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlin, 1870; *Britannica*, 1911; Chrust, A. H., *Aristotle, New Light on His Life and Some of His Lost Works*, London, 1973, vol. I;Diogenès Laertios, *Biōn kai gnōmōn én philosophiai eudokimēsantōn;* Düring, I., *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteberg, 1957; Jaeger, W., *Aristoteles Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923; Moraux, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Berlin/New York, 1973; Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1978; *Pauly;* Plato, *Timaios;* id, *Sophistes;* Plutarch, *Lives*, London etc., 1971; Reiner, H., «Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1954, vol. VIII; Ross, D. W., *Aristotelis, fragmenta selecta*, Oxford, 1955; Schwegler, K. F., *Aristoteles, Metaphysica*, 1847-1848; Strabo, *The Geography*, London, 1969.
شرف‌الدین خراسانی (شرف)

اِرْسِکی، نک: کلونژه.

اَرْسَلان، شَکیب، نک: شکیب ارسلان.

اَرْسَلانْ اَرْغون (مق ۴۹۰ق/۱۰۹۷م)، پسر سلطان الب ارسلان سلجوقی که پس از مرگ ملکشاه ادعای سلطنت کرد و مدتی بر خراسان به استقلال فرمان راند.

پس از مرگ ملکشاه (۴۸۵ق/۱۰۹۲م) کشمکشهایی میان برخی از شاهزادگان سلجوقی بر سر جانشینی او پدید آمد. در حالی که ترکان خاتون همسر ملکشاه، پسر خردسال خود محمود را در اصفهان بر تخت سلطنت نشاند، ارسلان ارغون که به روزگار ملکشاه اقطاعاتی در حوالی همدان و اصفهان داشت، به تحریک اطرافیانش دعوی سلطنت کرد. او پس از آنکه در همدان گروهی را نزد خود گرد آورد، آهنگ خراسان کرد و گرچه نخست به تسخیر نیشابور توفیق نیافت، اما به زودی شهرهای مرو، بلخ، ترمذ و حتیٰ به تصریح ابن اثیر (۲۶۳/۱۰؛ قس: بازورث، 106-105) نیشابور را نیز فراچنگ آورد. آنگاه از برادرزاده‌اش برکیارق که در عراق عجم به سلطنت نشسته بود و می‌کوشید نفوذ خود را در شرق و غرب قلمرو خویش توسعه دهد، خواست تا حکومت وی را در سراسر خراسان به رسمیت شناسد و در برابر قول داد تا مالی مقرر برای او فرستد (نک: بنداری، ۲۳۶-۲۳۷؛ حسینی، ۸۴-۸۵). برکیارق که سرگرم نزاع با رقیبان خود، خاصه عمویش تتش، فرمانروای شام بود، نخست خود را موافق نشان داد، ولی آنگاه که در حدود سال ۴۸۸ق بر بیشتر مخالفان خود چیرگی یافت، عم دیگر خود، بوری برس را به مقابله با ارسلان به خراسان گسیل داشت. بوری برس نخست ارسلان را شکست داد و او را به بلخ گریزاند؛ اما به گزارش مورخان عهد سلجوقی، ارسلان با گروهی از ترکمنان پیرامون خود، دیوارهای دفاعی و دژهای مرو، سرخس، نیشابور و شهرهای دیگر خراسان را ویران کرد و به قتل و غارت پرداخت (بنداری، ۲۳۷؛ حسینی، ۸۵-۸۶). آنگاه برخی از یاران بوری برس را تطمیع کرد و در اردوی او اختلاف افکند و سرانجام سپاه بوری برس را در مرو بشکست و خود او را در ترمذ به بند افکند (۴۸۸ق) و یک سال بعد فرمان داد خفه‌اش کردند (بنداری ۲۳۷-۲۳۸؛ ابن اثیر، ۲۶۲/۱۰-۲۶۴).

ارسلان ارغون پس از این پیروزی در شهرهای گوناگون خراسان همچنان به قتل و غارت پرداخت، اما دیری نپایید که به دست غلام خاص خود که از سخت‌گیریهای او به ستوه آمده بود، در مرو کشته شد (بنداری ۲۳۸؛ حسینی، ۸۶؛ ابن اثیر، ۲۶۲/۱۰). از آن سوی برکیارق پس از شکست بوری برس، نخست برادر خود سنجر را به خراسان فرستاد و سنجر چون خبر قتل ارسلان را شنید، در دامغان فرود آمد تا برکیارق نیز به او بپیوست و در جمادی الاول ۴۹۰ بدون جنگ بر خراسان مستولی شد. برکیارق سپس حکومت آنجا را به برادرش سنجر واگذارد (راوندی، ۱۴۳-۱۴۴؛ ظهیرالدین، ۳۷؛ ابن اثیر، ۲۶۵/۱۰). به گزارش ابن اثیر (همانجا) پس از قتل ارسلان ارغون، سپاهیان هوادار وی، فرزند خردسالش را به حکومت برداشتند، اما پس از ورود برکیارق، خود را به وی تسلیم کردند و برکیارق اقطاعات پیشین ارسلان را به پسر خردسال وی سپرد.

روایتهای متناقض منابع عصر سلجوقی دربارهٔ ارسلان پیش از ادعای سلطنت در خراسان، بخشهایی از حیات و نیز سال‌زاد و سالهای امارت او در عصر الب ارسلان و ملکشاه را در پردهٔ ابهام فرو برده است. بنداری و حسینی (همانجاها) برآنند که ارسلان به هنگام مرگ ۲۶ سال داشته است. بنابراین او می‌بایست در ۴۶۴ق زاده شده باشد. در حالی که حسینی در جای دیگر (ص ۴۰) آورده که وقتی الب ارسلان در حدود سال ۴۵۸ق (که بنا به روایت بالا هنوز ارسلان زاده نشده بود) از امرای سلجوقی برای ولایت عهدی پسرش ملکشاه پیمان می‌گرفت، پسر دیگر خود، ارسلان ارغون را به حکومت خوارزم برگمارد. از سوی دیگر به روایت منحصر مؤلف *مجمل التواریخ* (ص ۴۰۸)، ملکشاه نیز در آغاز فرمانروایی خود (۴۶۵ق)، حکومت خراسان را به برادرش ارسلان ارغون واگذارد. گویا ابن اثیر متوجه این تناقضها بوده، و بی‌آنکه سخنی از سن ارسلان ارغون به میان آورد، حاکم خوارزم را در ۴۵۸ق ارسلان ارغون، برادر الب ارسلان ــ نه پسر او ــ دانسته است (۵۰/۱۰). شاید همین نکته سبب شده که کائن بدون دست یافتن به نتیجه‌ای صریح، حدس زند که در آن ایام دو تن به نام ارسلان ارغون وجود داشته‌اند و تلویحاً تأیید کرده است که در نیمهٔ سدهٔ ۶ق احفاد برادر ملکشاه در مرو زندگانی می‌کرده‌اند (نک: EI^2). با اینهمه، چنین می‌نماید که اگر روایات بنداری و حسینی را دربارهٔ سن و سنوات امارت ارسلان، دستخوش تحریف ناسخان بشماریم و ارسلان ارغون را به هنگام قتل، مردی میان سال بدانیم، به صواب نزدیک‌تر باشد. به هر حال از میان شاعران عصر سلجوقی، امیر معزی (نک: ص ۴۱۱-۴۱۲، جم) ارسلان ارغون را ستوده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ امیرمعزی، محمد، *دیوان*، به کوشش ناصر هیری، تهران،

۱۳۶۲ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة النصرة، مختصر تاریخ آل سلجوق* عمادالدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ حسینی، علی، *اخبار الدولة السلجوقیة*، به کوشش محمد اقبال، لاهور، ۱۹۳۳م؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوق‌نامه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ *مجمل التواریخ والقصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ نیز:

Bosworth, C. E., «The Political and Dynastic History of The Iranian World», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; EI².

ابوالفضل خطیبی

آرْسَلانِ بَساسیری، نک: بساسیری.

آرْسَلانِ بْنِ سَلْجوق (د ح ۴۲۲ق/۱۰۳۱م)، پسر ارشد سلجوق، نیای سلاطین سلجوقی و عموی طغرل بیک و چغری بیک از بنیادگذاران دولت سلجوقی. مهم‌ترین منبع دربارهٔ زندگانی ارسلان و آغاز کار سلجوقیان، کتاب *ملک نامه* است که برای الب ارسلان و احتمالاً در اوایل فرمانروایی او نوشته شده است (برای بررسی این کتاب، نک: کائن، «ملک نامه...[1]»، 31 به بعد). از اصل کتاب و نویسندهٔ آن اینک نشانی در دست نیست، اما میرخواند (۲۳۵/۴، ۲۵۸) اخبار مربوط به آغاز کار سلجوقیان را از این کتاب برگرفته است. مقایسهٔ این اخبار با آنچه مورخان عصر سلاجقه مانند ظهیرالدین نیشابوری، راوندی و حسینی و نیز ابن اثیر در این‌باره آورده‌اند، نشان می‌دهد که اخبار این مورخان نیز بیشتر بر *ملک نامه* استوار بوده است.

ارسلان (شیر) نیز همچون نامهای طغرل و چغری نامی است توتمی. نام اصلی او اسرائیل بوده است که به گفتهٔ کائن، این نام و نامهایی مانند میکائیل و موسیٰ، برادران ارسلان، شاید تحت تأثیر نفوذ خزران یهودی و نسطوریان ماوراءالنهر، در بین غزان رواج یافته باشد (نک: EI²). در بیشتر منابع از ارسلان با لقب «بیغو» (بیغو در پاره‌ای از منابع تصحیف آن است) یاد شده است. گرچه کاربرد این لقب در میان غزان، بحثهای بسیاری میان پژوهشگران تاریخ سلاجقه برانگیخته، اما آشکار است که در آغاز، لقب بیغو تنها به سر کردهٔ همهٔ قبایل غز تعلق داشت (*مجمل التواریخ*...، ۴۲۱؛ بازورث، 218-217؛ نیز نک: ادامهٔ مقاله). دقاق (تقاق) نیای ارسلان نزد بیغوی غزها در ینگی کنت (پایتخت زمستانی آنان واقع در شمال دریاچهٔ آرال) مقام برجسته‌ای داشت و به‌سبب جنگاوری و دلیری به تیمور یالیغ (شکل درست آن: تیمور یالیق = آهنین کمان) نامور شد. پسرش سلجوق نیز نزد بیغو مقامی بلند یافت و از او لقب «سوباشی» (مقدم‌الجیش) گرفت، اما پس از چندی سلجوق به سبب توطئه‌ای که خاتون بیغو بر ضد وی ترتیب داده بود، با سپاهیانی چند به جند گریخت (احتمالاً در ۳۷۵ق/۹۸۵م؛ برای این تاریخ، نک: حمدالله، ۴۲۶) و در همانجا اسلام آورد. آنگاه آشکارا سر به نافرمانی از بیغو برداشت و اهالی مسلمان جند را از پرداخت باج و خراج به ایلچیان او بازداشت (حسینی، ۲۳-۲۵؛ میرخواند، ۲۳۵/۴-۲۳۷).

زندگانی ارسلان و چگونگی مناسبات او و اعضای دیگر خاندان سلجوقی با دولتهای مسلمان اطراف، مانند ایلک خانیان (قراخانیان یا آل افراسیاب)، سامانیان و غزنویان روشن نیست. نخستین آگاهی از زندگانی ارسلان به ۳۸۲ق/۹۹۲م بازمی‌گردد. در این سال وقتی نوح بن منصور، امیر سامانی (حک ۳۶۶-۳۸۷ق)، از پیش بغراخان هارون بن موسیٰ، فرمانروای قراخانی ماوراءالنهر گریخت و بخارا را رها کرد، برای بیرون راندن بغراخان از سلجوق یاری خواست. سلجوق نیز پسر خود ارسلان را با لشکری از ترکمنان غُز به یاری او فرستاد و از روایت ابن اثیر پیداست که او نقش مهمی در پیروزی امیرسامانی و بازگشت دوبارهٔ او به بخارا داشته است (۴۷۴/۹؛ بارتولد، ۵۵۴/۱؛ نیز نک: کائن، همان، 44). از این زمان تا ۳۹۴ق/۱۰۰۴م، منابع از ارسلان خبری به‌دست نداده‌اند. در این میان سلجوق درگذشت و مورخان بی‌آنکه از اقدامات ارسلان سخنی به‌میان آورند، از موقعیت و نقش اعضای دیگر خاندان سلجوقی، موسیٰ و میکائیل ــ که در جنگی کشته شد ــ برادران ارسلان و طغرل بیک محمد و چغری بیک داوود و بیغو، برادرزادگان وی و مناسبات آنان با سامانیان و قراخانیان آگاهی مختصری به‌دست داده‌اند (مثلاً نک: ابن اثیر، ۴۷۴/۹-۴۷۵). چنین می‌نماید که ایشان گاه مستقل از ارسلان که پس از مرگ پدرش سلجوق ظاهراً رهبری خاندان سلجوقی را در دست داشت، کار می‌کردند.

به گفتهٔ گردیزی (ص ۳۸۲-۳۸۳)، وقتی ابوابراهیم منتصر (اسماعیل بن نوح، د ۳۹۵ق/۱۰۰۵م)، آخرین امیرسامانی از نصر بن سبکتکین، برادر محمود غزنوی در خراسان شکست خورد، به غزان پناه برد و بر آن شد تا به یاری ایشان بخارا را که به‌دست ایلک نصر قراخانی افتاده بود، باز پس گیرد. بیغو، مهتر غزان، مسلمان شد و با امیرسامانی خویشی کرد و غزان فرمانبردار او به یاری اسماعیل بن نوح برخاستند و لشکریان سوباشی تگین را بر کرانهٔ زرافشان فروکوبیدند. همچنین در ۳۹۴ق خود ایلک نصر را نیز در نزدیکی سمرقند به سختی درهم شکستند و ۱۸ تن از سرداران او را به اسارت گرفتند. اما ابوابراهیم منتصر بدان‌سبب که غزان از تسلیم اسیران بدو سرباز زدند، بدگمان شد و از بیم اینکه مبادا آنان اسیران را آزاد کنند و به ایلک نصر بپیوندند، ایشان را ترک گفت (عتبی، ۱۹۲-۱۹۳؛ قس: میرخواند، ۲۳۷/۴؛ نیز نک: بارتولد، ۵۷۲/۱-۵۷۳). بارتولد (همانجا) و کائن («مقالاتی...[2]»، 273؛ نیز نک: EI²) برآنند که به احتمال بسیار، «بیغو» در گزارش گردیزی همان ارسلان بن سلجوق است که پیش‌تر نیز سامانیان را در جنگ با قراخانیان یاری رسانده بود. کائن (همان، 274) می‌افزاید، لقب «بیغو»ی ارسلان اسرائیل از شورش برضد بیغوی اصلی غزها در ینگی کنت و اظهار استقلال از وی نشان دارد. اما به نظر پریتساک (ص 407-406)، «بیغوی» ذکر شده در *تاریخ* گردیزی باید بیغوی ینگی کنت بوده باشد که از سامانیان در برابر قراخانیان پشتیبانی کرده است. وی همچنین بر آن است که در کنار لقب بلند مرتبهٔ

1. «Le Malik-nameh...» 2. «A propos ...»

«یبغو»، عنوان توتمی دیگری به‌نام «پیغو» نیز در میان غزان وجود داشته که در منابع فارسی و عربی با یکدیگر خلط شده، و به جای هم به‌کار برده شده است. پس به پندار او، کسی که بنابر اخبار گردیزی (همانجا) به‌یاری ابوابراهیم منتصر برخاست، یبغو سرکردهٔ اصلی غزها در ینگی کنت بود، نه پیغو که نام توتمی ارسلان اسرائیل بوده است. کائن در مقاله‌ای که پس از انتشار مقالهٔ پریتساک نگاشت، ضمن پذیرفتن پاره‌ای از دیدگاههای او، همچنان بر نظر خود پای فشرد و خرده گیریهای وی را پاسخ گفت. بـه گفتهٔ کائـن (همـان، 273-272؛ نیز نک: EI[2]) با فرض رواج نام توتمی پیغو و لقب یبغو در میان غزها نام توتمی دیگر، یعنی پیغو نمی‌توانسته به ارسلان بن سلجوق که خود نام توتمی ارسلان را داشته، اطلاق شده باشد؛ در حالی که به جای وی می‌توان نام توتمی پیغو را به موسیٰ برادر ارسلان نسبت داد؛ همچنانکه در پاره‌ای منابع او را موسیٰ بیغو خوانده‌اند (نک: ظهیرالدین، ۱۰؛ راوندی، ۸۷).

پریتساک برای اثبات این‌معنی که یبغوی اصلی غزها ــ نه ارسلان ــ با سامانیان روابط حسنه داشته، و سلاجقه با قراخانیان مرتبط بوده‌اند، آورده است که در ماوراءالنهر آن زمان، دو گروه عمدهٔ هم پیمان برابر یکدیگر قرار داشتند: در یک سوی اتحاد سامانیان و یبغوی اصلی غزها در ینگی کنت و در سوی دیگر جبههٔ متحد قراخانیان و سلجوقیان. بازورث (ص 222-221) بیشتر بر دیدگاههای پریتساک تکیه کرده، و به‌ویژه این دلیلهای پریتساک نظر وی را جلب کرده است: نخست آنکه ارسلان اسرائیل نمی‌توانسته بدین زودی (۳۹۴ق) لقب رهبر همهٔ قبائل غز را بر خود نهاده باشد. از سوی دیگر کنیهٔ «ابوالفوارس» (کنیهٔ رایج در میان امیران سامانی) برای شاه ملک بن علی، برادرزادهٔ یبغوی اصلی غزها، از پیوند این غزها با سامانیان نشان دارد؛ اما باید گفت، گذشته از گردیزی که اخبار او در این‌باره محل اختلاف است، دست کم دو منبع مهم و معتبر دیگر به حمایت غزان سلجوقی از سامانیان تصریح دارند. همانگونه که پیش‌تر گفته شد، ابن اثیر (۴۷۴/۹) از پشتیبانی مؤثر ارسلان از نوح بن منصور سامانی در برابر بغراخان هارون بن موسیٰ، فرمانروای قراخانی در ۳۸۲ق خبر داده است؛ از سوی دیگر اخبار میرخواند (۲۳۷/۴) دربارهٔ رویداد یاد شده در گزارش گردیزی، حاکی از آن است که غزان سلجوقی (در این گزارش به رهبری خود سلجوق که درست نمی‌نماید) به حمایت از ابوابراهیم منتصر برخاستند. افزون بر این، منهاج سراج (۲۴۵/۱) از کتاب تاریخ ابن هیصم چنین گزارش داده است که «همهٔ [غزان سلجوقی] متابع و مطیع آل سامان بودند». از این‌رو گروه‌بندی پریتساک از دولتها و گروههای درگیر در ماوراءالنهر چندان درست به‌نظر نمی‌رسد. به‌ویژه آنکه منابع بارها به کشمکشهای خونین میان سلجوقیان و قراخانیان اشاره کرده‌اند (مثلاً نک: ابن‌اثیر، همانجا؛ نیز نک: سطور پیشین) و تنها پس از فروپاشی دولت سامانی، سلجوقیان با قراخانیان متحد شدند. بنابراین نظر بازورث (ص 222) مبنی بر آنکه «قراخانیان احتمالاً به نشانهٔ دشمنی با یبغوی اصلی غزها، متحد قدیمی سامانیان، ارسلان اسرائیل را برانگیختند که لقب یبغو بر خود نهد»، نیز مستدل نمی‌نماید. از سوی دیگر بر فرض درستی ادعای پریتساک مبنی بر وجود لقب یبغو و نام توتمی پیغو در میان غزان، نمی‌توان رهبران سلجوقی را که این نام یا لقب را داشتند، از یکدیگر متمایز کرد؛ به‌ویژه آنکه منابع، دست کم همزمان از دو یبغو در میان سلجوقیان سخن گفته‌اند: یکی ارسلان اسرائیل و دیگری برادرزادهٔ وی، پسر میکائیل. از این‌رو درست است که در آغاز، لقب یبغو تنها به سر کردهٔ همهٔ غزها تعلق داشت، اما چنین می‌نماید که بعدها در میان غزان سلجوقی این‌نام یا لقب نه‌تنها به رهبر اصلی، بلکه به دیگر اعضای خانوادهٔ سلجوقی نیز گفته می‌شد.

اطلاعات ما دربارهٔ اواخر زندگانی ارسلان نیز چندان آشفته و متناقض است که به دشواری می‌توان نمایی روشن از این دوره به‌دست داد. با اینهمه، چنین می‌نماید که گزارشهای گردیزی، ظهیرالدین نیشابوری و ابن اثیر که اختلاف اندکی با یکدیگر دارند، در مقایسه با روایات مغشوش بنداری و حسینی بیشتر قابل اعتماد باشند. به‌گفتهٔ ابن اثیر (۴۷۵/۹) پس از فروپاشی دولت سامانی، ارسلان اسرائیل به ایلک نصر قراخانی که از میراث سامانیان، بخارا و ماوراء جیحون را نصیب برده بود، پیوست و نزد او مرتبه‌ای بلند یافت. پس از آنکه علی تگین، برادر ایلک نصر بر بخارا چیره شد، ارسلان اسرائیل با او پیمان اتحاد بست و دخترش را به ازدواج او درآورد (ابن جوزی، ۲۳۳/۸). اما در ۴۱۶ق/۱۰۲۵م چـون سلطان محمـود غزنوی بـا قدرخان یـوسف، فرمانروای مقتدر قراخانی برضد برادرش علی تگین متحد شد، ارسلان اسرائیل و علی تگین گریختند؛ سپس قدرخان یوسف، سلطان غزنوی را از حضور سلجوقیان که در نور بخارا و حوالی سمرقند مستقر بودند، سخت بیم داد و چنین وانمود کرد که سلطان غزنوی چون به هندوستان لشکر کشد، این غزان سلجوقی قلمرو او را تهدید خواهند کرد. پس سلطان محمود، ارسلان اسرائیل را با وعده‌های نیکو بفریفت و نزد خود خواند و سپس او را با پسرش قتلمش و همراهانش دستگیر کرد و فرمان داد که در دژ کالنجر، در نزدیکی مولتان به زندان افکندند (گردیزی، ۴۱۰؛ ظهیرالدین، ۱۰-۱۳؛ ابن اثیر، همانجا؛ شبانکاره‌ای، ۹۷؛ نیز نک: ناظم، 64-63). اما به روایت بنداری (ص ۷) به جای ارسلان اسرائیل، برادرش میکائیل ــ که به گزارش منابع دیگر، سالها پیش از این در جنگی کشته شد ــ به چنگ محمود افتاد و به زندان افکنده شد. گزارش حسینی (ص ۲۸) هم حاکی از آن است که سلطان مسعود، پسر و جانشین سلطان محمود در اوایل فرمانروایی خود در ۴۲۲ق بر ترکمنان پیروز شد و ارسلان را در بند کرد.

باری، دو تن از غزان هوادار ارسلان اسرائیل یک‌بار او را از بند رهانیدند، ولی به زودی به دست کوتوال دژ کالنجر دستگیر، و به زندان بازگردانده شد (ظهیرالدین، ۱۳؛ راوندی، ۹۰-۹۱). به گزارش ابن اثیر، طغرل بیک و چغری بیک و یبغو، برادر زادگان ارسلان اسرائیل که در اوایل فرمانروایی سلطان مسعود به برخی شهرهای خراسان دستبرد می‌زدند و سپاه غزنوی را به زحمت می‌انداختند، در ظاهر خود را

فرمانبردار سلطان خواندند و از او خواستند که ارسلان را رها کند. مسعود فرمان داد که ارسلان را به بلخ نزد وی آورند و سپس او را واداشت طی نامه‌ای به برادرزادگانش، آنان را از غارت قلمرو مرزی غزنویان باز دارد؛ اما این توصیه بی‌نتیجه بود و ارسلان را نیز دوباره به زندان بازگرداندند (۴۷۸/۹ـ ۴۷۹). گفته‌اند که ارسلان مدت ۷ سال از ۴۱۶ق در زندان به‌سر برد و سرانجام همانجا با زهر هلاک شد (ظهیرالدین، همانجا) و یا خود درگذشت (راوندی، همانجا). از این‌رو مرگ او احتمالاً در اوایل فرمانروایی سلطان مسعود در ۴۲۲ق رخ داده است (قس: EI², که کائن مرگ ارسلان را در ۴۲۷ق پنداشته است). پسرش قتلمش که پیش‌تر از زندان گریخته، و در خراسان آواره بود، پس از آگاهی از مرگ پدر، به بخارا نزد پسر عموهایش رفت (ظهیرالدین، همانجا؛ راوندی، ۹۲؛ قس: EI²).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ بارتولد، و.، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة النصرة*، *مختصر تاریخ آل سلجوق* عمادالدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ حسینی، علی، *زبدة التواریخ*، به‌کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به‌کوشش محمداقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به‌کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوق‌نامه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ عتبی، محمد، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ ناصح جرفادقانی، به‌کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ منهاج سراج، عثمان، *طبقات ناصری*، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به‌کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Bosworth, C. E., *The Ghaznavids*, Beirut, 1973; Cahen, C., «Le Malik-nameh et l'histoire des origines Seljukides», *Oriens*, Leiden, 1949; id, «A propos de quelques articles du köprülü Armağani», JA , 1954 , vol. CCXLII ; EI²; Nāẓim, M., *The Life and Times of Sultān Maḥmūd of Ghazna*, New Delhi, 1971; Pritsak, O., «Der Untergang des Reiches des oğuzischen Yabğu», *Fuad köprülü Armağani*, Istanbul, 1953.

ابوالفضل خطیبی

آرْسَلانِ جاذِب (د بین ۴۱۹ـ۴۲۱ق/۱۰۲۸ـ۱۰۳۰م)، سپهسالار و والی طوس و خراسان به روزگار سلطان محمود غزنوی. گردیزی کنیهٔ او را «ابوالحرث» آورده است (ص ۴۱۱) و گفته‌اند که چون در کمند اندازی مهارت داشت و یا در ابتدای حال «جنیبت کش» بزرگان بود (منینی، ۳۱۱/۱ـ۳۱۲)، به «جاذب» شهرت یافت.

وی از غلامان ترک سلطان محمود بود (همانجا؛ شبانکاره‌ای، ۸۰) که به سبب شایستگی در سپاهیگری، به مقامهای برجستهٔ نظامی و سیاسی نایل آمد و نیز گفته‌اند که با سلطان غزنوی خویشاوندی یافت (دولتشاه، ۱۳۲). به گفتهٔ عتبی، در ۳۸۹ق که سلطان محمود اتحاد نظامی عبدالملک بن نوح سامانی، فائق، بکتوزون و ابوالقاسم سیمجور (ه‌ م)، از امرای یاغی سامانی را در حوالی مرو منهزم کرد، ارسلان جاذب در سپاه سلطان غزنوی حضور داشت؛ سپس از سوی او به تعقیب بکتوزون پرداخت و وی را از خراسان براند و پس از این مأموریت موفقیت آمیز از سوی محمود به حکومت طوس منصوب شد و در مأموریتی دیگر، ابوالقاسم سیمجور را از قهستان به طبس واپس راند (نک: ص ۱۷۸ـ ۱۸۰). ارسلان جاذب از این پس نیز در مقام والی طوس، از سوی سلطان غزنوی به مأموریتهای مهم نظامی فرستاده می‌شد. در ۳۹۵ق که افراد ابن بهیج اعرابی در بیابان مرو به تحریک عامل محمود در آن ناحیه، ابو ابراهیم منتصر، آخرین امیر سامانی را که به آنان پناه آورده بود، هلاک کردند، ارسلان جاذب بدانجا فرستاده شد و پس از نبردی، ابن بهیج و عامل محمود را به قتل رساند (گردیزی، ۳۸۴ـ۳۸۵؛ عتبی، ۱۹۸ـ۱۹۹؛ نیز نک: ناظم، 47-46).

در ۳۹۶ق که محمود به فتح مولتان رفت، حفظ امنیت شهرهای غزنه، هرات و نیشابور را به ارسلان سپرد، اما او در مقابل سوباشی تگین، از امرای ایلک خان قراخانی که هرات را تسخیر کرده، و نیشابور را در معرض هجوم قرار داده بود، کاری از پیش نبرد. با اینهمه، سوباشی پس از آگاهی از بازگشت سلطان غزنوی، راه گریز در پیش گرفت و ارسلان جاذب سر در پی او نهاد و پس از آنکه بسیاری از لشکریان سوباشی را به قتل رساند، او را به جرجان گریزاند (گردیزی، ۳۸۸ـ ۳۸۹؛ عتبی، ۲۸۱ـ۲۸۳؛ ابن اثیر، ۱۸۸/۹). او همچنین در جنگ محمود با ایلک خان که به پیروزی سلطان غزنوی انجامید، فرماندهی بخشی از سپاه را بر عهده داشت (نک: عتبی، ۲۸۴ـ ۲۸۷). ارسلان در ۴۰۱ق همراه با آلتونتاش (ه‌ م)، نواحی غور را به قلمرو غزنویان افزود و در ۴۰۳ق در سرکوب عصیان حکمران غرجستان (غرشستان) نیز مشارکت داشت (همو، ۳۱۲ـ۳۱۳، ۳۲۸ـ۳۳۱؛ نیز نک: ناظم، 62-60).

شبانکاره‌ای در *مجمع الانساب* (در نسخه‌ای از این اثر، نک: نفیسی، ۶۱/۱) ــ که احتمالاً بخش مربوط به غزنویان را از یکی از آثار مفقود ابوالفضل بیهقی برگرفته است ــ به هنگام ذکر رویدادی مربوط به ۴۱۹ق (برای شرح این رویداد، نک: گردیزی، ۴۱۶؛ ناظم، 65)، چنین آورده که در این زمان ۷ سال از آمدن ترکمانان به خراسان و ۳ سال از حکومت ارسلان جاذب بر این دیار گذشته است. از آنجا که می‌دانیم سلطان محمود در ۴۱۶ق ترکمانان را در خراسان سکنیٰ داد (گردیزی، ۴۰۱، ۴۱۰ـ۴۱۱) و نیز منابع تاریخی پس از مرگ نصر بن سبکتکین، سپهسالار خراسان در ۴۱۲ق (نک: همو، ۴۰۲)، از جانشین او یادی نکرده‌اند، می‌توان احتمال داد که در گزارش شبانکاره‌ای جا به جایی رخ داده است؛ یعنی در آن هنگام ۳ سال از آمدن ترکمانان به خراسان (۴۱۶ق) و ۷ سال از حکومت ارسلان جاذب سپری شده، و او احتمالاً پس از مرگ نصر به جانشینی وی منصوب شده بود. اگر گزارش یاد شدهٔ شبانکاره‌ای را نیز بپذیریم، ارسلان جاذب دست کم از ۴۱۶ق بر کل خراسان فرمان می‌رانده است (نیز نک: شبانکاره‌ای، ۶۳، ۸۰؛ عقیلی، ۱۵۴). هر چند در ۴۱۹ق که ارسلان از سوی محمود برای دفع ترکمانان سلجوقی به فراوه فرستاده شد، گردیزی (ص ۴۱۵ـ۴۱۶) او را فقط «امیر طوس» خوانده است. آخرین آگاهی ما از زندگانی ارسلان جاذب و در واقع واپسین سالهای حیات او نیز مربوط به همین تاریخ

است. چه، بیهقی به هنگام نقل رویدادهای مربوط به آسیغتگین حاجب، سپهسالار خراسان به روزگار مسعود، گفته است که سلطان محمود او را به جانشینی ارسلان جاذب گمارده بود (ص ۱۰۶، ۱۶۹). بنابراین، مرگ ارسلان می‌بایست بین سالهای ۴۱۹-۴۲۱ق (سال درگذشت محمود) رخ داده باشد.

به گفتهٔ بیهقی، یکی از پسران ارسلان به نام سلیمان، در زمرهٔ فرماندهان سپاه سلطان مسعود بود که سرانجام در اواخر حکومت او، به سلجوقیان پیوست (ص ۵۰۶، ۷۵۶، ۸۰۵).

ارسلان جاذب در زمرهٔ امرایی بود که سلطان محمود در کارها با او رای می‌زد؛ مثلاً در ۴۰۸ق که بیشتر ارکان دولت با لشکرکشی سلطان به خوارزم مخالفت می‌کردند، محمود با ارسلان جاذب مشورت کرد و تنها او سلطان را به تسخیر خوارزم برانگیخت (نک: عقیلی، ۱۶۶-۱۶۸). مورخان عصر غزنوی، شجاعت ارسلان را در نبردها، به ویژه در مقابله با ترکمانان سلجوقی بسی ستوده‌اند. هنگامی که در ۴۱۶ق سلطان محمود به اسکان ترکمانان در برخی نواحی خراسان فرمان داد، ارسلان در اعتراض به این فرمان سلطان، با صراحت به او گفت: «این خطا بود که کردی، اکنون که آوردی همه را بکش یا به من ده تا انگشتهای نر ایشان ببرم تا تیر نتوانند انداخت». محمود از این سخنان چندان درشگفت شد که گفت: «بی‌رحم مردی و سخت ستبر دلی» (گردیزی، ۴۱۱؛ نیز نک: راوندی، ۹۲-۹۳؛ حسینی، ۲۷). از همین رو ابوالفضل بیهقی وقتی سالها بعد به روزگار مسعود از آشوبگریهای ترکمانان در خراسان و هزیمت غزنویان از ایشان، داد سخن می‌دهد، از هوشمندی و پایمردی ارسلان در مقابل ترکمانان و استبداد رأی سلطان محمود یاد می‌کند (ص ۷۷، ۳۴۸، ۶۲۶، ۷۰۹).

ارسلان با آنکه به تعبیر بیهقی (ص ۷۰۹)، «گربزی بود که چنونی یاد نداشتند»، در ۴۱۸ق از ترکمانان شکست خورد و محمود در پی ادامهٔ شکایت اهالی برخی از شهرهای خراسان که در معرض تاخت و تازهای آنان قرار گرفته بودند، ارسلان را سخت ملامت کرد. سرانجام سلطان به تن خویش به طوس آمد و ارسلان با سپاهی که او در اختیارش نهاده بود، در فراوه ترکمانان را تار و مار کرد (گردیزی، ۴۱۵-۴۱۶؛ نیز نک: بازورث، ۲۲۹/۱).

بیش از ۲۰ سال از واپسین سالهای زندگانی ابوالقاسم فردوسی با حکومت ارسلان جاذب بر طوس یا خراسان مقارن بود و فردوسی در آغاز *شاهنامه* ضمن ستایش سلطان محمود و نصر بن سبکتکین، برادر او، «سپهدار طوس» را نیز در ابیاتی می‌ستاید (ص ۲۷، بیتهای ۲۲۰-۲۲۲) که به ظن قوی، مراد ارسلان جاذب است. از همین رو، گفته‌اند که وی در زمرهٔ معدود دولتمردان غزنوی بوده است که شاعر بزرگ طوس را گرامی می‌داشت و احتمالاً او را برانگیخت تا به غزنه رود و *شاهنامه* را به سلطان محمود تقدیم کند (نک: تقی‌زاده، ۱۱۰-۱۱۱) و نیز آورده‌اند که ارسلان مقبره‌ای برای شاعر ساخت که تا سدهٔ ۷ق همچنان پای برجا بود (نک: ماسه، ۱۱۱؛ تقی‌زاده، ۱۲۱). به گفتهٔ دولتشاه (ص ۱۳۲)، ارسلان جاذب به ساختن ابنیه اهتمام می‌ورزید و رباط «سنگ بست» را بر سر چهار راهی ــ راهی از نیشابور به مرو و راهی از طوس به هرات ــ همو ساخت. جنازهٔ ارسلان جاذب را نیز در همانجا به خاک سپردند (نیز نک: راوندی، ۹۲) و ویرانه‌های مقبرهٔ او اکنون در همین محل باقی مانده است (نک: مولوی، ۶/۱-۷).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ بازورث، ادموند، *تاریخ غزنویان*، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ*، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ تقی زاده، حسن، «منشأ اصلی و قدیم شاهنامه»، *هزارهٔ فردوسی*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حسینی، علی، *زبدة التواریخ*، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عتبی، محمد، *تاریخ یمینی*، ترجمهٔ جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ عقیلی، سیف‌الدین، *آثارالوزراء*، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش ی. ا. برتلس، مسکو، ۱۹۶۶م؛ گردیزی، عبدالحی، *تاریخ*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ماسه، هانری، *فردوسی و حماسهٔ ملی*، ترجمهٔ مهدی روشن‌ضمیر، تبریز، ۱۳۵۰ش؛ منینی، احمد، *شرح الیمینی (فتح الوهبی)*، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ مولوی، عبدالحمید، *آثار باستانی خراسان*، مشهد ۱۳۵۴ش؛ نفیسی، سعید، *در پیرامون تاریخ بیهقی*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نیز:
Nāẓim, M., *The Life and Times of Sultān Maḥmūd of Ghazna*, New Delhi, 1971.

ابوالفضل خطیبی

آرْسَلانْ خان، محمد بن سلیمان، نک: ایلک‌خانیان.

آرْسَلانْ شاه، ابوالمظفر رکن‌الدین (۵۲۸-۵۷۱ق/۱۱۳۴-۱۱۷۵م)، فرزند طغرل دوم از آخرین سلاطین سلجوقی در عراق عجم و آذربایجان.

از اوایل زندگانی ارسلان اطلاع دقیقی در دست نیست، تنها دو گزارش ناسازگار از ظهیرالدین نیشابوری، مورخ شهیر عصر سلجوقی دربارهٔ کودکی وی موجود است که متناقض می‌نماید. به روایت او ارسلان به هنگام مرگ پدر (۵۲۹ق) کمتر از یک سال داشت و تحت حمایت و پرورش مسعود بن محمد (حک ۵۲۹-۵۴۷ق/۱۱۳۵-۱۱۵۲م)، عم، و جانشین پدرش قرار گرفت و تا ۵۴۰ق نیز همچنان در ملازمت وی به سر می‌برد (ص ۷۴؛ نیز نک: راوندی، ۲۸۳). به روایت دیگر، سلطان مسعود پس از مرگ طغرل، بیوهٔ او مؤمنه خاتون را به ازدواج شمس الدین ایلدگز، مؤسس سلسلهٔ اتابکان آذربایجان (ه م) درآورد و او که اران را از سلطان مسعود به اقطاع گرفته بود، همسر خود را همراه با پسر خردسال وی ارسلان، به بردع (بردعه یا برذعه) برد و پرورش ارسلان را بر عهده گرفت (ظهیرالدین، ۷۵).

در این روزگار که سلاجقه سخت در نشیب سقوط افتاده بودند، اتابکان و امرای قدرتمند ایشان در گوشه و کنار امپراتوری با برکشیدن شاهزادگان تحت حمایت خود، به نام آنان حکومتی تشکیل می‌دادند و به استقلال فرمان می‌راندند. از این رو وقتی سلطان مسعود در ۵۴۰ق از بغداد برای سرکوب شورش بوزابه، یکی از امرای برجستهٔ سلجوقی،

رهسپار آذربایجان شد تا سپاه گردآورد، از بیم اینکه مبادا ارسلان خود را در اختیار امرای با نفوذ قرار دهد، در بین راه او را ــ که در ملازمت وی بود ــ همراه با ملکشاه بن سلجوق، یکی دیگر از شاهزادگان تحت حمایت خود، در قلعهٔ تکریت به زندان افکند (همو، ۷۴؛ نیز نک: کلاوسنر، 86-85). ارسلان همچنان محبوس بود تا در ایام حکومت محمد بن محمود (۵۴۷ ـ۵۵۴ق/۱۱۵۲ـ ۱۱۵۹م)، امیر مسعود بلال (بلالی)، کوتوال قلعهٔ تکریت و شحنهٔ بغداد، به اتفاق حسام الدین الب غوش (البغش یا البقش)، صاحب دژ ماهکی (از توابع بغداد) بر ضد خلیفهٔ عباسی سر به شورش برداشتند و از سلطان محمد اجازه خواستند تا برای جلب اعتماد ترکان همراه خود، ارسلان را در نبرد با خلیفه شرکت دهند. محمد گرچه نخست با درخواست آنان موافقت کرد، ولی به زودی پشیمان شد، اما اینان که ارسلان را برداشته، و به نبرد با سپاه خلیفه رفته بودند، سرانجام شکست خوردند و گریختند (۵۴۹ق). الب غوش با ارسلان جوان به دژ ماهکی گریخت و اندکی بعد همانجا درگذشت. سپس سنقر همدانی، یکی از امرای سلجوقی، ارسلان را نزد پدر خوانده‌اش ایلدگز به اران برد (ظهیرالدین، ۷۴ـ ۷۵؛ راوندی، ۲۸۳ـ ۲۸۵؛ بنداری، ۲۱۶ـ۲۲۱).

پس از مرگ سلطان محمد، برخی از امرای سلجوقی همدان به جانشینی ارسلان تمایل داشتند، ولی سرانجام سلیمان شاه بن محمد، عضو ارشد خاندان سلجوقی که از سوی بیشتر امرا حمایت می‌شد، بر تخت نشست. با اینهمه، برای آرام ساختن شمس‌الدین ایلدگز که اینک در آذربایجان و اران قدرت بسیار یافته بود، شاهزادهٔ تحت حمایت او را به ولایت عهدی برگزیدند. سلیمان شاه بی‌کفایت بود و سلطنت او بیش از ۷ ماه نپایید و امرا به زودی او را برانداختند و خواهان ارسلان شدند. شمس الدین ایلدگز هم در ۵۵۵ق (یا ۵۵۶ق) ارسلان را به همدان آورد و بر تخت نشاند (ظهیرالدین، ۷۲ـ۷۴؛ راوندی، ۲۷۶ـ ۲۷۹؛ بنداری، ۲۷۱)؛ اما ارسلان جز نامی از پادشاهی نداشت و قدرت واقعی در دست شمس‌الدین ایلدگز بود که از همان آغاز، پسر بزرگ خود نصرت الدین محمد جهان پهلوان را به سمت امیرالحجابی و پسر دیگرش مظفرالدین قزل ارسلان را به مقام امیر سلاحی برگماشت (بنداری، ۲۷۴؛ حسینی، ۲۵۷، ۲۸۲). از سوی دیگر مستنجد خلیفهٔ عباسی حکومت ارسلان شاه را هرگز به رسمیت نشناخت و نه تنها به اخراج فرستادهٔ ایلدگز از بغداد فرمان داد (ابن اثیر، ۲۶۸/۱۱؛ قلقشندی، ۳۹/۲؛ قس: حمدالله، ۴۶۱، که می‌نویسد خلیفه در بغداد به نام ارسلان خطبه کرد و برای او لقب فرستاد)، بلکه آق سنقر دوم احمدیلی، فرمانروای مراغه و اتابک فارس را برانگیخت تا با برکشیدن شاهزادگان تحت حمایت خود به مقابله با ایلدگز برخیزند (ابن اثیر، ۲۶۸/۱۱ـ ۲۶۹؛ نیز نک: بازورث، 177). از سوی دیگر امرای متحد ایلدگز در همدان نیز به زودی عهد شکستند و بر ضد او با یکدیگر همداستان شدند. با اینهمه، ایلدگز مخالفان خود را با قدرت سرکوب کرد و ارسلان هم در بیشتر نبردها و لشکرکشیها همراه او بود: مثلاً در جنگ با عزالدین صتماز و حسام الدین اینانج که یکی دیگر از شاهزادگان سلجوقی را برکشیده بودند، حضور داشت (برای تفصیل، نک: هـ د، اتابکان آذربایجان) و نیز همراه با ایلدگز به جنگ اسماعیلیان به قزوین رفت و در تسخیر دژ استوار و مشهور آنان به نام «جهانگشای» شرکت کرد و به همین سبب آن دژ «ارسلان گشای» نام گرفت (ظهیرالدین، ۷۶ـ ۷۸؛ راوندی، ۲۸۶ـ۲۹۰).

ارسلان شاه و شمس الدین ایلدگز در ۵۵۸ق هم به نبرد با گرجیان رفتند و آنان را شکست دادند و بخشی از قلمروشان را غارت کردند (ابن ازرق، ۳۶۱ـ۳۶۲؛ نیز نک: مینورسکی، 93-92). بر اساس گزارش وردان، مورخ ارمنی، ایلدگز در این واقعه، ارسلان را برانگیخت تا به آنجا بتازد و او ۴ سال شهر را در حصار گرفت و سرانجام پادشاه گرجستان را به تسلیم آن شهر واداشت (نک: همو، 96-95).

ارسلان شاه در اواخر حیات ایلدگز (اواخر ۵۶۹ق) برای مقابله با ابخازیان همراه او به سوی آذربایجان و سپس نخجوان و مرغان رفت، ولی به سبب بیماری در راه دوین، ناچار به نخجوان و از آنجا به تبریز بازگشت. در ماههای پایانی ۵۷۰ تا اوایل ۵۷۱ق نخست مادر ارسلان، سپس پدرخوانده‌اش ایلدگز هر دو درگذشتند (ظهیرالدین، ۸۱ ـ۸۲؛ راوندی، ۲۹۸ـ۳۰۱). به روایت حسینی (ص ۲۸۳ـ۲۸۴) پس از مرگ ایلدگز، امرای سلجوقی در همدان، ارسلان را که اینک از تبریز به پایتخت بازگشته بود، بر آن داشتند تا به آذربایجان لشکر کشد و آن نواحی را از دست نصرت الدین محمد جهان پهلوان، پسر ارشد ایلدگز که پس از مرگ پدر، نهانی بدانجا روی آورده، و برجای او نشسته بود، بیرون آورد. گفته‌اند حتیٰ ارسلان را برانگیختند تا بغداد را نیز تسخیر کند. پس او روی به آذربایجان نهاد، ولی در زنجان بیمار شد و به سبب شدت بیماری، او را به همدان بازگرداندند. تا در نیمهٔ رجب یا جمادی الآخر ۵۷۱ (ظهیرالدین، ۸۲؛ راوندی، ۳۰۱) در همدان درگذشت (قس: ابن جوزی، ۸(۱)/۳۳۰، که مرگ او را در ۵۷۰ق آورده است) و در کنار مقبرهٔ پدرش به خاک سپرده شد (حسینی، همانجا). بنداری (ص ۲۷۵) بدون ذکر جزئیات این لشکرکشی، به تلاش ارسلان برای رهایی از سیطرهٔ ایلدگزیان اشاره کرده، و آورده است که ارسلان را به فرمان نصرت الدین محمد جهان پهلوان زهر خوراندند. گرچه صحت این روایت بعید نیست، اما هیچ نشانی از تأیید آن توسط مورخان دیگر عصر سلجوقی، چون ظهیرالدین نیشابوری و راوندی در دست نداریم. نصرت الدین محمد جهان پهلوان، پس از مرگ ارسلان، فرزند خردسال او، طغرل را به سلطنت برداشت و خود ادارهٔ امور را در دست گرفت (همانجا).

مورخان، شخصیت و شجاعت ارسلان را ستوده‌اند، ولی گفته شده که او از کار ملک‌داری غفلت می‌ورزید و بیشتر به شادخواری و خوشگذرانی روزگار می‌گذرانید. با شاعران برجستهٔ عصر خود معاشرت داشت، چنانکه به گفتهٔ دولتشاه سمرقندی (ص ۶۶) «همواره مجلس او از حضور شعرا و ندما خالی نبودی». از شاعران ستایشگر او

می‌توان از اثیرالدین اخسیکتی (ص ۶ـ۸، ۶۵ـ۶۷، جم؛ نیز نک: صفا، ۷۰۷/۲)، مجیرالدین بیلقانی (ص ۶۴ـ۶۷، ۱۸۷ـ۱۹۳، جم)، خاقانی (ص ۶۵۰ـ۶۵۴)، جمال‌الدین اصفهانی (ص ۱۰۹ـ ۱۱۵) و محمد شفروه (نک: عوفی، ۲۶۹/۱) نام برد.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن ازرق، احمد، «تاریخ»، همراه *ذیل تاریخ دمشق* ابن قلانسی، به کوشش آمدرز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ اثیرالدین اخسیکتی، *دیوان*، به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، تهران، ۱۳۳۷ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة النصرة، مختصر تاریخ آل سلجوق* عمادالدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ جمال‌الدین اصفهانی، محمد، *دیوان*، به کوشش حسن وحید دستگردی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ حسینی، علی، *زبدة التواریخ*، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خاقانی، بدیل، *دیوان*، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوقنامه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش محمد قزوینی و سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ قلقشندی، احمد، *مآثر الانافة*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۶۴م؛ مجیرالدین بیلقانی، *دیوان*، به کوشش محمد آبادی، تبریز، ۱۳۵۸ش؛ نیز:

Bosworth, C.E., «The End of the Saljuqs», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; Klausner, C. L., *The Seljuk Vezirate, a Study of Civil Administration*, Harvard, 1973; Minorsky, V., *Studies in Caucasian History*, London, 1953.

ابوالفضل خطیبی

اَرْسَلانْ شاهِ اَوَّل، نورالدین، نک: آل زنگی.

اَرْسَلانْ شاهِ دُوُم، نورالدین، نک: آل زنگی.

اَرْسَلانْ شاهِ غَزْنَوی (حک ۵۰۹ـ۵۱۲ق/۱۱۱۵ـ۱۱۱۸م)، پسر سلطان مسعود سوم و فرمانروای غزنه. کنیهٔ او در مدایح شاعران معاصرش و نیز برخی مآخذ، ابوالملوک (مسعود سعد، ۱۱۳، جم؛ مختاری، ۳۵، جم؛ منهاج سراج، ۲۴۱/۱) و لقبش در برخی منابع و بر سکه‌ها، سلطان الدوله آمده است (نک: حمدالله، ۴۰۰؛ فرشته، ۴۹/۱؛ لین پول، II/176).

تاریخ دقیق تولد ارسلان دانسته نیست. از روایت ابن اثیر (۵۰۷/۱۰ـ ۵۰۸) دربارهٔ سال مرگ و سن او برمی‌آید که در ۴۸۵ق زاده شده، در حالی که به گزارش منهاج سراج (همانجا) می‌بایست در ۴۷۶ق متولد شده باشد. غلام مصطفیٰ خان (ص 69-65) که با استناد به اشعار مسعود سعد سلمان و برخی منابع تاریخی، ازدواج سلطان مسعود پدر ارسلان شاه با مهد عراق (مادر ارسلان)، شاهزادهٔ سلجوقی را در حدود سال ۴۷۵ ق حدس زده، روایت منهاج را درست‌تر دانسته است.

چون مسعود سوم در شوال ۵۰۸ درگذشت، بنا به وصیت او، پسرش شیرزاد به فرمانروایی رسید. اما ارسلان در سال بعد شیرزاد را از تخت به زیر کشید و خود در ۶ شوال همان سال به حکومت نشست (حمدالله، فرشته، همانجاها؛ مسعود سعد، ۳۱۷). به روایت ابن اسفندیار، شیرزاد به طبرستان گریخت و به یاری علاءالدوله علی بن شهریار باوندی به جنگ برادر رفت (ص ۱۰۷)، اما در نبرد با او کشته شد (نک: فرشته، همانجا؛ غلام مصطفیٰ، 69). شگفت آنکه بیشتر مورخان، به ویژه منهاج سراج (همانجا)، از شیرزاد و سلطنت او یاد نکرده، و ارسلان را جانشین بلافصل مسعود سوم دانسته‌اند (نک: ابن اثیر، ۵۰۴/۱۰؛ عوفی، چ شعار، ۱۶۴؛ شبانکاره‌ای، ۸۶؛ بناکتی، ۲۲۸؛ میرخواند، ۱۳۹/۴).

ارسلان شاه بی‌درنگ همهٔ برادران خود را بجز بهرام شاه که از عهد پدر به دور از غزنه، در تکیناباد گرمسیر به سر می‌برد، کور و یا زندانی کرد (ابن اثیر، فرشته، همانجاها؛ نیز نک: غلام مصطفیٰ، 72-70). چنانکه از یک قصیدهٔ مسعود سعد (ص ۱۲۷ـ ۱۲۸) برمی‌آید، بهرام شاه در تکیناباد بر ضد برادر شورید، اما کاری از پیش نبرد و از راه سیستان به کرمان نزد ارسلان شاه بن کرمانشاه قاوردی گریخت. فرمانروای کرمان گرچه او را نیک نواخت، اما حاضر نشد بدون اجازهٔ سنجر سلجوقی او را به سپاه و مال مدد رساند. سپس بهرام شاه به خراسان نزد سنجر رفت و در زمرهٔ ملازمان او درآمد (فخر مدبر، ۲۶۹ـ۲۷۰؛ عوفی، همان، ۱۶۴ـ ۱۶۵؛ محمد، ۳۵؛ نیز نک: بازورث، «غزنویان...[1]»، 94-93).

سلجوقیان از آن پس که در آغاز کار، خراسان را از چنگ غزنویان بیرون آورده بودند، تا این زمان به سلاطین این دودمان که قلمروشان تنها به غزنه و بخشی از هندوستان محدود شده بود، تعرضی نکرده بودند، اما اینک سنجر می‌خواست با مداخله در ستیز میان دو برادر نفوذ خود را به سوی شرق گسترش دهد. پس کس نزد ارسلان شاه فرستاد و او را به مصالحه با بهرام شاه فراخواند؛ اما ارسلان که با فرستادن امرایی از جانب خود به نواحی گوناگون، حکومت خویش را استوار می‌ساخت، به صلح تن در نداد و سلطان محمد سلجوقی فرمانروای عراق عجم را به میانجیگری برانگیخت تا سنجر را از لشکرکشی به غزنه باز دارد و خود سفیر سنجر را به زندان افکند (ابن اثیر، ۵۰۴/۱۰ ـ ۵۰۵؛ نک: فرشته، ۴۹/۱، ۵۰؛ غلام مصطفیٰ، 71). گزارش ابن اثیر (همانجا) حاکی از آن است که سلطان محمد گرچه بدین منظور سفیری نزد سنجر روانه کرد، اما چندان رغبتی به این امر نداشت و سفیر او هنگامی به خراسان رسید که سنجر سردار خود اُنُر را با بهرام شاه به سوی غزنه روانه کرده بود. در سیستان هم ابوالفضل تاج‌الدین (ﻫ م)، فرمانروای آن دیار به ایشان پیوست و سپس سنجر نیز به تن خویش آهنگ غزنه کرد.

گزارشهای منابع، دربارهٔ انگیزهٔ سلطان سنجر در حمایت از بهرام شاه و همچنین رابطهٔ خویشاوندی سنجر با ارسلان شاه و بهرام شاه سخت آشفته است. مسعود سعد (ص ۱۱۳) در ابیاتی به نسب غزنوی ـ سلجوقی ارسلان شاه (تویی ز گوهر محمود و گوهر داوود) اشاره دارد (نیز نک: مختاری، ۶۱۰) و این با حکایتی از *آداب الحرب* (فخر مدبر، ۱۵۷) که مادر ارسلان را دختر چغری بیک داوود دانسته، بسیار نزدیک است (نیز نک: ابن اثیر، ۵۰۴/۱۰). اما برخی از مورخان (نک: فرشته، همانجا)، مهد عراق را خواهر سنجر دانسته‌اند (قس: منهاج سراج، ۲۴۰/۱، ۲۴۱، که مهدعراق را خواهر سنجر، ولی نامادری

1. *The Later...*

ارسلان ــ شاید مادر بهرام شاه ــ دانسته است). مورخان متأخرتری چون حمدالله (ص ۴۰۱)، شبانکاره‌ای (همانجا) و بناکتی (همانجا) همگی با اختلافهایی به نسب سلجوقی بهرام شاه نیز اشاره دارند، در حالی که مسعود سعد (ص ۵۶۰)، بهرام شاه را تنها «شاهی ز اصل و نسل یمینی» (یمین‌الدوله محمود) گفته است. از سوی دیگر به روایت فخر مدبر (ص ۲۷۰) سلطان سنجر نخست از اینکه به مدد بهرام‌شاه برخیزد، اکراه داشت و چنین می‌اندیشید که اگر او را یاری دهد و «سلطان ملک ارسلان را از تخت مُلک برکَنَد، مردمان زبان دراز کنند که بیگانه را معونت فرمود و خویشِ نزدیک را از مملکت دور کرد». بنابراین، چنانکه غلام مصطفیٰ خان (ص 66-64) احتمال داده ارسلان و بهرام از یک مادر نبوده‌اند. به هر حال هنگامی که ارسلان شاه دریافت که سنجر قصد غزنه دارد، سفیری نزد سنجر فرستاد. این سفیر که به گفتهٔ فرشته (همانجا) مادرش مهد عراق و به گفتهٔ ابن اثیر (۱۰/۵۰۵) زن عمویش نصر بود، نزد سنجر چنان از سستی کار ارسلان سخن راند که سنجر در یورش به غزنه درنگ نکرد. به نوشتهٔ ابن اثیر (۱۰/۵۴۹) ارسلان‌شاه‌سفیری با ۵۰۰ هزار دینار نزد ابوجعفرمحمدبن فخرالملک، وزیر سنجر که برای جنگ با او به بُست آمده بود، فرستاد تا سنجر را از لشکرکشی به غزنه بازدارد. به روایت عوفی، از سوی دیگر قاضی ابوالبرکات را نیز به نزد سنجر روانه کرد تا بهرام شاه را به غزنه باز گرداند (چ رمضانی، ۲۳۶ـ۲۳۷)؛ اما این کارها سود نداد و دو سپاه در صحرای شهرآباد ــ در یک فرسخی غزنه ــ به نبرد پرداختند و سنجر پیروز شد (بنداری، ۲۴۲؛ ابن اثیر، ۱۰/۵۰۵ـ۵۰۶؛ قس: حسینی، ۱۸۱ـ۱۸۲، که به جای ارسلان شاه، به خطا ابراهیم آورده است). سپاهیان سنجر و بهرام شاه در ۲۰ شوال ۵۱۰ به غزنه درآمدند و مدت ۴۰ روز غزنه را بی رحمانه غارت کردند و بر خزاین آن دست یافتند. بهرام شاه بر تخت نشست و برای نخستین بار از آغاز فرمانروایی سلاجقه، فرمان داد به نام سلاطین سلجوقی ــ محمد و سنجر ــ در غزنه خطبه کردند (بنداری، همانجا؛ ابن اثیر، ۱۰/۵۰۶ـ۵۰۷).

ارسلان شاه که پس از شکست به هندوستان گریخته بود، چون دریافت سنجر به خراسان بازگشته، با یارانش به غزنه تاخت و بهرام شاه را به بامیان (شمال غرب غزنه) گریزاند و شهر را تصرف کرد (همو، ۱۰/۵۰۷؛ حمدالله، همانجا؛ قس: بازورث، همان، 96). ارسلان شاه پس از اقامت یک ماهه در غزنه به تعقیب بهرام شاه که از سنجر مدد خواسته بود، شتافت و چون دانست سلطان سلجوقی لشکر به دفع او فرستاده، به کوههای اوغنان (نک: الیوت، II/199: شکران) پناه برد. سرانجام، فرمانده سپاه اعزامی سنجر، ارسلان شاه را به اسارت گرفت و خواست او را نزد سنجر فرستد. اما بهرام شاه که حضور برادر و رقیب قدرتمند خود را نزد سنجر، تهدیدی جدی برای فرمانروایی آیندهٔ خویش می‌دانست، با هدایایی، او را به چنگ آورد. سپس فرمان داد خفه‌اش کردند و در مقبرهٔ پدرش در غزنه به خاک سپردند (ابن اثیر، ۱۰/۵۰۷ـ ۵۰۸؛ عوفی، همانجا؛ نیز نک: بازورث، «تاریخ...[1]»، 159-158). به گزارش حمدالله مستوفی (همانجا) بهرام شاه نخست به ارسلان شاه امان داد و سپس که دریافت بر ضد وی به توطئه پرداخته، به قتلش رساند.

منهاج سراج شجاعت و جنگاوری ارسلان شاه را ستوده است؛ ولی از آنجا که سراسر حکومت او در کشمکش با بهرام شاه به سر آمد و طبعاً مخارج این جنگها بر عهدهٔ مردم بود، و افزون بر آن حوادث طبیعی خسارات مالی بسیار به شهر وارد کرده بود و مردم دچار نابسامانیها شده بودند، ارسلان را هیچ خوش نمی‌داشتند (همانجا؛ فرشته، ۱/۵۰). در اشعار مسعود سعد (ص ۱۳۲، ۳۱۸) و عثمان مختاری (۴۸۵ـ۴۸۷)، تنها از یک کودک خردسال ارسلان به نام خسرو ملک نام برده شده است، ولی از سرنوشت وی آگاهی در دست نیست. از جمله شاعران برجستهٔ دربار ارسلان شاه که در قصاید متعددی او را ستوده‌اند، مسعود سعد سلمان (ص ۷۶ـ۷۷، جم) و عثمان مختاری (ص ۳۵ـ۳۷، جم) را می‌توان نام برد.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ بناکتی، داوود، *تاریخ*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة النصرة*، *مختصر تاریخ آل سلجوق* عمادالدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ حسینی، علی، *زبدة التواریخ*، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عوفی، محمد، *جوامع الحکایات*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، همان، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ فخر مدبر، محمد، *آداب الحرب و الشجاعه*، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ فرشته، محمد قاسم، *تاریخ*، کانپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۴م؛ محمد بن ابراهیم، *سلجوقیان و غزّ در کرمان*، به کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ مختاری، عثمان، *دیوان*، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ مسعود سعد، *دیوان*، به کوشش غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ منهاج سراج، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Bosworth, C.E., *The Later Ghaznavids*, New York, 1977; id, «The Political and Dynastic History of the Iranian World», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; Elliot, H.M., *The History of India*, Lahore, 1976; Ghulam Mustafa Khan, «A History of Bahram Shah», *Islamic Culture*, New York, 1971, vol. XX III; Lane Poole, S., *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, Bologna, 1967.

ابوالفضل خطیبی

آرْسَنْجان، نام بخش، دهستان و شهری در شهرستان مرودشت (استان فارس).

بخش ارسنجان: این بخش با ۱'۴۸۲/۸ کم۲ مساحت شامل ۳ دهستان به نامهای علی‌آباد ملک، خبریز و شوراب است (*آمارنامه*، ۱۳۷۲ش، ۱۹، ۲۴) و از شمال به بخش سعادت شهر، از غرب به بخش مرکزی (شهرستان مرودشت)، از جنوب به بخش کربال (شهرستان شیراز) و از شرق به بخش آبادهٔ طشک (شهرستان نی‌ریز) محدود می‌شود (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۵ش، ۱۰).

1. «The Political...»

قدیم‌ترین تشکیلات زمین شناسی ارسنجان ـ آباده را گنبدهای نمکی واقع در مناطق شرقی دشت تشکیل می‌دهد که مربوط به دورهٔ کامبرین است. رسوبات کرتاسه به‌ترتیب از تشکیلات آهکی خاکستری رنگ با قابلیت نفوذ خوب تشکیل شده که بر روی آنها تناوبی از مارن و شیلهای خاکستری و آهک قرار گرفته است (مبشری، ۲۱۴/۴). رسوبات دوران سوم شامل تشکیلات آهکی و دولومیتی است (همو، ۲۱۵/۴). آبرفتهای دوران چهارم حاصل از فرسایش واریزه‌ای ارتفاعات پیرامونی، مخروط افکنه‌های دوران چهارم و رسوبات دریاچه‌ای است که منابع آبدار دشت را تشکیل می‌دهند. حداکثر ضخامت آبرفتها ۱۵۰ متر است (همانجا). حوزهٔ آبریز ناحیه ۱٬۹۸۹ کم۲ وسعت دارد و دشت ارسنجان به مساحت ۵۲۵ کم۲ را در خود جای داده است (همو، ۲۱۴/۴). سنگ کف این دشت مربوط به تشکیلات کنگلومرایی بختیاری است (همو، ۲۱۵/۴). جهت جریان آب زیر زمینی دشت از شمال غربی به جنوب شرقی و به عبارت دیگر به طرف دریاچهٔ طشک است. این بخش فاقد رودخانهٔ دائمی است (همانجا). در گذشته، قناتها منبع اصلی تأمین آب این منطقه به شمار می‌رفت (فرصت، ۲۴۱) و در حال حاضر ۱۶ رشته از آنها باقی است (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۷ش، بیست و یک). همچنین ۱۶۷ چاه عمیق و ۷۸۳ چاه نیمه عمیق در دشت ارسنجان وجود دارد (همان، بیست) و ظاهراً حفر بی‌رویهٔ این چاهها تا حد زیادی باعث از میان رفتن قناتها شده است. ۱۲ چشمهٔ دائمی به انضمام ۴ چشمهٔ فصلی دیگر، منابع آب این بخش به شمار می‌روند (همان، بیست و یک).

ارتفاعات این بخش شامل کوه چنار در شمال، کوه سنگ سیاه در شمال خاوری و کوه سیاه در جنوب است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۷). پوشش گیاهی این بخش برای چرای دام مناسب است و نیز برخی گیاهان که کاربرد دارویی دارند، در آنجا می‌رویند (همان، ۷-۸). از جانوران و پرندگان این منطقه گرگ، شغال و کبک (همانجا) را می‌توان نام برد. سابق بر این آهو، بز، پازن، قوچ، تیهو و کبوتر در این نواحی شکار می‌شدند (فسایی، ۱۲۵۰/۲).

این بخش ۷۶ آبادی دارای سکنه دارد که از آن میان آبادیهای علی آباد ملک، جمال آباد و خبریز را با جمعیتهای بیش از ۱۸۰ خانوار می‌توان نام برد (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۵ش، ۱۴، ۱۶). علاوه بر این ۲۷ آبادی و مکان خالی از سکنه در این بخش وجود دارد (*فرهنگ روستایی*، ۴۸). بر اساس آمار ۱۳۵۵ش، جمعیت آبادیهای این بخش ۲٬۱۸۱ خانوار (۱۱٬۱۳۸ نفر) بوده (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۵۵ش، ۱۱۰) که طبق آمار ۱۳۶۵ش به ۳٬۲۱۲ خانوار (۱۷٬۶۰۵ نفر) افزایش یافته است (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۵ش، ۱۴).

فعالیت اقتصادی روستاهای این بخش دامداری و دامپروری، زراعت و باغداری است (همانجا). سطح کل زمینهای کشاورزی ۱۷٬۳۰۶ هکتار است که ۱۶٬۲۲۰ هکتار آن زراعت آبی و بقیه دیم است (*فرهنگ اقتصادی*...، «۱۷۹/۴»). کشت عمدهٔ آنجا شامل گندم آبی و دیم به ترتیب: ۵٬۸۶۵ و ۱۲۸ هکتار، جو آبی و دیم: ۱٬۶۹۲ و ۷۵۱ هکتار، چغندر قند: ۱٬۴۹۵ هکتار، نباتات علوفه‌ای: ۷۴ هکتار و دانه‌های روغنی: ۱۶ هکتار است (همان، «۱۷۹/۲» ـ «۱۷۹/۳»). دیگر فرآورده‌های عمدهٔ کشاورزی این بخش، محصولات جالیزی، انار، انگور، سیب درختی و گوجه فرنگی است. همچنین ۵۰۰ هکتار از زمینهای مزروعی این بخش در سالهای اخیر متروک شده است (همانجا). سابق بر این علاوه بر گندم و جو در این ناحیه پنبه، شلتوک، کنجد و خشخاش نیز کشت می‌شده است (فسایی، ۱۲۵۱/۲). دام موجود در این بخش ۲٬۳۶۳ رأس گاو و گوساله و ۷۲٬۹۵۸ رأس گوسفند و بز است (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۵ش، ۱۵). مرغداری صنعتی، پرورش زنبور عسل و قالی بافی از سایر فعالیتهای اقتصادی در این بخش است (*فرهنگ اقتصادی*...، «۱۷۹/۴»، «۱۷۹/۵»). بخش ارسنجان دارای ۴۲ دبستان، ۶ مدرسهٔ راهنمایی، ۳ کتابخانهٔ عمومی (*فرهنگ روستایی*، ۱۹۰)، ۳۵ مسجد و حسینیه و ۵ امامزاده است (همان، ۲۶۲). این بخش از ییلاقات ایل باصری است (کیهان، ۸۷/۲).

شهر ارسنجان: این شهر در ۵۳° و ۱۳′ طول شرقی و ۲۹° و ۵۵′ عرض شمالی، در ارتفاع ۱٬۶۵۰ متر از سطح دریا (*آمارنامه*، ۱۳۷۲ش، ۱۲) و در ۱۳۶ کیلومتری شمال خاوری شیراز قرار گرفته است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۷) و با پاسارگاد حدود ۵۰ کم فاصله دارد (نقشهٔ راهنما...).

آثار ساختمانها و بناهایی در دشت ارسنجان ــ از جمله بقایای یک آتشکده ــ وجود دارد که نشان دهندهٔ قدمت ناحیه و آبادی آن در دورهٔ پیش از اسلام است (فرصت، ۲۴۲-۲۴۳). به نوشتهٔ محمد نصیر فرصت (ص ۲۴۱) ارسنجان دارای حدود ۸۰۰ «درب خانه» و به گفتهٔ فسایی (همانجا)، حدود ۱٬۰۰۰ «درب خانه» بوده است. همچنین مساجد بزرگ و با صفا و گورستان وسیع در این شهر وجود داشته است. آثار مدرسه‌ای با شکوه و زیبا منسوب به زمان شاه سلطان حسین صفوی برجاست (فرصت، ۲۴۱-۲۴۲). این مدرسه در ۱۰۸۰ق توسط سعید ارسنجانی با آجر و سنگ بنا شد (فسایی، همانجا). فرصت (ص ۲۴۲) از سنگ قبری بزرگ منتسب به طهماسب خبر می‌دهد که ظاهراً نام یکی از حاکمان محلی بوده که ۶ ماه در آنجا حکومت داشته است. در ۱۳۲۹ش این شهر ۵ هزار نفر جمعیت داشت (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۷/۹) که در ۱۳۵۵ش به ۶٬۵۱۰ نفر (*سرشماری*، ۱۳۵۵ش، «۶/ل») و در ۱۳۶۵ش به ۱۰٬۶۸۵ نفر رسید (*سرشماری*، نتایج کلی، ۵۸) که در این سال حدود ۴۳٪ (۴٬۵۹۵ نفر) از جمعیت ساکن این شهر را افراد کمتر از ۱۵ سال تشکیل می‌داده است (*سرشماری*، نتایج تفصیلی، ۱۸). نسبت جنسی این شهر ۱۱۵ مرد در مقابل ۱۰۰ زن است (همانجا). از ۸٬۴۵۶ نفر جمعیت ۶ ساله و بالاتر این شهر ۷۰/۷٪ باسواد بوده‌اند. این نسبت در میان مردان ۷۸/۶٪ و بین زنان ۶۱/۴٪ بوده است (همانجا). براساس آخرین سرشماری عمومی (۱۳۶۵ش)، ۱۹/۴٪ از جمعیت فعال این شهر در گروه عمدهٔ ساختمان، ۱۳/۷٪ در

گروه عمدهٔ کشاورزی، دامپروری... و ۴/۶٪ در گروه عمدهٔ صنعت اشتغال داشته‌اند (همانجا).

آثار تاریخی مربوط به دورهٔ اسلامی که در شهر ارسنجان برجای مانده، شامل مسجد جامع و ۳ قلعهٔ کهن به نامهای حسین خان، آقامیرزا و افراسیاب خان است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۸).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان فارس*، ۱۳۷۲ش، سازمان برنامه و بودجه، شیراز، ۱۳۷۳ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۵۵ش)*، استان فارس، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۹ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان مرودشت، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج کلی، استانها (۱۱)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فرصت، محمدنصیر، *آثار العجم*، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۵۵ش)*، استان فارس، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۶۵ش)*، شهرستان مرودشت، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور*، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان فارس، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، استان فارس، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور* (شیراز)، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۶۲ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان هفتم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ *فرهنگ روستایی (۱۳۶۵ش)*، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فسایی، حسن، *فارسنامهٔ ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ مبشری، فریدون و دیگران، *ارزیابی وضع موجود و امکانات توسعهٔ منابع آب (منطقهٔ فارس)*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ نقشهٔ راهنمای کشور جمهوری اسلامی ایران، گیتاشناسی، شم ۱۶۵.

مژگان نظامی

اَرْسوف، یا اُرسوف، ارصوف (برای شکلهای مختلف، نک: دیب، ۶۱)، شهری کهن در ساحل دریای مدیترانه، در نزدیکی روستای الحرم کنونی و در ۱۵ کیلومتری شمال یافا. این شهر توسط کنعانیان ساخته شد و ظاهراً آنان با الهام از نام یکی از خدایان سامی «رسف[1]» آن را ارسوف نامیدند. ارسوف در روزگار سلوکیان به آپولونیا (منسوب به آپولو رب‌النوع یونانی) شهرت داشته (EI²)، و به گفته‌ای به دست سلوکوس چهارم (سل ۱۸۶-۱۷۴ق‌م) بنا شده است (*جودائیکا*، III/187). موقعیت استراتژیک ارسوف از دیرباز سبب گردیده است که این شهر همچون دیگر شهرهای ساحلی پیوسته مورد تاخت و تاز اقوامی قرار گیرد که قصد ورود به داخل خاک فلسطین را داشته‌اند؛ از همین‌رو ارسوف شاهد جنگهای متعدد و حاکمیت اقوام مختلف بوده است. از اواخر سدهٔ ۱۳ق‌م ساکنان جزایر دریای اژه به فلسطین حمله بردند و توانستند بر ارسوف تسلط یابند. در کتیبه‌های آشوری به اسم ارسوف و جنگهای ملک‌تیگلت اشاره شده است (*موسوعه...*، ۱۶۸/۱).

ارسوف در زمان حکمرانی یونان بر فلسطین توسعه یافت و با الهام از نام آپولو خدای یونان، یکی از تندیسهای بزرگ آن را در شهر قرار دادند (زیاده، ۱۵۵).

در زمان تسلط ایرانیها بر فلسطین در حدود ۳۵۰ق‌م، ارسوف جزو اراضی صور بود (همو، ۱۴۸)، ولی در روزگار امپراتوری روم شرقی (بیزانس) موقعیت ویژه‌ای نداشت. در سدهٔ ۱ق/۷م مسلمانان، ارسوف را نیز همچون دیگر شهرهای فلسطین آزاد کردند و در آن مستقر شدند و از آن پس این شهر موردتوجه بسیار قرار گرفت و در زمرهٔ اردوگاههای مهم نظامی مسلمانان درآمد (*موسوعه*، ۱۶۸/۱-۱۶۹).

جغرافی‌نگاران مسلمان ارسوف را در اقلیم سوم و با طول ۵۶° و ۵۰´ و عرض ۳۲° و سه چهارم ذکر کرده، و آن را همچون قیساریه، یافا، عسقلان و غزه دارای استحکامات و عمارات فراوان و درختان زیتون و انگور دانسته‌اند (نک: ابن رسته، ۹۷؛ مقدسی، ۱۷۴؛ ادریسی، ۳۴۷/۱-۳۶۴؛ قدامه، ۷۴؛ یاقوت، ۲۰۷/۱). با روی کار آمدن عباسیان، یکی از قتل عامهای فجیع امویان در کنارهٔ رود العوجا در نزدیکی این شهر روی داد (نک: ه د، ابوفطرس). ارسوف در دورهٔ عباسیان از جملهٔ مراکز تجاری منطقه محسوب می‌شد (نک: *اطلس...*، ۱۴۴). رومیان به منظور پیشگیری از خطر حمله در آنجا قلعه‌ای مستحکم بنا کردند و اطراف شهر را حصار کشیدند. در ارسوف همچون دیگر شهرهای ساحلی مجاور، مناره‌ای بود که به هنگام حملهٔ دشمن، بر بالای آن می‌رفتند و با نواختن طبل و یا افروختن آتش و به‌پا کردن دود، مردم را از حملهٔ دشمن آگاه می‌ساختند، و نیز ارسوف یکی از پایگاههایی بود که در آن اسیران مسلمان خریداری و آزاد می‌شدند (نک: مقدسی، ۱۷۷).

هنگام شروع جنگهای صلیبی در شرق جهان اسلام، ارسوف در دست خلفای فاطمی بود. صلیبیان پس از پیروزیهایی که با فرماندهی بودوئن[2] اول به دست آوردند، به سمت سواحل فلسطین پیش رفتند و ابتدا رمله و سپس قدس را در ۴۹۲ق تصرف کردند، اما نتوانستند بر ارسوف دست یابند. پس از سقوط قدس، صلیبیان مملکت قدس لاتینی را که شامل ناحیه‌ای از یافا تا رمله و بیت المقدس بود، تشکیل دادند؛ اما مسلمانان از طریق شهرهای ساحلی چون ارسوف که در پناه حصارها و قلعه‌ها ایمن مانده بود، دائماً به آنها حمله می‌کردند. از این رو حفظ امنیت منطقه برای صلیبیان بسیار مشکل شده بود.

پس از بودوئن، برادرش گودفروا[3] به فرماندهی سربازان صلیبی گمارده شد. وی پس از قتل عام مردم عسقلان، درصدد تصرف ارسوف برآمد و شهر را به محاصره گرفت (نک: رشاد، ۱۴۲/۱، ۱۴۳؛ مقبل، ۸۳؛ رانسیمان، ۳۸۹/۱، ۳۹۰). مردم شهر به قصد مصالحه با گودفروا، افرادی را به عنوان گروگان نزد وی فرستادند و در مقابل شوالیه ژرار داون[4] را به عنوان گروگان در شهر نگاه داشتند، اما این کار سودی نبخشید و صلیبیان به ارسوف حمله کردند و چون مقاومت اهالی شهر به‌طول انجامید، گودفروا دست از محاصره برداشت و سرزمینها و شهرهای اطراف ارسوف را موردتاخت و تاز قرار داد و با کمک ناوگان جنوا راه رسیدن آزوقه به این شهرها را قطع کرد. اهالی ارسوف ناگزیر از مصر یاری طلبیدند و ۳۰۰ تن از سربازان مصری در اوایل

1. Reseph 2. Baudouin 3. Godefroi 4. Gérad d'Avesnes

جمادی‌الاول ۴۹۳/نیمهٔ مارس ۱۱۰۰ از راه دریا خود را به ارسوف رساندند. مردم ارسوف با پشتیبانی آنان به صلیبیان حمله کردند، اما در دام دشمن افتادند وعدهٔ بسیاری از آنان به‌قتل رسیدند. پس از این واقعه ارسوف تسلیم شد و به پرداخت خراجی معادل ۵ هزار دینار در ماه تن داد (دباغ، ۷(۲)/۱۹۸؛ مقبل، ۸۲؛ رانسیمان، ۴۰۳/۱-۴۰۵؛ موسوعه، همانجا). گرچه حکمرانان ارسوف تسلیم صلیبیان شده بودند، با این وصف ارتباط ارسوف با مصر به‌طور کامل قطع نشد و از راه دریا دائماً با مصر در ارتباط بود. بودوئن جهت پایان دادن به حملات مسلمانان، تصمیم گرفت ارسوف را به طور کامل تصرف کند. وی در ۴۹۵ق با پشتیبانی ناوگان جنواییها، به ارسوف حمله کرد. اهالی ارسوف که مقاومت را بی‌فایده دیدند، به ناچار شهر را ترک کردند و به عسقلان رفتند و صلیبیان و جنواییها به غارت شهر پرداختند. از آن پس شهر به‌صورت یک پایگاه نظامی درآمد و ازوتوس نام گرفت (نک: موسوعه، نیز مقبل، همانجاها؛ رانسیمان، ۸۲/۲-۸۳؛ EI^2).

طی مدت اشغال ارسوف، مصریان چندین بار به قصد پس گرفتن شهر دست به حمله زدند، اما نتیجه‌ای نگرفتند (نک: رانسیمان، ۱۰۴/۲)، تا اینکه در ۵۸۳ق صلاح‌الدین ایوبی این شهر را به همراه سایر شهرها و قلعه‌های فلسطین آزاد ساخت. در حملهٔ سوم صلیبیها (۵۸۵-۵۸۸ق/۱۱۸۹-۱۱۹۲م) و پس از سقوط عکا، صلاح‌الدین حصار شهرهای طبریه، یافا، ارسوف و چند شهر دیگر را ویران، و ساکنان آن را به بیروت منتقل کرد. از سوی دیگر صلیبیان به قصد تصرف عسقلان به ارسوف حمله کردند (نک: ابن خلکان، ۱۹۷/۷؛ مقریزی، ۱(۱)/۱۰۴). صلاح‌الدین به محض آگاهی از حرکت آنان در شعبان ۵۸۷ خود را قبل از صلیبیان به منطقه رساند و دشت وسیعی را که در مقابل جنگلهای انبوه منطقه در نزدیکی ارسوف قرار داشت، به عنوان میدان نبرد برگزید و همانجا کمین کرد. صلیبیان به فرماندهی ریچارد شیردل زمانی از موضوع آگاه شدند که در محاصرهٔ مسلمانان قرار گرفته بودند و هنگامی که به منطقه رسیدند، مسلمانان با حملهٔ سختی آنان را به سمت دریا راندند. صلیبیان ارسوف را اشغال کردند و صلاح‌الدین در کنار رود العوجا خیمه زد. فردای آن روز صلیبیان به مسلمانان حمله کردند. در این حمله شماری از مسلمانان کشته شدند. گروهی نیز به سمت قلب سپاه که مقر صلاح الدین بود، گریختند. صلاح‌الدین با رشادت و کوشش بسیار توانست آنان را دوباره سازماندهی کند. دو سپاه به شدت با یکدیگر به نبرد پرداختند، سرانجام مسلمانان به جنگلی که در آن نزدیکی بود، پناه بردند و صلیبیان به گمان اینکه آنان قصد حملهٔ تازه‌ای دارند، مراجعت کردند. ملک عادل برادر صلاح‌الدین آنان را دنبال کرد و کنت بزرگ آنان، سر ژاک، را به قتل رساند. در ۱۹ شعبان همین سال صلیبیان به یافا، و مسلمانان به رمله رفتند (ابن اثیر، ۷۰/۱۲؛ عمادالدین، ۵۴۳-۵۴۵، ۵۴۷-۵۴۸؛ ابوشامه، ۱۹۱/۱؛ ابن فرات، ۴(۲)/۳۳-۳۴؛ رانسیمان، ۷۰/۳-۷۳).

یک سال بعد معاهدهٔ صلحی میان صلاح‌الدین و صلیبیان به امضا رسید که بر طبق آن یافا، قیساریه و ارسوف (منطقهٔ ساحلی) به فرنگیها واگذار شد و سایر مناطق در دست مسلمانان قرار گرفت (برجاوی، ۴۳۷؛ عاشور، ۵۹). صلیبیان از ارسوف پایگاهی مستحکم ساختند و به بازسازی آن همت گماشتند و بندر شهر را توسعه دادند. در ۶۴۰ق یوحنای ارسوفی[1] از خاندان ایبلن[2] حکومت شهر را در دست گرفت و دوباره دور شهر حصار کشید (نک: بستانی).

ارسوف همچنان در دست این خاندان بود تا اینکه ظاهر بیبرس به قصد آزادسازی سرزمینهای اسلامی حملاتی را تدارک دید. وی نخست قیساریه و حیفا را تصرف کرد و سپس در رجب ۶۶۳ ارسوف را محاصره کرد و پس از حمله‌های پی در پی توانست شهر را تصرف کند (یونینی، ۳۱۸/۲-۳۲۰؛ ابن شاکر، ۱۶۰). بیبرس برای جلوگیری از تسلط مجدد فرنگیها بر شهر ساحلی ارسوف و ایجاد یک پایگاه نظامی استراتژیک، شهر را ویران ساخت (نک: نویری، ۲۶۸/۳۰-۲۷۲) و زمینهای آن را به امیران سپاه بخشید (مقریزی، ۱(۲)/۵۳۰ به بعد؛ حماده، ۵۰، ۲۹۶ به بعد؛ دباغ، ۳۶۲/۳، ۶۴۱/۷). از آن پس در منابع از ارسوف به عنوان شهری ویران یاد شده است، چنانکه ابوالفدا (ص ۲۳۹) در سدهٔ ۸ق آن را ویرانه‌ای خالی از سکنه وصف کرده است. البته وجود جنگلها و دشتهای حاصلخیز و چراگاههای فراوان سبب گردید، تا به مرور زمان مردم بار دیگر در حوالی آن سکنیٰ گزینند (موسوعه، ۱۷۰/۱)، اما خود شهر پس از ویران شدن، دیگر روی آبادانی ندید. امروزه بر خرابه‌های ارسوف شهرک یهودی‌نشین رشف بنا شده است (دیب، ۶۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن شاکر، محمد، *عیون التواریخ*، حوادث ۶۵۰-۶۹۹ق، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ ابن فرات، محمد، *تاریخ*، بصره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، *کتاب الروضتین*، قاهره، ۱۲۸۷ق؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به‌کوشش دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ *اطلس تاریخ الاسلام*، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ برجاوی، سعید احمد، *الحروب الصلیبیة فی المشرق*، بیروت، دارالآفاق الجدیده؛ بستانی؛ حماده، محمدطاهر، *الوثائق السیاسیة و الاداریة للعصر المملوکی*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ دباغ، مصطفی مراد، *بلادنا فلسطین*، الخلیل، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ دیب، فرج‌الله صالح، *معجم معانی و اصول و اسماء المدن و القری الفلسطینیة*، بیروت، ۱۹۹۱م؛ رانسیمان، استیون، *تاریخ جنگهای صلیبی*، ترجمهٔ منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۶۰ش؛ رشاد، محمد، *جنگهای صلیبی*، تهران، ۱۳۵۱ش؛ زیاده، نقولا، «فلسطین: من الاسکندر الی الفتح العربی الاسلامی»، موسوعهٔ خاص، ج ۲؛ عاشور، سعید عبدالفتاح، *مصر والشام فی عصر الایوبیین*، بیروت، ۱۹۷۲م؛ عمادالدین کاتب، محمد، *الفتح القسی*، به‌کوشش محمد محمود صبح، قاهره، الدار القومیة للطباعة و النشر؛ قدامة ابن جعفر، *الخراج*، به‌کوشش محمد مخزوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ مقبل، فهمی‌توفیق، *الفاطمیون و الصلیبیون*، بیروت، الدارالجامعیه؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به‌کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۶م؛ موسوعهٔ عام؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به‌کوشش محمد عبدالهادی شعیره، قاهره، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یونینی، موسی، *ذیل مرآة‌الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ نیز: EI^2; *Judaica*.

مریم صادقی

---

1. Jean d'Arsuf 2. Ibelin

آرْش، اصطلاحی پرکاربرد در ابواب گوناگون فقه و نیز حقوق، به ویژه در مباحث دیات و بیع. وجه مشترک کاربردهای ارش، مالی است که باید برای جبران خسارتی پرداخت گردد.

در آثار لغت شناسان، ریشهٔ «أ ر ش» به مفهوم فساد است و فعل آن در باب تفعیل به معنی افساد، کاربردی دیرینه دارد (نک: فیومی، ۱۷/۱؛ ابن منظور). این پرسش که ارش در نقل از مفهوم لغوی به معنای مصطلح چه مسیری را طی کرده، در خلال قرون در آثار لغت‌شناسان و دیگر عالمان مطرح بوده، و نظریات متفاوتی را به همراه داشته است (مثلاً نک: ابن اثیر، ۳۹/۱؛ فیومی، همانجا؛ نیز انصاری، ۲۷۱). به هر تقدیر، گفتنی است که واژه‌های هم ریشه با ارش، در معنایی نزدیک به معنای مصطلح، در دیگر زبانهای سامی نیز به کار رفته است (نک: مشکور، ۱۴/۱). کاربرد واژهٔ ارش در *قرآن کریم* دیده نمی‌شود، اما در احادیث نبوی بارها به کار رفته است (نک: ابن اثیر، همانجا؛ ونسینک، ۵۲/۱-۵۳).

ارش به عنوان اصطلاحی در مبحث دیات مالی است که در جروح و جنایات خفیف‌تر از قتل باید پرداخت گردد و بدین ترتیب اصطلاحی اخص از دیه است (نک: بسطامی، ۱۱۹؛ جرجانی، ۷؛ موسوعة...، ۸۴/۵). اینکه در برخی از متون، اصطلاح ارش حتیٰ برای دیهٔ نفس نیز به کار رفته (مثلاً نک: ابن عابدین، ۵۰۴/۵؛ نیز موسوعة، همانجا)، هرگز قبول عام نیافته است. دیگر تفسیر ویژه از اصطلاح ارش، برداشت برخی از فقیهان مالکی است که آن را تنها برای دیهٔ جرح نسبت به غیر حُر به‌کار برده‌اند (نک: همانجا)؛ بدین ترتیب، معنای این اصطلاح در مبحث دیات را به معنای آن در مبحث بیع بسیار نزدیک ساخته‌اند (برای تفصیل، نک: ه‌د، دیات).

ارش در مبحث بیع: در بخش مربوط به مسائل خیار عیب در مبحث بیع اتفاق فقها بر آن است که اگر مشتری کالا را معیب یافت، اختیار دارد که میان بازگرداندن کالا و پس گرفتن ثمن، یا نگاه داشتن کالا با چشم‌پوشی از عیب، یکی را برگزیند. اما در اینجا حالت دیگری نیز متصور است که فقها دربارهٔ آن موضعی متفق اتخاذ نکرده‌اند و آن نگاه داشتن کالا با مطالبهٔ مالی به عنوان مابه‌التفاوت و خسارت عیب است که در اصطلاح «ارش» خوانده می‌شود. گفتنی است که در برخی از آثار فقهی ــ به ویژه آثار حنفیان ــ از ارش به «نقصان» نیز تعبیر شده است (مثلاً نک: قدوری، ۲۰/۲، ۲۲).

نزد فقیهان امامیه گرفتن ارش به عنوان حقی برای مشتری شناخته می‌شود (مثلاً نک: محقق حلی، ۳۵/۲) و از مذاهب چهارگانه، حنابله با امامیه اتفاق نموده‌اند (نک: ابن قدامه، ۱۷۴/۴)، اما پیشوایان ۳ مذهب دیگر بر آنند که در صورت خودداری از رد کالا، مشتری حق مطالبهٔ ارش را نخواهد داشت (نک: ابن هبیره، ۲۲۵/۱).

در صورتی که کالا در مدت تصرف مشتری تلف شده، یا عیبی جدید در آن پدید آمده باشد، امکان بازگرداندن آن و ستاندن ثمن منتفی می‌گردد؛ همین نکته موجب شده است تا برخی از فقیهان مخالف ارش چون ابوحنیفه و شافعی در این حالت خاص، درخواست ارش را برای مشتری حق شمارند و برخی نیز چون مالک، مشتری را میان نگاه‌داشتن کالا با دریافت ارش برای عیب پیشین، یا پس دادن آن با پرداخت ارش برای عیب جدید مخیر سازند (نک: قدوری، ۲۰/۲؛ طوسی، ۱۱۴/۳-۱۱۵؛ محلی، ۲۰۱/۲).

در صورتی که موضوع بیع مجموعه‌ای کالا، و بخشی از موضوع بیع، معیب بوده باشد، مسألهٔ ارش حالاتی پیچیده‌تر می‌یابد که مربوط به امکان یا ناممکن بودن تبعض موضوع بیع است و گاه بحث آن به طور خاص عنوان «خیار تبعض صفقه» به خود گرفته است (مثلاً نک: ابن قدامه، ۱۷۷/۴؛ محقق حلی، ۳۶/۲؛ انصاری، ۲۵۸-۲۵۹). در منابع فقهی برای تعیین ارزش ارش نسبت به ارزش اصلی کالا به اجمال اشاراتی دیده می‌شود که در واقع محاسبه‌ای ریاضی است (مثلاً نک: همو، ۲۷۳-۲۷۵؛ نیز محلی، همانجا). در ماده‌ای از *قانون مدنی ایران* بر پایهٔ منابع فقهی، روش تعیین ارش چنین نموده شده است که قیمت حقیقی کالا در حال بی‌عیبی، و قیمت حقیقی آن در حال عیب معین می‌شود؛ اگر قیمت آن در حال بی‌عیبی مساوی با قیمتی باشد که در زمان بیع بین طرفین مقرر شده است، تفاوت بین این قیمت و قیمت مبیع در حال عیب، مقدار ارش خواهد بود. اگر قیمت مبیع در حال عیب کمتر یا بیشتر از ثمن معامله شده باشد، نسبت میان قیمت کالا در حال عیب و قیمت آن در حال بی‌عیبی تعیین می‌شود و فروشنده باید از ثمن مقرر به همان‌نسبت نگاه داشته، باقی را به عنوان ارش به مشتری بازگرداند (مادهٔ ۴۲۷).

مآخذ: ابن اثیر، مبارک، *النهایة*، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمدطناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابن عابدین، محمد امین، *رد المحتار*، بولاق، ۱۲۷۲ق؛ ابن قدامهٔ مقدسی، عبدالله، *المغنی*، بیروت، عالم الکتب؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابن هبیره، یحییٰ، *الافصاح*، به کوشش محمد راغب طباخ، حلب، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ انصاری، مرتضیٰ، *المکاسب*، تبریز، ۱۳۷۵ق؛ بسطامی، علی، *الحدود و الاحکام الفقهیة*، به کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ جرجانی، علی، *التعریفات*، قاهره، ۱۳۰۶ق؛ طوسی، محمد، *الخلاف*، قم، ۱۴۱۱ق؛ فیومی، احمد، *المصباح المنیر*، قاهره، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ *قانون مدنی ایران*؛ قدوری، احمد، «مختصر»، همراه *اللباب* غنیمی میدانی، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ محقق حلی، جعفر، *شرائع الاسلام*، به کوشش عبدالحسین محمدعلی، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ محلی، جلال‌الدین، «شرح *منهاج الطالبین*»، در هامش حاشیتان از قلیوبی و عمیره، قاهره، مکتبة عیسیٰ البابی الحلبی؛ مشکور، محمدجواد، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی*، تهران، ۱۳۵۷ش؛ *موسوعة جمال عبدالناصر*، قاهره، ۱۳۹۰ق؛ ونسینک، آ. ی. و دیگران، *المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی*، استانبول، ۱۹۸۶م.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اِرْشادُالْاَریبِ اِلیٰ مَعْرِفَةِ الْاَدیب، نک: یاقوت حموی.

اِرْشادُ الزِّراعه، نک: فاضل هروی.

اِرْشادُ القاصِد، نک: ابن اکفانی.

اُرْشُذونه، نک: ارجذونه.

آرْشَق، یکی از بخشهای دوگانهٔ شهرستان مشکین شهر در استان اردبیل. این نام در متون مختلف افزون بر آرشَق (طبری، ۱۲/۹؛ ابوعلی

مسکویه، ۴۷۳/۶-۴۷۴)، به صورتهای ارجاق (حمدالله، ۸۲-۸۳؛ اعتمادالسلطنه، ۳۷/۱)، آرْشَک (صدیقی، ۲۹۹-۳۰۰)، ارجاک (مشکور، ۲۹۹) و ارجق (*فرهنگ جغرافیایی...*، ۱۱/۴) نیز آمده است.

ارشق دارای ۱٬۸۷۱/۳ کم۲ مساحت (*آمارنامه...*، ۴۶) و محدود است از شمال به مرز جمهوری آذربایجان، از جنوب به شهرستانهای اردبیل و سراب، از غرب به شهرستان اهر و از شرق به شهرستان اردبیل (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۵ش، ۷). ارشق از ۵ دهستان به نامهای ارشق مرکزی، ارشق غربی، ارشق شمالی، یافت و صلوات تشکیل شده، و جمعاً ۲۳۴ آبادی را در خود جای داده است. مرکز این بخش، آبادیِ رضی است که ۱٬۶۰۷ نفر (۱۳۶۵ش) جمعیت دارد (همان، ۱۲؛ *آمارنامه*، همانجا).

آب و هوای ارشق به واسطهٔ کوهستانی بودن معتدل است (*فرهنگ جغرافیایی*، ۱۵/۴) و مراتع آن از مراتع مهم منطقه است. این بخش در واقع حد فاصل نواحی ییلاقی و قشلاقی و محل تجمع ایلات شاهسون به شمار می‌رود (ساعدی، ۵۳)؛ مطابق داده‌های موجود (۱۳۶۶ش)، ۲۳۶ خانوار قشلاقی و ۴ خانوار ییلاقی از شاهسونها از این ناحیه استفاده می‌کنند (*جمعیت...*، ۹). طوایف عمدهٔ این بخش عبارتند از: قوجابیگلو، مغانلو، اجیرلو و عیسی‌لو (ترابی، ۶۰۸/۲-۶۰۹).

جمعیت محدودهٔ ارشق ۳۶٬۷۰۷ نفر (۱۳۶۵ش) است که از آن میان ۱۸٬۵۲۳ نفر (۵۰/۴ درصد) مرد و مابقی (۴۹/۶ درصد) زن هستند (*سرشماری...*، ۱۵). علاوه بر این، جمعیت ۶ ساله به بالای این بخش ۲۸٬۳۷۲ نفر (۷۷/۲ درصد) است و شمار باسوادان ۳۱/۵ درصد از این جمعیت را تشکیل می‌دهد. گذشته از نسبت بالای بی سوادی، سطح اشتغال نیز در این بخش نسبتاً پایین، و بار تکفل میان خانوارهای آن نسبتاً بالاست (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۵ش، ۱۰).

فعالیت اصلی در آبادیهای این بخش زراعت و دامداری است؛ پرورش طیور و زنبور عسل نیز در پاره‌ای آبادیهای آن رایج است (همانجا). حمدالله مستوفی از باغستانهای نیکو و فراوان آن یاد کرده است (ص ۸۳). سطح کل زمینهای زراعی آن ۶۳٬۵۳۲ هکتار است که ۹۲/۸ درصد از آن به صورت دیمی مورد بهره‌برداری است (*فرهنگ اقتصادی...*، ۱۱۸/۴). وجود ۱۷۱٬۲۲۰ رأس گوسفند و بز و ۱۸٬۴۲۷ رأس گاو و گوساله در این بخش نشانهٔ اهمیت دامداری در آبادیهای آن است (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۵ش، ۱۱). محصولات عمدهٔ آن غلات، حبوبات (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا)، انگور و گردوست (حمدالله، همانجا).

آبادیهای ارشق قاعدتاً از آبادیهای کوچک منطقه و کشور به شمار می‌آیند، تا جایی که از ۱۴۲ آبادی دارای خانوار بهره‌بردار این بخش در ۱۳۶۷ش، ۱۰۷ آبادی (۷۵/۳ درصد) دارای جمعیتی کمتر از ۵۰ خانوار (بهره‌بردار) بوده است (*فرهنگ آبادیها*، ۱۳۶۷ش، ده). در محدودهٔ بخش ارشق ۳۶۶ حلقه چاه موتوری مورد بهره‌برداری است؛ با اینهمه، شمار قابل توجهی از آبادیها از آب چشمه‌ها و رودخانه‌های محلی استفاده می‌کنند (همان، شانزده، هفده).

ارشق یکی از پایگاههای مقاومت بابک خرّمی در برابر سپاهیان معتصم عباسی بود. در ۲۲۰ق قلعهٔ ارشق که میان اردبیل و برزند واقع بود، توسط افشین ضبط و مرمت شد و به دور آن خندقی حفر گردید (طبری، ۱۲/۹؛ ابن اثیر، ۴۴۸/۶؛ نیز نک: ابن اعثم، ۴۳۷/۷)، سپس افشین یکی از سرهنگان خود را با دسته‌ای از سپاهیان در این دژ مستقر ساخت تا ضمن مراقبت از کاروانیان، پیروان بابک را نیز زیر نظر داشته باشد (ابن اثیر، همانجا؛ صدیقی، ۳۰۰). سپاه بابک در این محل از افشین شکست خورد و او به همراه عده‌ای از سوارانش به مغان گریخت (طبری، ۱۳/۹-۱۴؛ ابوعلی مسکویه، همانجا).

ساعدی در زمان معاصر از قلعه‌ها و برج و باروهای مخروبهٔ متعدد در منطقه از جمله ارشق نام می‌برد که محل حفاریهای غیر مجاز بوده است (ص ۶۹). یاقوت ارشق را کوهی دانسته است در مغان آذربایجان در نزدیکی شهر بذ (۲۰۸/۱).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان آذربایجان شرقی* (۱۳۷۰ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱م؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة البلدان*، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ترابی طباطبایی، جمال، *آثار باستانی آذربایجان*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ *جمعیت عشایری دهستانها*، سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ش)، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ ساعدی، غلامحسین، *خیاو یا مشکین شهر*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن*، ۱۳۶۵ش، نتایج تفصیلی، شهرستان مشکین شهر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ صدیقی، غلامحسین، *جنبشهای دینی ایران*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ طبری، *تاریخ*؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۶۵ش)، شهرستان مشکین شهر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور*، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان آذربایجان شرقی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، استان آذربایجان شرقی (۱)، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان سوم و چهارم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ مشکور، محمدجواد، *جغرافیای تاریخی ایران باستان*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ یاقوت، *بلدان*.

عباس سعیدی

آرْشْگول، شهری کهن و جزیره‌ای در شمال افریقا. این شهر نزدیک ساحل الجزایر، بر مصب رود تافنا به فاصلهٔ دو میل از دریا واقع بوده است (ابن حوقل، ۷۸/۱؛ یاقوت، ۱۹۵/۱) و آن را آرشقول، ارسقوله و ارجکوک نیز نامیده‌اند (ابن حزم، ۴۸؛ ابن حوقل، یاقوت، همانجاها؛ *بستانی*). برخی منابع ارشگول را ساحل تلمسان دانسته‌اند که به فاصلهٔ ۲۵ میلی این شهر واقع شده است (ابوعبید، ۷۷؛ قس: ابوالفدا، ۱۲۳).

شهر در برابر جزیره‌ای به همین نام واقع بوده است که بعدها به تبع اسپانیاییها در سدهٔ ۱۶م به تصحیف رشگون نامیده شد (*بستانی*؛ EI[1]). این جزیره در حدود یک فرسنگی ساحل الجزایر در ۳۵° و ۱۹′ و ۲۸″ عرض شمالی و ۳° و ۴۸′ و ۵۳″ طول غربی قرار دارد. طول آن ۸۰۰ متر و

عرض آن ۲۰۰ متر است و قسمت شمالی آن ۶۰ متر بلندی دارد. شیبهای تند ساحلی بر کنارهٔ دریا و شیبهای ملایم در کرانهٔ جنوبی آن، حایل و مانعی طبیعی برای شهر بوده است (همانجا). با اینهمه شهر در طول تاریخ بارها غارت و ویران شده، و سپس رو به آبادانی گذاشته است. در ۲۱۲ق‌م ارشگول، بندرگاه سیگا (صیغه) پایتخت شاه سیفاکس به‌شمار می‌رفته است که وی در پی جنگی آن را تصرف کرد و جزء مستملکات خویش قرار داد (بستانی؛ جیلالی، ۵۵/۱).

در آغاز سدهٔ ۴ق/۱۰م نخستین‌بار از ارشگول به‌عنوان شهری اسلامی یاد شده است (ابن حوقل، همانجا). از نخستین حکمرانان اسلامی ارشگول می‌توان از عیسیٰ بن محمد بن سلیمان ادریسی (د ۲۹۵ق) نام برد. پس از وی ادریس بن ابراهیم بن عیسیٰ حاکم آن شهر شد که بعدها در ۳۲۳ق توسط ابوعبدالله شیعی به سبب تمایل به عبدالرحمان ناصر خلیفهٔ اموی اندلس محبوس شد (ابن حزم، همانجا؛ ابن خلدون، ۴(۱)/۳۵، ۴(۲)/۳۰۶؛ ابوعبید، ۷۸). در ۳۲۰ق/۹۳۲م موسی بن ابی العافیه در حمله بر ادریسیان به ارشگول تاخت و امیر ابوالعیش حسن بن عیسیٰ آن را دژ خود قرار داد. ابن ابی العافیه (هم) با وجود یاری گرفتن از عبدالرحمان بن محمد خلیفهٔ اموی اندلس و محاصرهٔ جزیره با ناوگان جنگی، نتیجه‌ای نگرفت و به المریه بازگشت، امابار دیگردر ۳۳۸ق‌فرزندوی، بوری،به‌ارشگول‌حمله‌کردوابوالعیش را که به آنجا پناه برده بود، اسیر کرد و نزد خلیفهٔ اندلس فرستاد. در پی این حمله حکومت ادریسیان از ارشگول برچیده شد و شهر و جزیره به غارت رفت و بسیاری از مردم آن به اندلس منتقل شدند (همانجا؛ بستانی؛ قس: ابن خلدون، ۴(۱)/۳۵، ۶(۲)/۲۷۷؛ جیلالی، ۱۸۹/۱).

ابن حوقل (همانجا) ارشگول را شهری آباد و آرام با دشتی سرسبز، دارای بندرگاهی در جزیرهٔ آن دانسته، و افزوده است که شهر آبگیرهای متعدد برای پهلو گرفتن کشتیها، و چاههای آب فراوان داشته است. از آنجا که سفر ابن حوقل به شمال افریقا در سالهای ۳۳۶-۳۴۰ق/۹۴۷-۹۵۱م صورت گرفته، می‌توان گفت که شهر ارشگول پیش از حملهٔ امویان و چیرگی ایشان بر فاطمیان در ۳۳۸ق آباد بوده است (نک: هـ د، ابن‌حوقل). یک سده پس از وی ابوعبید بکری دربارهٔ مشخصات جغرافیایی و تاریخ سیاسی ـ اجتماعی ارشگول توضیحات دقیقی داده است (ص ۷۷). به گفتهٔ وی ارشگول بر کنارهٔ رود تافنا واقع بوده است. کشتیهای کوچک تجاری از طریق رود تافنا از دریا با شهر ارتباط می‌یافتند. دور شهر بارویی به ضخامت ۸ وجب و چند دروازه در جهات شرق و غرب و جنوب وجود داشته است. شهر دارای مسجد جامعی با صحنهای پوشیده از سنگ و صومعه‌ای با بنایی محکم و دو حمام بوده که قدمت یکی از آن دو به پیش از دوران اسلامی می‌رسیده است. همچنین محل نگاهداری گوسفندان نیز در قسمت جنوبی شهر بوده است. نیز ابوعبید (ص ۷۸) شهر را محل اقامت بازرگانان می‌داند و در وصفهای خود مقیاسها و واحد پول رایج و اجزای آن را نام می‌برد. گویا شهر تا دو سدهٔ بعد در آرامش و به دور از ویرانیهای ناشی از جنگ به سر می‌برده، و یکی از جایگاههای قوم کومیه از قبایل موحدون بوده است، اما در سدهٔ ۷ق/۱۳م ارشگول یکی از چندین شهری بود که در پی حملات بنی غانیه و نزاع با موحدون دچار خرابی و نابودی شد (ابن خلدون، ۶(۲)/۲۵۷؛ جیلالی، ۱۶/۲-۱۷).

در ۹۳۹ق/۱۵۳۲م سلطان محمد هفتم از سلسلهٔ زیانیه برضد ترکها به اسپانیاییها پیوست و قراردادی با آنان منعقد کرد که ضمن آن به شارل‌کن[1] پادشاه‌اسپانیا اختیار ساختن‌سربازخانه‌ای برای‌سپاهیانش در شهر ارشگول، در مصب رود مینه داد که سالها حایلی در مقابل ترکها و مانع نفوذ آنان به رود مینه بود (همو، ۲۲۵/۲-۲۲۷).

بعد از ۱۵۳۶م ارشگول رو به ویرانی نهاد و مردم جزیره را ترک کردند و از شهر فقط برجی برکنارهٔ چپ رود تافنا که از خشت خام ساخته شده بود، برجای ماند (EI¹). در ۲۷ جمادی الآخر ۱۲۵۲ به هدف ایجاد مشکلات اقتصادی برای سرزمین آزاد الجزایر، ارشگول به تصرف سپاهیان فرانسوی درآمد (جیلالی، ۱۰۷/۴)، اما در پی حملهٔ عبدالقادر، امیر الجزایری، در ذیقعدهٔ ۱۲۵۲/ فوریهٔ ۱۸۳۷، سپاهیان فرانسوی که به فرماندهی مارشال کلوزل[2] قصد تصرف وهران (اوران) را داشتند، شکست خوردند و به ارشگول عقب نشستند و مدت ۲ ماه در آنجا به محاصره بودند. سرانجام نیز پس از درگیری در دشت تافنا به تلمسان و سپس وهران عقب نشستند (همو، ۱۰۹/۴). در پی این شکست، معاهدهٔ تافنا بین فرانسویان و الجزایریان بسته شد و ضمن آن بندرگاه ارشگول به امیر عبدالقادر الجزایری واگذار شد و جزیره در دست فرانسویان باقی ماند و آنان در آنجا برجی بنا کردند (بستانی؛ جیلالی، ۱۱۷/۴-۱۱۸؛ EI¹).

ارشگول در دوران حکومت عبدالقادر، بخشی از تلمسان یکی از ۸ استان الجزایر بوده است (جیلالی، ۷۱/۴). در دوره‌های بعد برجی در جزیره و دهکده‌ای بر ساحل آن ساخته شد، اما به دنبال ساخته شدن بندر نمور[3]، تجارت از تلمسان به سمت غرب انتقال یافت و رود تافنا اهمیت خود را از دست داد. دهکدهٔ ارشگول دارای چند کوخ و کلبه بوده‌که‌در آن‌برخی‌از مردم‌اسپانیا اقامت‌داشتند. به‌هدف‌تحقق‌بخشیدن به طرح ساختن بندری نظامی در این ناحیه پیشرفت و آبادی ارشگول متوقف شد، اما این طرح نیز خود به اجرا درنیامد (بستانی؛ EI¹).

مآخذ: ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ ابن‌حوقل، محمد، *صورة الارض*، به‌کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *المغرب فی ذکر بلاد افریقیة و المغرب*، به کوشش دوسلان، الجزایر، ۱۸۵۷م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به‌کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ بستانی؛ جیلالی، عبدالرحمان، *تاریخ الجزائر العام*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI¹.

سیمین محقق

آرَشْمیدُس (۲۸۷-۲۱۲ق‌م)

آرَشْمیدُس (۲۸۷-۲۱۲ق‌م)، ریاضی‌دان یونانی. در سیراکوز زاده شد، پدرش فیدیاس، منجم آن شهر بود و ارشمیدس بخشی از

1. Charles Quint 2. Clausel 3. Nemours

مقدمات ریاضیات را نزد او فرا گرفت. ظاهراً خانوادهٔ ارشمیدس با هیرون[1] دوم فرمانروای سیراکوز خویشاوندی داشتند. میان ارشمیدس و هیرون رابطهٔ دوستی نیز پدید آمد و ارشمیدس یکی از آثار خود را به گلون[2]، فرزند ارشد و جانشین هیرون تقدیم کرد (*پاولی*، 508-III/507؛ هیث، 16-15؛ *بستانی*، ۸۸/۹).

ارشمیدس در آغاز جوانی، در دورانی که مدرسهٔ اسکندریه در اوج شکوفایی بود، به آنجا رفت و به کسب دانش پرداخت. بسیار محتمل است که دانشوران اسکندریه نیز از نبوغ وی در هندسه بهره برده باشند. او در دوران اقامت طولانی در اسکندریه با نام‌آورترین ریاضی‌دانان آن شهر پیوند دوستی برقرار کرد، چنانکه پس از بازگشت به زادگاه خود نیز همواره با ایشان مکاتبه داشت و آنان برای اثبات برخی گزاره‌های هندسی از او یاری می‌جستند (ارشمیدس، 151؛ *پاولی*، *بستانی*، همانجاها).

ارشمیدس پس از بازگشت به سیراکوز، زندگی خود را وقف تدریس ریاضیات، حل مسائل هندسی و اختراع ابزارهای مکانیکی ساخت. او را بزرگ‌ترین ریاضی‌دان باستانی شمرده‌اند و ظاهراً در یونان باستان عنوان مهندس ویژهٔ او بود و در میان ریاضی‌دانان دورهٔ اسلامی هم به همین عنوان شهرت داشت (انبوبا، ۸۶). وی برخلاف رسم آن روزگار، به‌طور مستقل و جدا از فلسفه به ریاضیات می‌پرداخت، اما گاه نیز پرسشهایی دربارهٔ ماهیت برخی موضوعات ریاضی مطرح می‌ساخت. ارشمیدس علاوه بر ریاضیات، به فیزیک، نجوم و مکانیک نیز، به سبب کاربرد ریاضیات در آنها، علاقه نشان می‌داد. در حقیقت بیشتر به جنبهٔ نظری علوم توجه داشت و جز در مواردی که نیاز جامعه ایجاب می‌کرد، به جنبهٔ کاربردی آنها نمی‌پرداخت (*پاولی*، همانجا؛ هیث، 16؛ *بستانی*، همانجا؛ اشتولوف، 164). او مسحور جذبه‌ای که پیوسته همراه او بود، خوردن و نوشیدن و نظافت را فراموش می‌کرد و زمانی که او را به زور به گرمابه می‌بردند، از هر وسیلهٔ ممکن برای رسم تصاویر هندسی استفاده می‌کرد و خود را با آنها مشغول می‌داشت (پلوتارک، V/481؛ اشتولوف، همانجا؛ هیث، 19-18).

اگر چه اختراعات ارشمیدس برای او آوازه‌ای بلند به عنوان ابرمردی با عقل فوق بشری به ارمغان آورده بود، خود او مایل نبود در این باره، نوشته‌ای از خود برجای گذارد. او ساختن ابزارهای مکانیکی و به طور کلی هرگونه کاری را که به قصد دست یافتن به سود عملی صورت می‌گرفت، خوار و بی‌مقدار می‌شمرد و همهٔ همت خود را متوجه اندیشه‌هایی می‌ساخت که زیبایی و لطافت آنها با هیچ گونه شائبهٔ توجه به سودمندی همراه نبود. در نظر ارشمیدس، سودمندی هندسه در عمل، در شمار نتایج فرعی این دانش است. وی با چنان شدتی بر این نظر شخصی خویش اصرار می‌ورزید که زمانی هیرون به طور جدی از او خواست تا دانش خود را اندکی از مسائل مجرد به سوی مسائل مشخص معطوف دارد و نظریات خود را به گونه‌ای مطرح سازد که برای مردمان عادی قابل درک باشد، بدین سان که به شکل قابل لمس، اندکی هم به نیازهای عملی آنان بپردازد. پس از درگذشت هیرون، زمانی که رومیان به سیراکوز حمله بردند، ارشمیدس به اندرز او عمل کرد و همهٔ نبوغ خود را در دانش مکانیک در خدمت دفاع از زادگاه خویش و مردم آن به کار برد (پلوتارک، 481-V/479؛ اشتولوف، همانجا؛ *پاولی*، III/508).

ارشمیدس پایه گذار دانش تعادل مایعات، کاشف نیروی رانش (قانون ارشمیدس) و قانون اهرم شناخته شده است. در این زمینه‌ها داستانهایی نقل کرده‌اند که صحت برخی از آنها محل تردید است. گفته می‌شود که ارشمیدس، نیروی رانش را زمانی کشف کرد که هیرون از او خواسته بود که دربارهٔ میزان طلا و نقرهٔ به کار رفته در تاج وی تحقیق کند و او در گرمابه به حل این مسأله توفیق یافت. همچنین حکایت کرده‌اند که وی با استفاده از قرقره‌های مرکب، توانست یک کشتی پر از سرنشین را، به تنهایی از خشکی به سوی دریا ببرد (*پاولی*، همانجا؛ اشتولوف، 165-160؛ هیث 19؛ کلاگت، 213). در زمینهٔ کشف قانون اهرم نیز این سخن از او نقل شده است: «نقطهٔ اتکایی برای من فراهم کنید تا زمین را به حرکت در آوردم»؛ نیز گفته‌اند که ارشمیدس برای دفاع از سیراکوز در برابر حملات رومیان، منجنیقهای بزرگی ساخته بود و به کمک آنها سنگهای بزرگ یا گلوله‌های سربی را به سوی سربازان و کشتیهای دشمن پرتاب می‌کرد. ابزارهایی که ارشمیدس ساخته بود و هر یک از آنها در آن دوران معجزه‌ای به شمار می‌رفت، رومیان را بر آن داشت که تا مدتها از حمله بـه سیراکوز چشم بپوشند و به محاصرهٔ آن اکتفا کنند (*پاولی*، 539-III/508,538؛ هیث، 17-16؛ کلاگت، همانجا؛ ایوز، 142).

به رغم اختراعات نبوغ‌آمیز ارشمیدس، سرانجام پس از دو سال، رومیان با استفاده از غفلت نگهبانان سیراکوز، شهر را گشودند. در این رویداد، ارشمیدس غرق در اندیشهٔ حل مسائل ریاضی، اصلاً متوجه سقوط شهر نشده بود و با آنکه مارسلوس، فرمانده رومیان، دستور داده بود که به آن پیر دانشور آسیبی نرسانند، به دست سربازی رومی کشته شد. روایت کرده‌اند که کشته شدن ارشمیدس، مارسلوس را سخت اندوهگین ساخت و او فرمان داد پیکر دانشمند را با احترام به خاک سپارند و به وصیت او، یعنی نصب یک کرهٔ محاط در استوانه و ذکر نسبت حجم این دو بر روی قبرش، عمل کرد (پلوتارک، V/481؛ هیث، 18-17؛ *پاولی*، همانجا؛ «فرهنگ...[3]»، 25؛ وان در وردن، 351).

قبر ارشمیدس به زودی از یادها رفت. در ۷۵ ق م سیسرون آن را در حالی که زیر خاک و خاشاک پنهان بود، کشف کرد و به ترمیم آن همت گماشت، اما بار دیگر از نظرها افتاد و تا دوران ما ناشناخته ماند. در ۱۹۶۵م هنگام خاک برداری برای ساختن یک مهمانسرا در سیراکوز، سنگ قبری پدید آمد که بر پایهٔ برخی نشانه‌ها، ممکن است متعلق به ارشمیدس باشد (*پاولی*، نیز کلاگت، وان در وردن، همانجاها).

در منابع اسلامی، از ارشمیدس به عنوان دانشمندی که با آینه‌های سوزان کشتیهای دشمن را به آتش می‌کشیده است، و نیز به عنـوان یک

---

1. Hieron 2. Gelon 3. *Lexikon...*

یونانی که در مصر زیسته، و دانشهای بسیاری را از مصریان آموخته، و نخستین کسی است که در زمینهای بیشتر روستاهای مصر، برای جلوگیری از نفوذ آب نیل به هنگام طغیان، سدبندی کرده، و پلهایی برای حفظ ارتباط میان روستاها ساخته است و اینکه دانشمندان مصر بیشتر از او بهره برده‌اند تا او از آنان، سخن گفته شده است. همچنین حفر آبگیری را در مصر، برای آنکه آب دریا به هنگام مدّ بدان ریزد و به هنگام جزر از آن بیرون رود، بدون آنکه به آب نیل آسیبی برسد، به وی نسبت داده‌اند. از محاسبهٔ نسبت میان قطر و محیط زمین و نیز کشف یک گزارهٔ مثلثاتی که برای محاسبهٔ وتر قوس ۳۶° به کار می‌رود، توسط وی، سخن گفته‌اند (یعقوبی، ۱۱۹؛ بیرونی، *الجماهر*...، ۱۸۷، تحدید...، ۲۴، ۲۱۷، *القانون*...، ۲۷۳/۱؛ قفطی، ۶۶-۶۷؛ ابن عبری، ۶۳-۶۴).

دانشمندان مسلمان تنها در اواسط سدهٔ ۳ق با تألیفات ارشمیدس آشنا شدند و به ترجمه و بررسی آنها پرداختند. بنی موسی (ه م) کاستیهای کتاب وی دربارهٔ کره و استوانه را بررسی کردند و کندی (ه م) در رساله‌ای با عنوان *تقریب قول ارشمیدس فی نسبة قطر الدائرة من محیطها* دقت محاسبهٔ عدد π (پی) از سوی ارشمیدس را مورد بحث قرار داد (GAS, V/121-122).

آثار: نوشته‌های ارشمیدس را به ۳ دسته تقسیم کرده‌اند:

۱. دربارهٔ اشکال هندسی منحنی، مانند «دربارهٔ کره و استوانه»، «دربارهٔ اندازه‌گیری دایره»، «دربارهٔ شبه مخروطها و شبه کره‌ها» و نیز «دربارهٔ مارپیچها» و «دربارهٔ تربیع سهمی» (نک: ارشمیدس، 252-247، گزاره‌های 24-18).

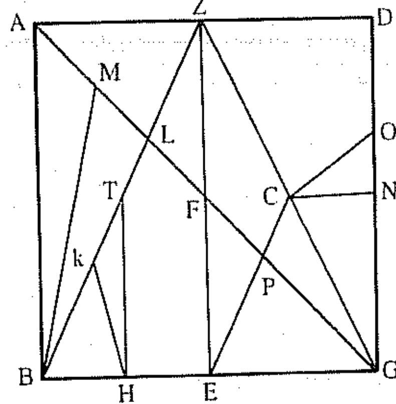
۲. آثاری که به مسائل تعادل هندسی و نیز تعادل مایعات مربوط می‌شود، مانند گزاره‌های 17-1 در «تربیع سهمی»، «دربارهٔ تعادل سطوح هامُنی» (مستوی)، «دربارهٔ اجسام شناور» و «دربارهٔ گرانیگاه سطوح هامُنی» (نک: همو، 246-233).

۳. آثاری در علم حساب، مانند «ریگ شماری»، «مسألهٔ گاوان» و «رسالهٔ استوماخیون» (ترکیب قطعات). هیث (ص 22) بر آن است که اثر اخیر نمی‌تواند از آن ارشمیدس باشد (نیز نک: زوتر، 98-92؛ *پاولی*، III/517-518؛ کلاگت، 214؛ «فرهنگ»، همانجا).

شماری از آثار وی نیز مفقود شده است که برخی از آنها را، مانند «دربارهٔ تعادل سطوح هامُنی» و رسالهٔ «دربارهٔ گرانیگاه اجسام»، می‌توان به کمک نقل قولهای موجود در آثار نویسندگان یونانی پس از او، بازسازی کرد و از برخی دیگر تنها عنوان اثر شناخته شده است. آثار دیگری نیز مانند کتابهای *المأخوذات* در هندسه، *المسبع فی الدائرة*، *الاصول الهندسیة*، *فی الدوائر المتماسة* و *المثلثات* از سوی مؤلفان مسلمان به ارشمیدس نسبت داده شده، و نسخه‌های بسیاری از ترجمهٔ عربی آنها در دست است و برخی از آنها به چاپ نیز رسیده است (ارشمیدس، «فی الاصول...»، ۱۸، «فی الدوائر...»، ۲؛ ابن ندیم، ۳۲۶؛ صاعد اندلسی، ۲۹؛ *پاولی*، III/537؛ «فرهنگ»، 26-25؛ کلاگت، 230؛ GAS, V/131-135). ارشمیدس در کتاب «کره و استوانه»، شیوهٔ محاسبهٔ سطح و حجم کره و برشهای آن، و نیز در «شبه مخروطها و شبه کره‌ها»، روش اندازه‌گیری حجم مقطعهایی از سهمی و هذلولی و بیضی دوار را به دست می‌دهد (*پاولی*، III/523؛ «فرهنگ»، 25). کتاب «کره و استوانه» را مترجمی گمنام به عربی ترجمه کرده، و ثابت بن قره آن را تصحیح کرده است. به گفتهٔ خواجه نصیرالدین طوسی که خود تحریر دیگری از این کتاب به دست داده است، «کره و استوانه» یک بار دیگر نیز توسط قسطا بن لوقا (ه م) به عربی ترجمه شده است. ماهانی و ابن‌هیثم (ه م م) بر این کتاب شرح نوشته‌اند (نصیرالدین، ۲-۳؛ GAS, V/121). وی در تربیع سهمی، مساحت میان قوسی از سهمی و وتر واصل میان دو انتهای قوس را محاسبه کرده است (نک: ه د، ابراهیم بن سنان).

پژوهشهای تازه نشان می‌دهند که ارشمیدس شیوه‌های استدلال ریاضی را غنی‌تر ساخت و تنها به کاربرد روشهای اقلیدسی اکتفا نکرد. وی اصول متعارفه و موضوعه در ریاضیات را بسط داده، و در همین زمینه به ابتکارات تازه‌ای که در کتاب اصول هندسهٔ اقلیدس مطرح نشده‌اند، دست یافته است. همچنین یک سلسله اصول موضوعه در مبحث تعادل هندسی و تعادل مایعات وضع کرده است. بدین ترتیب و با توجه به برهانهای ریاضی گزاره‌های مربوط به این مبحث، ارشمیدس به عنوان بنیان‌گذار بخشی از فیزیک ریاضی شناخته می‌شود. گرچه او تنها به قصد به دست آوردن گزاره‌های جدید ریاضی و اثبات آنها به اینگونه تحقیقات می‌پرداخت (*پاولی*، III/528-529؛ «فرهنگ»، 26).

در «ریگ شماری»، ارشمیدس نمادگذاری برای سیستم اعداد را که در آن دوران تنها تا ۱۰⁴ را شامل می‌شد، تا ۱۰^۶۳ گسترش داد و تأکید کرد که اعداد طبیعی تا بی‌نهایت ادامه دارند و در همین زمینه، مسائل مربوط به فواصل نجومی را نیز مطرح ساخت (نک: *پاولی*، 513 - III/512؛ «فرهنگ»، همانجا). در «رسالهٔ استوماخیون»،



شکل ۱

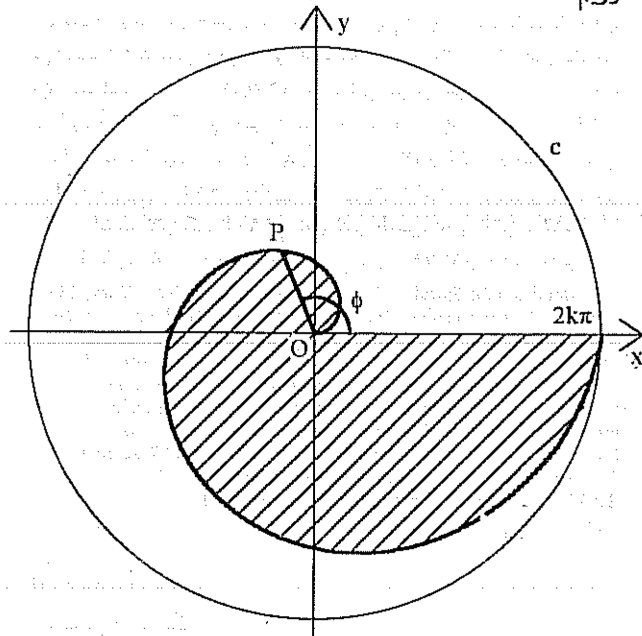
ارشمیدس یک مربع را به ۱۴ بخش تقسیم کرده است، به طوری که مساحت هر یک از این بخشها نسبت به کل مربع، یک عدد گویاست (نک: شکل ۱؛ نیز نک: زوتر، 499-491).

از کارهای مهم ارشمیدس کاربرد سیستماتیک روش افناء برای حل برخی مسائل بوده است. وی در اثر خود «دربارهٔ مارپیچها» مسأله را به این صورت بررسی می‌کند: نقطه‌ای با سرعت ثابت V (با شروع از مبدأ O) بر روی خطی مستقیم حرکت می‌کند و در عین حال این خط مستقیم با تندی زاویهٔ ثابت W حول نقطهٔ O دوران می‌یابد، به این ترتیب

این نقطه یک منحنی مارپیچ را طی می‌کند (شکل ۲).

این قضیه چنین بیان می‌شود: اندازهٔ سطح پیموده شده توسط خط واصل میان مرکز و نقطهٔ متحرک P، $\frac{1}{3}$ اندازهٔ سطح نخستین دایره (یعنی $C(O,2k\pi)$) است.

می‌خواهیم مساحت قسمت هاشور زده در شکل ۲ را به دست آوریم.



شکل ۲

ارشمیدس برای حل این مسأله ابتدا در نظر می‌گیرد که رابطهٔ $r=k\phi$ که در آن r، $k=\frac{v}{\omega}$ فاصلهٔ نقطهٔ متحرک P از مبدأ O و ϕ مانند شکل ۱ است (برحسب رادیان)، مشخص کنندهٔ مسیر نقطهٔ P است (به زبان امروز $r=vt$ ، $\phi=\omega t$ و بنابراین $\frac{r}{\phi}=\frac{v}{\omega}=k$ و در نتیجه $r=k\phi$). سپس نشان می‌دهد که:

$$\text{اندازهٔ سطح هاشور خورده} = \frac{\pi}{3}(2k\pi)^2$$

برای اثبات این موضوع ارشمیدس از روش افناء استفاده می‌کند و دو ناحیهٔ صفحه را در نظر می‌گیرد:

الف ـ ناحیهٔ I که اندازهٔ سطح آن (S_I) از اندازهٔ سطح مورد نظر (S) بزرگ‌تر است (شکل ۳) و چنین ساخته می‌شود:

نقاط P_1، P_2، ...، P_n را روی مسیر حرکت نقطهٔ p چنان در نظر می‌گیریم که داشته باشیم:

$$\angle XOP_i = \frac{2\pi}{n} i \ [Rad]; \qquad i=1,2,\dots,n$$

در نتیجه با توجه به معادلهٔ منحنی خواهیم داشت:

$$OP_i = \frac{2\pi}{n} i; \qquad i=1,2,\dots,n$$

نقاط P'_0، P'_1، ...، P'_{n-1} را با شرایط زیر برمی‌گزینیم:

$$OP'_{i-1} = OP_i \; ; \quad \text{و} \quad \angle XOP'_i = \frac{2\pi}{n} i \ [Rad]; \quad i=1,2,\dots,n$$

$$P'_{i-1}OP_i \ \text{اندازهٔ سطح قطاع} = S'_i = \frac{1}{n}\pi\overline{OP_i}^2 = \frac{1}{2}\left(\frac{2\pi}{n}\right)^3 k^2 i^2 \quad ; i=1,2,\dots,n$$

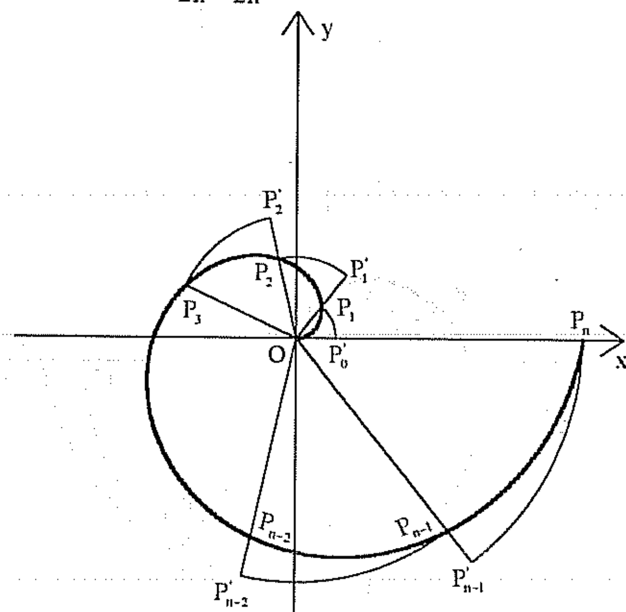
$$S_I = \sum_{i=1}^{i=n} S'_i = \frac{1}{2}\left(\frac{2\pi}{n}\right)^3 k^2 \sum_{i=1}^{i=n} i^2$$

ارشمیدس از رابطهٔ زیر استفاده کرده است:

$$\sum_{i=1}^{i=n} i^2 = 1^2+2^2+\dots+n^2 = \frac{n(n+1)(2n+1)}{6} \qquad (1)$$

در نتیجه

$$S_I = \frac{\pi}{3}(2k\pi)^2\left(1+\frac{3}{2n}+\frac{1}{2n^2}\right) \qquad (2)$$



شکل ۳

در اینجا ارشمیدس از راه برهان خلف ثابت می‌کند که:

$$S \geq \frac{\pi}{3}(2k\pi)^2 \qquad (3)$$

چون در غیر این صورت خواهیم داشت:

$$\frac{\pi}{3}(2k\pi)^2 - S = \varepsilon \; ; \quad \varepsilon > 0$$

اکنون n را آن قدر بزرگ انتخاب می‌کنیم که داشته باشیم:

$$S_I - S < \varepsilon \qquad (4)$$

از رابطهٔ (۴) نتیجه می‌شود:

$$S_I < \frac{\pi}{3}(2k\pi)^2$$

این نامساوی ناقض رابطهٔ (۲) است. پس نامساوی (۳) برقرار است.

ب ـ ناحیهٔ II که اندازهٔ سطح آن (S_{II}) کوچک‌تر از S است (شکل ۴) و چنین ساخته می‌شود نقاط $P''_1, P''_2, \dots, P''_n$ را چنان برمی‌گزینیم که داشته باشیم:

$$OP''_i = OP_{i-1} \quad \text{و} \quad \angle XOP''_i = \frac{2\pi}{n} i \ [Rad]; \qquad i=2,3,\dots,n$$

$$P_i OP''_{i+1} \ \text{اندازهٔ سطح قطاع} = S''_i = \frac{1}{n}\pi\overline{OP_i}^2 = \frac{1}{2}\left(\frac{2\pi}{n}\right)^3 k^2 i^2 \quad ; i=1,2,\dots,n-1$$

$$S_{II} = \sum_{i=1}^{i=n-1} S''_i = \frac{1}{2}\left(\frac{2\pi}{n}\right)^3 k^2 \sum_{i=1}^{i=n-1} i^2$$

و از رابطهٔ (۱) خواهیم داشت:

$$S_{II} = \frac{\pi}{3}(2k\pi)^2\left(1-\frac{3}{2n}+\frac{1}{2n^2}\right)$$

و چون برای هر عدد طبیعی n داریم:

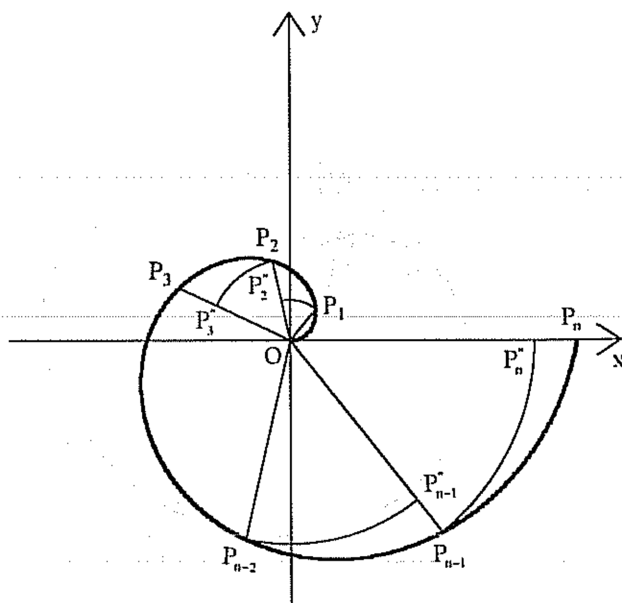
$$-\frac{3}{2n}+\frac{1}{2n^2}<0$$

در نتیجه:

$$S_n<\frac{\pi}{3}(2k\pi)^2 \qquad (5)$$

ارشمیدس در اینجا از راه برهان خلف ثابت می‌کند که:

$$S\leq\frac{\pi}{3}(2k\pi)^2 \qquad (3')$$



شکل ۴

چون در غیر این صورت خواهیم داشت:

$$S-\frac{\pi}{3}(2k\pi)^2=\varepsilon' \; ; \quad \varepsilon'>0$$

اکنون n را آن قدر بزرگ می‌کنیم که داشته باشیم:

$$S-S_n<\varepsilon' \qquad (4')$$

از رابطهٔ (۴́) نتیجه می‌شود:

$$S_n>\frac{\pi}{3}(2k\pi)^2$$

این نامساوی ناقض رابطهٔ (۵) است پس نامساوی (۳́) هم برقرار است.

از (۳) و (۳́) نتیجه می‌شود:

$$S=\frac{\pi}{3}(2k\pi)^2$$

امروزه با انتگرال گیری (که در حقیقت همان روش افناء است) به سادگی می‌توان به همین نتیجه رسید:

$$S=\int_0^{2\pi}r^2\,d\phi=\frac{1}{2}\int_0^{2\pi}k^2\,\phi^2\,d\phi=\frac{1}{2}\left[\frac{1}{3}k^2\,\phi^3\right]_0^{2\pi}$$

$$=\frac{\pi}{3}(2k\pi)^2$$

شایان توجه است که مارپیچ ارشمیدس در مبدأ مختصات با محور افقی مماس است، زیرا:

$$\frac{dy}{dx}=\frac{dy/d\phi}{dx/d\phi}=\frac{d(r.\sin\phi)/d\phi}{d(r.\cos\phi)/d\phi}$$

$$=\frac{k.\sin\phi+r.\cos\phi}{k.\cos\phi-r.\sin\phi}$$

$$=\frac{k.\sin\phi+k.\phi.\cos\phi}{k.\cos\phi-k.\phi.\sin\phi}$$

$$=\frac{\sin\phi+\phi.\cos\phi}{\cos\phi-\phi.\sin\phi}$$

$$\therefore \lim_{\phi\to 0}\frac{dy}{dx}=0$$

مآخذ: ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت ۱۹۸۳م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ انبوبا، عادل، «تسبیع الدائرة»، *مجلة تاریخ العلوم العربیة*، حلب، ۱۹۷۷م، س۱، شم ۲؛ ارشمیدس، «فی الاصول الهندسیة»، «فی الدوائر المتماسة»، *رسائل ابن قرة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ بستانی؛ بیرونی، ابوریحان، *تحدید نهایات الاماکن*، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ همو، *الجماهر فی معرفة الجواهر*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ صاعد اندلسی، *طبقات الامم*، بیروت، ۱۹۱۲م؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، اختصار زوزنی، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ نصیرالدین طوسی، *تحریر الکرة و الاسطوانة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۶۰م؛ نیز:

Archimedes, «On Spirals», *Works*, ed. T.L. Heath, New York, 1897; Clagett, M.,«Archimedes», *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1970, vol. I; Eves, H., *An Introduction to the History of Mathematics*, New York etc., 1964; GAS; Heath, T.L., introd. *Works* (vide: Archimedes); *Lexikon bedeutender Mathematiker*, ed. S. Gottwelt et al., Leipzig; *Pauly*; Plutarch, *Lives*, tr. B. Perrin, London etc., 1968; Stuloff, N., *Die Entwicklung der Mathematik*, Mainz, 1982; Suter, H., «Der Loculus Archemidius», *Beiträge zur Geschichte der Mathematik und Astronomie im Islam*, Frankfurt, 1986, vol. II; Van der Waerden, B.L., *Erwachender Wissenschaft*, Basel, 1966.

علیرضا جعفری نائینی

اَرْض، نک: زمین.

اَرْضِ روم، نک: ارزروم.

اَرْطُغْرُل (۵۹۰ـ ۶۸۰ یا ۶۸۴ق/۱۱۹۴ـ ۱۲۸۱ یا ۱۲۸۵م)، فرزند سلیمان بن قی الپ، پدر عثمان غازی (بنیان‌گذار سلسلهٔ عثمانی). از جزئیات زندگانی و نیز تاریخ تولد و درگذشت او آگاهی دقیقی در دست نیست. برخی درگذشت او را در ۶۸۰ق، در ۹۰ سالگی (قره‌چلبی، ۳۳۹؛ سامی، ۸۳۳/۲؛ آصاف، ۲۸/۲)، و برخی دیگر در ۶۸۴ق (هامرپورگشتال، ۵۸/۱)، در ۹۳ سالگی دانسته‌اند (ابن کمال، ۶۴/۱).

گرچه عاشق پاشازاده نسب ارطغرل را به نوح (ع) می‌رساند (ص ۲ـ۳)، ولی مسلم است که وی از تیرهٔ قایی یکی از طوایف اوغوز بود که در حوالی مرو شاهجان اقامت داشتند (قره‌چلبی، ۳۳۸؛ نیز نک: هامرپورگشتال، ۴۳/۱). در یورش مغولان و پس از فروپاشی خوارزمشاهیان، سلیمان پدر ارطغرل با ۵۰ هزار نفر از ترکمانان از مرو کوچیدند و در حدود سال ۶۲۱ق/۱۲۲۴م در حوالی ارزنجان، اخلاط و ارمینیه سکنیٰ گزیدند (قره‌چلبی، ۳۳۸ـ۳۳۹؛ هامرپورگشتال، ۴۳/۱ـ ۴۴؛ مراد، ۱۶/۱ـ۱۷). پس از رفع فتنهٔ مغول، سلیمان خواست به مرو بازگردد، اما به روایتی هنگام گذر از فرات در نزدیکی جَعبر در ۶۲۹ق/ ۱۲۳۲م غرق شد و در محلی که امروز به «ترک مزاری» معروف است، به‌خاک سپرده شد (عاشق پاشازاده، ۳؛ هامرپورگشتال، ۴۴/۱). هویت پدر ارطغرل و غرق او در فرات در هاله‌ای از ابهام فرو رفته است. بیشتر منابع عثمانی سلیمان را پدر ارطغرل دانسته‌اند (نک: اوزون چارشیلی،

۱۲۰/۱، حاشیهٔ ۱۲)، اما برخی در این نسب تردید کرده، برآنند که گوندوز الپ، پدر ارطغرل بوده (نک: همانجا) و کسی که در فرات غرق شده، جدّ سلجوقیان ــ سلیمان بن قتلمش ــ بوده است (همانجا). بعد از این رویداد ارطغرل و دوندار پسران سلیمان از رفتن منصرف شدند و همراه ۴۰۰ خانوار از افراد ایل خود در مشرق ارزروم در محل سورمه لی چوقوری واقع در پاسین اُواسی اقامت کردند (ابن کمال، ۴۳/۱؛ قرانضجی‌زاده، ۴۰۷/۱؛ هامر پورگشتال، همانجا).

ارطغرل پس از مدتی از آنجا نیز کوچیده، به سمت غرب حرکت کرد و در سر راه خود در نزدیکی سیواس چون صحنهٔ نبرد میان سپاهیان سلجوقی و مغولان را دید، به هواداری از سپاه سلجوقی که در حال شکست بود، در جنگ شرکت جست و نقش بسزایی در پیروزی آنان ایفا کرد (ابن کمال، ۴۴/۱ـ۴۸). پس از این رویداد که در ۶۲۸ق رخ داد، در نزدیکی انقره (آنکارا) مسکن گزید (همو، نیز اوزون‌چارشیلی، همانجاها)؛ سپس پسرش صاروياتی یا ساوجی را با هدایایی درخور به قونیه نزد سلطان سلجوقی فرستاد و از او خواست محلی برای اقامت دایمی به آنان واگذارد (ابن کمال، ۵۰/۱). سلطان سلجوقی نیز منطقهٔ واقع بین قراجه حصار، بیلجیک و کوههای طومانیج و ارمنی را برای ییلاق و ناحیهٔ سگود را به عنوان قشلاق به تیول ارطغرل داد (ابن کمال، همانجا؛ عاشق پاشازاده، ۴؛ هامر پورگشتال، ۴۵/۱) و او از همین زمان در مقام سرحدداری دولت سلجوقی برگزیده شد (همو، ۴۶/۱؛ راسم، ۴/۱).

ارطغرل، در همان اوان، تکفور (حاکم) ناحیهٔ قراجه حصار را در برابر دست‌اندازیهای امیران گرمیان یاری داد (ابن کمال، ۵۱/۱). پس از چندی تکفور قراجه حصار که از گسترش قلمرو ارطغرل هراسیده بود، با او به مخالفت برخاست و ارطغرل ناگزیر از سلطان علاءالدین یاری خواست. سلطان نیز تقاضای او را پاسخ گفت و خود قراجه حصار را در حصار گرفت(همو،۵۳/۱ـ۵۶).در این میان چون باچوخان سردار مغول، به ناحیهٔ ارگلی حمله‌ور شد (همو، ۵۵/۱)، علاءالدین نیز کار محاصره را به ارطغرل سپرد و خود به مقابلهٔ باچوخان شتافت. سرانجام ارطغرل قلعهٔ قراجه حصار را گشود و سلطان نیز او را بنواخت (همو، ۵۶/۱ـ۵۷) و ناحیهٔ سلطان اونی را به تیول وی و اولادش داد. خاندان عثمانی از همین ناحیه به گسترش قلمرو خود پرداختند و امپراتوری قدرتمندی را بنیاد نهادند (هامر پورگشتال، ۴۶/۱ـ۴۷). بعد از درگذشت علاءالدین، ارطغرل نیز گوشهٔ عزلت گزید (سامی، ۸۳۲/۲ـ ۸۳۳) و سرانجام در سگود درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (ابن کمال، ۶۴/۱؛ قره‌چلبی، ۳۳۹؛ قرانضجی‌زاده، همانجا).

ارطغرل مردی جنگاور و شجاع، و به هنگام صلح مدبر و اهل مدارا بود (مراد، ۲۷/۱). عبدالحمید دوم (حک‍ ۱۲۹۳ـ۱۳۲۷ق/۱۸۷۶ـ ۱۹۰۹م) سلطان عثمانی، برای زنده نگاه داشتن نام جد خاندان عثمانی فرمان داد بخشی از ولایت خداوندگار (بورسه)، میان ازمیت، بورسه و کوتاهیه را «سنجاق ارطغرل» نامیدند (سامی، ۸۳۳/۲).

مآخذ: آصاف، یوسف، *تاریخ سلاطین آل عثمان*، به‌کوشش بسام عبدالوهاب جابی، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن کمال، *تواریخ آل عثمان*، به‌کوشش شرف‌الدین توران، آنکارا، ۱۹۷۰م؛ اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، *تاریخ عثمانی*، ترجمهٔ ایرج نوبخت، تهران، انتشارات کیهان؛ راسم، احمد، *عثمانلی تاریخی*، استانبول، ۱۳۲۶ق؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ قرانضجی‌زاده، محمدسعید، *گلشن معارف*، استانبول، ۱۲۰۲ق؛ قره‌چلبی، عبدالعزیز، *روضة الابرار المبین بحقایق الاخبار*، بولاق، ۱۲۴۸ق؛ مراد، محمد، *تاریخ ابوالفاروق*، به‌کوشش طه‌زاده عمر فاروق، استانبول ۱۳۲۵ق؛ هامر پورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمهٔ میرزا زکی علی‌آبادی، به‌کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۷ش.

علی‌اکبر دیانت

آرْغَنون، نک: منطق.

آرْغَنون، یا اُرْغَنون، ساز باستانی و آرمانیِ دنیای قدیم. ضبط یعنی املا و تلفظ ارغنون در متون قدیم دوران اسلامی و در آثار موسیقی دانان بزرگ ایران به صورتهای گوناگونی آمده است. به عنوان مثال خوارزمی (سدهٔ ۴ق) در *مفاتیح العلوم*، ارغانون (ص ۲۳۶)، ابن خردادبه (آغاز همان سده) در کتاب *اللهو و الملاهی*، ارغن (ص ۱۹) و عبدالقادر مراغی (د ۸۳۸ق) در *مقاصد الالحان* (ص ۱۲۵) و شرح *ادوار* (ص ۳۵۹) ارغنون ذکر کرده‌اند، در برخی از فرهنگها نظیر *برهان قاطع* به صورت ارغنن و ارغون نیز دیده می‌شود (۱۰۶/۱، ۱۰۷). همچنانکه تلفظ آن را نیز با اختلاف به فتح یا ضم حرف اول و فتح سوم آورده‌اند (*لغت نامهٔ دهخدا*). از تلفظ آن در زبانهای یونانی (اُرگانون[1]) و لاتین (اُرگانوم[2]) چنین بر می‌آید که تلفظ کلمه با حرف اولِ مضموم به صورت اصلی نزدیک‌تر است (نک: اشتاینگاس، 38؛ وبستر...، 808).

اگرچه داستانهای اساطیری غربی مربوط به پیشینهٔ سازهای دهنی[3] یا آوندی[4] (گرو...، VI/282) و حتیٰ به قولی ذکر آن در *تورات* و *تلمود* (فارمر، II/342؛ فروغ، ۱۱۲) حکایت از غربی بودن این ساز دارد و کسانی مانند ابن خردادبه و خوارزمی (همانجاها) به یونانی و رومی بودن آن تصریح کرده‌اند و عبدالقادر مراغی می‌گوید: «در فرنگ بسیار در عمل آورند» (*مقاصد*...، ۱۳۶)، با وجود این، مدارک باستان شناسی وجود و کاربرد گونه‌هایی از ارغنون را در ایران باستان تأیید می‌کند: از آن جمله است یکی از دو صحنهٔ شکارگاه طاق بستان کرمانشاه که در آن نقش دو نوازنده در حال نواختن سازی دهنی که به احتمال بسیار زیاد ارغنون دهنی است، مشاهده می‌شود (فارمر، II/210-211). این ساز که در رساله‌های فارسی میانه مانند رسالهٔ *خسرو قبادان وریدک* به نام «مشتک» از آن یاد شده است (ملکی، ۱۷/۲) و نوعی از آن را پژوهشگران دوران اسلامی به صورت معرب «مشتق» و «مشتق صینی» خوانده‌اند (فارمر، همانجا)، از چند نای یا

1. organon 2. organum 3. mouth organs 4. pipe

آوندی با ابعاد مختلف و به هم پیوسته تشکیل می‌یافته است که شاید وجه تسمیهٔ آن به مشتک، شباهت «به مشت گشادهٔ انسان» (همانجا) و یا به احتمال دورتر، جای گرفتن در مشت و دست بوده است. دیگر جام سیمین زرنگاری است که مانند صحنهٔ شکارگاه طاق بستان به دوران ساسانی تعلق دارد و اکنون در موزهٔ ایران باستان تهران نگاهداری می‌شود که در بین نقوش خنیاگرانی که برروی آن آمده است، نقش نوازنده‌ای را که ارغنون دهنی می‌نوازد، می‌توان مشاهده کرد (فروغ، ۱۷).

در آثار منثور دوران اسلامی ایران از دو گونه ارغنون یاد شده است و یا به عبارت دیگر چنین معلوم می‌شود که در آن روزگاران به دو نوع ساز که از لحاظ سازشناسی و ساختار موسیقیایی با هم فرق داشته‌اند، ارغنون می‌گفته‌اند: یکی سازی بوده است از نوع سازهای رشته‌ای[1] و زهی و به‌اصطلاح موسیقی‌قدیم «ذوات‌الاوتار» که‌به‌قول ابن‌خردادبه ۱۶ وتر[2] (رشته، تار، زه، سیم[3]) داشته است (همانجا) و دیگری چنانکه خوارزمی می‌گوید از نوع سازهای بادی[4] و دارای ۳ کیسهٔ بزرگ از پوست گاومیش با لوله‌ها یا آوندهای رویین و منافذی در فواصل معین (ص ۲۳۶).

چنین به نظر می‌رسد که از این دو نوع ارغنون، نوع بادی آن در ایران اهمیت و رواج بیشتری داشته، و شاید هم نوع زهی آن به عللی به تدریج متروک شده بوده است. از این رو می‌بینیم که عبدالقادر مراغی، بی آنکه یادی از ارغنون زهی بکند، تنها به ذکر ارغنون بادی می‌پردازد و با اشاره به اینکه سازی از گروه «مطلقات ذوات النفخ» یعنی سازهای بادی است که به صورت آزاد[5]، نواخته می‌شود، می‌گوید از دو صف نای قلعی یلی (= پیوسته و نزدیک) یکدیگر ترکیب می‌کنند که نایهای بم طویل‌تر و نایهای زیر قصیرتر است. در عقب آنها در سمت چپ دمی مانند دم آهنگران استوار کرده‌اند که بر اثر دمیدن آن، هوا در نایها می‌رود و نوازنده با دست راست و به کمک انامل (سرانگشتان) خود «استخراج نغمات[6]» می‌کند (همان، ۱۳۶-۱۳۷).

از این رو چنین به نظر می‌رسد که رواج و کاراتر بودن ارغنون بادی در ایران باید تا حد زیادی به پیشینهٔ تاریخی این ساز بستگی داشته باشد؛ زیرا چنانکه اشاره شد وجود نقش ارغنون دهنی که نوعی ارغنون بادی بوده است، در شکارگاه طاق بستان یا جام سیمین زرنگار موزهٔ ملی ایران، شاهد صادقی بر این مدعاست.

بازتاب شهرت و کاربرد ارغنون در اشعار گویندگان بزرگ قدیم ایران به خوبی مشهود است. نمونه‌های جالب توجه اینگونه بازتابها را می‌توان در اشعار فرخی سیستانی، منوچهری، معزی، خاقانی، مولوی، حافظ و ... مشاهده کرد و حتیٰ در یکی از رباعیات منسوب به ابوسعید ابوالخیر از ارغنون یاد شده است (*لغت نامهٔ دهخدا*، ذیل ارغن، ارغنون) که اگر صحت انتساب آن رباعی مسلم باشد، بدون تردید یکی از قدیم‌ترین شواهد شعری این ساز و مبین نقش آن در تجلیات معنوی و شیفتگیهای اهل عرفان و تصوف خواهد بود. در اینگونه تعبیرها ارغنون از آن جهت بیشتر مورد توجه قرار می‌گرفته که به عنوان ساز کاملی قادر به تولید تمام «نغمات» تلقی می‌شده است. از این رو همانند ساز بادی دیگری به نام موسیقار[7] ــ که گاه از انواع یا خانوادهٔ ارغنون به شمار می‌رفته ــ جنبهٔ نمادین[8] به خود می‌گرفته است. چنانکه انتساب «وضع» ساز ارغنون به افلاطون که در *برهان قاطع* یاد شده است (نک: ۱۰۶/۱-۱۰۷)، بازتاب چنین تصوری به نظر می‌رسد.

به هر تقدیر تصاویر یا اوصافی که از انواع گوناگون ارغنونهای متداول در دوران اسلامی ایران و بسیاری از دیگر کشورهای اسلامی و متون مربوط در دست است، می‌تواند به شناخت و معرفی این ساز باستانی و مشهور کمک کند. از آن جمله است «الارغنون الزَّمْری» از گونهٔ بادی و خودکار منسوب به ارشمیدس و محفوظ در موزهٔ لندن (فارمر، II/411)، ارغنون خودکار آبی بازسازی شدهٔ بنوموسیٰ (همو، II/441) یا نمونه‌های دیگری از همانگونه در *کتاب السیاسة* (همو، II/467-468).

ارغنون در تاریخ هنر غرب سرگذشت و پیشینه‌ای بسیار گسترده دارد که می‌توان برای آشنایی نسبی با آن به رسالهٔ تحقیقی و مفصل فارمر در جلد دوم «پژوهشهایی دربارهٔ موسیقی شرقی» مراجعه کرد. به طور خلاصه می‌توان گفت این ساز باستانی در طول تاریخ و دورانهای مختلف به صورتهایی متنوع وجود داشته، و در نام و ساختار آن تغییرات مکرری روی داده است. به عنوان مثال در عبری به آن عوگَب می‌گفته‌اند و بیشتر از نوع آبی بوده است (همو، II/342)، در صورتی که آثار یونانی و رومی نشان می‌دهد که سازی از نوع زهی دارای چند رشته یا سیم، ارگانون یا ارگانوم نامیده می‌شده است. با آنکه افلاطون (د ۳۴۷ق‌م) و اریستوکسنس[9] (سدهٔ ۴ق‌م) چنین گفته‌اند (همو، II/343)، کسان دیگری نظیر کاتو (د ۱۴۹ق‌م)، لوکرتیوس (دح ۵۰ق‌م)، یولیوس فیرمیکوس (سدهٔ ۴م)، و قدیس آوگوستین (د ۳۴۰م) واژهٔ ارگانوم را به طور عام به معنی ساز (اعم) به کار برده‌اند (همو، II/345)، حتیٰ واژهٔ ارگانوم در سراسر دوران قرون وسطیٰ در کشورهای اروپای باختری به گونهٔ ویژه‌ای از آهنگهای موسیقایی اطلاق می‌شده است (همو، II/346) که شاید اشارهٔ زودگذر مؤلف *برهان قاطع* (همانجا) به همخوانی یا خنیاگری گروهی دختران در ذیل واژهٔ ارغنون با آن بی ارتباط نباشد.

در طی سده‌های ۱۳ تا ۱۶م گونه‌ای از ارغنون که جا به جایی‌پذیر[10] بود، به نام ارگانتو[11] رواج یافت که معمولاً از پیوند دو ردیف لوله‌های صوتی یا نای تشکیل می‌شد و دارای دامنهٔ ۲ هنگام (اکتاو) و تک آوایی بود. ارگ بزرگ کلیسا دامنهٔ صوتی وسیعی داشت و در حدود سال ۱۳۶۱م رونق یافت که چون با ۳ ردیف مضراب[12] و ۲۰ دم[13] نواخته

1. chordophone 2. chord 3. string 4. aerophones 5. open 6. notes 7. pandean pipes 8. symbolic 9. Aristoxenos 10. transmissible 11. organetto 12. manuals 13. bellows

می‌شد، به همکاری ۱۰ نفر نیازمند بود («فرهنگ مختصر...[1]»، 469).

کوتاه سخن، نمونه‌های تکامل یافته و نوین ارغنونها به تدریج از سدهٔ ۱۶م به بعد ساخته و پرداخته شد و در سدهٔ ۱۸م به اوج رسید، تا آنجا که در ۱۸۶۷م نخستین نمونهٔ الکتریکی آن به وجود آمد و سرانجام در ۱۹۳۵م تکامل پذیرفت (همانجا). ناگفته نماند، با آنکه بین انواع مختلف ارغنونهای متداول در ایران و دیگر کشورهای اسلامی نظیر ارغنون الزمری[2] و ارغنون البوقی[3] (گرو، VI/285؛ فارمر، II/400) و با آنچه در کشورهای غربی رایج بوده است، شباهتهایی به نظر می‌رسد، ولی احتمال می‌رود که در عین حال میان آنها تفاوتهای بنیانی نسبتاً بارزی وجود داشته است، زیرا اگر غیر از این می‌بود، هارون الرشید خلیفهٔ عباسی (حک ۱۷۰-۱۹۳ق) در ۱۹۱ق/۸۰۷م ارغنون ویژه‌ای را که هنرمندی به نام جعفر ساخته بود، برای شارلمانی پادشاه معروف فرانسه به عنوان هدیه نمی‌فرستاد (گرو، همانجا؛ فارمر، II/420)، همچنانکه ابوالفرج اصفهانی در کتاب *الاغانی* به رواج ارغنون ــ ظاهراً غربی ــ برای نخستین بار در ضمن داستانی مربوط به مأمون خلیفهٔ عباسی، اسماعیل بن هادی و عُلَیه دختر مهدی سومین خلیفهٔ عباسی (حک ۱۵۸-۱۶۹م) اشاره کرده است (نک: همو، II/397) که تصریح عبدالقادر مراغی (*مقاصد*، ۱۳۹، *شرح ادوار*، ۳۹۲) به موسیقی دانی عُلَیه را هم می‌توان تلمیحی به مهارت وی در نوازندگی ارغنون تلقی کرد.

مآخذ: ابن خردادبه، عبیدالله، *مختار من کتاب اللهو و الملاهی*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ *برهان قاطع*، محمد حسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۶۱ش؛ خوارزمی، محمد، *مفاتیح العلوم*، لیدن، ۱۸۹۵م؛ فروغ، مهدی، *نفوذ علمی و عملی موسیقی ایران در کشورهای دیگر*، تهران، ۱۳۵۴ش؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ مراغی، عبدالقادر، *شرح ادوار*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، *مقاصد الالحان*، به کوشش همو، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ملکی، ایرج، «شاه خسرو و ربدک قبادی»، مجلهٔ موسیقی، تهران، ۱۳۴۳ش، شم ۸۹-۹۰؛ نیز:

The Concise Oxford Dictionary of Music, ed. M. Kennedy, Oxford, 1989; Farmer, H. G., *Studies in Oriental Music*, Frankfurt, 1986; *Grove's Dictionary of Music and Musicians*, ed. E. Blom, London, 1975; Steingass, F., *Persian - English Dictionary*, Beirut, 1975; *Webster's New Collegiate Dictionary*, Massachusetts, 1987.

تقی بینش

اَرْغَنی، مرکز شهرستانی از توابع استان دیار بکر در جنوب شرقی ترکیه، در ۳۸° و ۲۰´ عرض شمالی و ۴۰° طول شرقی.

مساحت ارغنی ۱٬۴۸۹ کم۲ (YA, III/2225)، و طبق سرشماری عمومی ۱۹۹۰م، جمعیت آن ۷۸٬۶۰۳ تن بوده است که ۳۷٬۳۶۵ نفر آن در مرکز شهر و بقیه در روستاها سکنی داشته‌اند («آمار...[4]»، 27). ارغنی از شمال به آلازیق، از شرق به دیار بکر، از جنوب به اورفا و از مغرب به چرمیک (YA,III/2283) محدود است. فاصلهٔ آن تا دیار بکر، مرکز استان ۵۸ کم است («دائرة المعارف...[5]»، XV/296).

این شهر در مآخذ اروپایی آرغانا، در تألیفات ارمنی آرگانی، در نوشته‌های میخی به‌شکل آرکانیا (EI^2)، و در مآخذ اسلامی اَرقین (یاقوت، ۲۱۰/۱) آمده است. تا اواخر سدهٔ ۱۹م، قصبهٔ ارغنی بر فراز تپه‌ای به ارتفاع ۱٬۵۱۵ متر در کنار بقایای قلعهٔ کهن قرار داشت. با عبور جادهٔ شوسهٔ خرپوت از نزدیک کوه ذوالکفل، مردم ارغنی زیستگاه خود را ترک کرده، در فاصلهٔ سالهای ۱۸۷۴-۱۹۱۴م به روستای باقور نقل مکان کردند و شهر قدیمی متروک ماند. بعدها قصبهٔ جدیدی به نام معدن احداث گردید که کلمهٔ عثمانیه نیز بدان افزوده شد، ولی عثمانیه به سبب اختلاط با عثمانیهٔ ادانا (جبل البرکهٔ سابق) دشواریهایی در امور پستی و مرسولات پدید آورد. از این رو، به منظور رفع این مشکل، این ناحیه، ارغنی عثمانیه نام گرفت و نام معدن، به مناسبت معدن مسی که در ۱۵ کیلومتری آن قرار دارد، ارغنی معدن نامیده شد («دائرة المعارف»، همانجا).

از نظر طبیعی کوه قره‌چه‌داغ این منطقه را از دیار بکر جدا می‌سازد و کوههای شمال آن به آق داغ می‌پیوندد. کوههای شمال که در برگیرندهٔ کوههای معدن است ۱٬۵۰۰ - ۲٬۰۰۰ متر و کوههای جنوب ۱٬۰۰۰ - ۱٬۲۰۰ متر و دشتهای جنوب ۷۰۰-۷۵۰ متر از سطح دریا ارتفاع دارد (همانجا؛ سامی، ۸۳۴/۲). مراد چای در شمال ارغنی جاری است (همانجا). آب و هوای ارغنی ملایم است و جزو ییلاقات دیار بکر محسوب می‌شود. باران آن بیشتر از سایر مناطق آناتولی جنوب شرقی است («دائرة المعارف»، همانجا).

تاریخ ارغنی با تاریخ دیار بکر پیوند خورده است. به نوشتهٔ یاقوت، ارغنی در جنگ سیف‌الدولهٔ حمدانی با رومیان (در اواسط سدهٔ ۴ق/۱۰م) به تصرف سپاهیان سیف‌الدوله درآمد، و بیت شعری از ابوفراس حمدانی این گفته را تأیید می‌کند (همانجا). در ۸۴۴ق/۱۴۴۰م جهانگیر میرزا فرزند علی بیک، برادر بزرگ اوزون حسن، ولایت ارغنی را غارت کرد (روملو، ۲۴۱). در جنگ بین اوزون حسن و رستم ترخان، از امیران قره قویونلو، ارغنی محل تاخت و تاز قرار گرفت و چون رستم ترخان به ۶ فرسخی شهر رسید، به دستور اوزون حسن اهالی شهر به خرپوت کوچ کردند (همو، ۲۷۲؛ ابوبکر طهرانی، ۱۸۶). پس از جنگ چالدران در ۹۲۰ق/۱۵۱۴م با راهنمایی ادریس بدلیسی، شهر ارغنی جزو مناطق مفتوحهٔ محمد پاشا و تابع دیاربکر شد (IA,IV/310؛ «دائرة المعارف»، XV/297).

افزون بر غلات و حبوبات، مهم‌ترین محصول آن بادام است (همان، XV/296-297). به گفتهٔ اولیا چلبی، جهانگرد معروف، انگور این شهر بسیار مشهور بوده است (۲۲/۴). مردم ارغنی زراعت پیشه‌اند، گذران اغلب آنان از کشاورزی، باغداری و دامداری است («دائرة المعارف»، همانجا). این شهر دارای معادنی نیز هست که عده‌ای از اهالی آنجا باکار در معادن گذران می‌کنند (رکلوس، IX/418).

در ناحیهٔ اکیل، از نواحی ارغنی معدن نقرهٔ کوچکی وجود دارد (سامی، ۸۳۵/۲؛ رفعت افندی، ۱۳۰/۱)، ولی اهمیت و شهرت آن به

1. *The Concise...* 2. reed-pipe organ 3. flue-pipe organ 4. *Census...* 5. *Türk...*

سبب داشتن ذخایر فراوان مس است که در ۸ کیلومتری (خانجی، ۲۱۷/۹) سمت راست دجله در دامنهٔ کوه محراب، در منطقهٔ الازیق واقع شده است (EI², II/707). این معدن قدمت بسیار دارد (خوری، ۹۲؛ بستانی، ۱۴۷/۳) و بهره‌برداری از آنها در طول سده‌های گذشته در نوسان بوده است. در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م مس استخراج شده از این معدن به بغداد فرستاده می‌شد (EI²، همانجا). در اوایل سدهٔ ۲۰م کار استخراج معدن به حالت رکود درآمد، تا اینکه با احداث راه آهن دیار بکر ـ مالاتیا در سالهای اخیر استخراج آن مجدداً رونق گرفت («دائرة المعارف»، XV/297). در قولمان در شمال شرقی ارغنی مقداری معدن کروم نیز پیدا شده است. امروزه قصبهٔ معدن جزئی از بخش الازیق است (EI²، همانجا).

از آثار تاریخی کهن ارغنی از قلعهٔ آن می‌توان نام برد. اولیا چلبی (همانجا) گوید: قلعه از سنگ بنا شده، و بانی آن سلطان وحدالله‌زاده (ارغنی سلطان) از آل عباس بوده است. مردم قلعه در ۹۲۱ق/۱۵۱۵م آن را به محمد پاشا تسلیم کردند. همچنین دارای چندین مسجد، کاروانسرا، مدرسه و مقبرهٔ مشاهیر است (خانجی، خوری، سامی، همانجاها). قبر نبی ذوالکفل در تپه‌ای به همین نام در نزدیک شهر قرار دارد (EI²، همانجا).

مآخذ: ابوبکر طهرانی، دیار بکریه، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، تهران، ۱۳۵۶ش؛ اولیا چلبی، محمد، سیاحت نامه، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بستانی، پطرس، *دائرة المعارف*، بیروت، ۱۸۷۶-۱۹۰۰م؛ خانجی، محمد امین، *منجم العمران*، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ خوری، سلیم جبرائیل و شحاده سلیم میکائیل، *آثار الادهار*، بیروت، ۱۲۹۱ق/۱۸۷۵م؛ رفعت افندی، احمد، *لغات تاریخیه و جغرافیه*، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; EI²; IA; Reclus, E., *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1884; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; YA.

ابوالحسن دیانت

آرْغو، سرزمینی در آسیای مرکزی واقع در دره‌های تلاس و چو که در دورهٔ پیش از مغول از اهمیت فرهنگی و نیز سیاسی ـ تجاری خاصی برخوردار بوده است. این سرزمین در تقسیمات کنونی با بخش شمال غربی قرقیزستان و بخشی از نوار مرزی جنوب شرقی قزاقستان انطباق می‌یابد. تمدن ارغو را در یک تعبیر مجمل می‌توان تمدنی با دو زمینهٔ ترکی و سغدی قلمداد کرد.

واژهٔ ارغو را کاشغری به معنی «حد فاصل میان دو کوه» تفسیر کرده، و نامگذاری این سرزمین را از آن رو دانسته که در میان دو کوه جای گرفته است (۱۱۴/۱؛ قس: واژهٔ قزاقی «آرْغی»، به معنی محاذی، آن سوی، نک: میرزا بگوا، 22؛ نیز واژه‌های جغتایی «ارغدال» و عثمانی «آرغید» به معنی گذر و کمر کوه، نک: بخاری، ۹؛ سامی، ۳۰). دو کوهستان مورد نظر کاشغری را می‌توان با رشته کوه الکساندرفسک و کوههای چو ـ ایلی تطبیق کرد.

در تبیین حدود سرزمین ارغو، کاشغری آن را در خاور به شهر بَلاساغون (نزدیک کِنت امروزی، نک: شلکنف، 22 به بعد) محدود شمرده، اما در سمت باختر در جایی از کتاب خود از طراز به عنوان حد یاد کرده (همانجا)، و در جای دیگر ارغو را تا اسپیجاب گسترده دانسته است (۳۱/۱). در بیان وجه این دوگانگی سخن، باید به یاد آورد که اسپیجاب در دوره‌های تاریخی، در میان دو اقلیم ارغو و ماوراء النهر به عنوان حلقهٔ واسطه ایفای نقش کرده، و در برهه‌هایی از تاریخ منطقه، چون اوان فتوح اسلامی در ماوراءالنهر، و نیز چندی در عصر سامانیان بـه ماوراءالنهـر ملحـق بوده است (بـرای توضیح، نک: بـارتولـد، «مسیحیت...»[1]، 279).

کاشغری تنها نویسنده‌ای است که بر نامیدن این سرزمین به ارغو تصریح کرده است و از سخنان او بر می‌آید که این تسمیه، در عهد قراخانی کاربردی گسترده یافته بوده است؛ اما گذشته از مقولهٔ نام، باید یادآور شد که جغرافی نویسان مسلمان از قرنها پیش‌تر ـ چه به مناسبت راه ابریشم و چه به مناسبت پیش‌رویهای سامانیان در خاور ـ تا اندازه‌ای با این منطقه آشنا بوده، و آن را به عنوان اقلیمی متمایز می‌شناخته‌اند. ابن‌خردادبه در سخن از راه ماوراءالنهر به سوی چین، مسیر این راه را در چند بخش بررسی کرده که نمودی از تمایز اقلیمها در آن روزگار بوده است. وی در گفتار خود نخست راه سمرقند به چاچ، سپس راه چاچ به اسپیجاب و راه اسپیجاب به طراز، آنگاه راه طراز به حدود دریاچهٔ ایسیک کول، و با فاصله‌ای کوتاه از آن مرز چین را وصف کرده است (ص ۲۶-۲۹؛ برای بررسی نامها و پیشنهادهایی در قرائت آنها، نک: بارتولد، همان، 280 به بعد).

در کتاب *حدود العالم* که تألیف آن در ۳۷۲ق/۹۸۲م به پایان آمده است، بخش اصلی سرزمین ارغو با عنوان «ناحیت خَلُّخ» [قارلُق] معرفی شده، و قسمتی از سرزمینهای باختری آن که چندی در تصرف سامانیان بوده، در شمار توابع «ناحیت ماوراء النهر» شناسانده شده است. گفتنی است که مؤلف *حدود العالم* با وجود اطلاعات نسبتاً دقیق و مفصلی که از ارغو به دست داده، دربارهٔ این سرزمین و به طور کلی سرزمینهای ترکان خاور گزارشهایی را ثبت کرده که به حدود نیم قرن پیش‌تر باز می‌گشته است (نک: ص ۸۱-۸۳، ۱۱۷-۱۱۸؛ برای بررسی نامها و پیشنهادهایی در قرائت آنها، نک: مینورسکی، 297-286). مقدسی جغرافی‌نویس معاصر او در *احسن التقاسیم* سرزمین ارغو را یکپارچه از اسپیجاب تا بلاساغون به عنوان «کوره»ای از کوره‌های شش گانهٔ سرزمین «هیطل» معرفی نموده است (نک: ص ۲۶۲-۲۶۴، ۲۷۲-۲۷۵).

در دره‌های تلاس و چو از روزگار سنگ، بقایای زیست بشری وجود دارد و از نمونه‌های آن یافته‌های عصر نوسنگی در درهٔ چو در حوضهٔ رودخانهٔ آلامدین است. در میان یافته‌های باستان شناختی مربوط به

1. «O Khristianstve...»

عصر مفرغ از دره‌های تلاس و چو، تأثیر فرهنگ چینی و نیز فرهنگ سیبریایی جنوبی (آندرُنُوو[1]) به دید می‌آید. در مقطع تقریبی سده‌های ۷-۴ق‌م، دره‌های تلاس و چو از زیستگاههای تشکل قومی سکا بود و از آثار باقی مانده از این قوم در منطقه مجموعه‌ای از گورهای پوشیده با سنگ است که اشیاء داخل آنها با آیینهای شمنی، و در نمونه‌های متأخرتر با آیین زرتشتی مرتبطند. در فاصلهٔ تاریخی تا عهد حاکمیت ترکان، دره‌های تلاس و چو با تسلط اقوامی دیگر، به ویژه ووسونها رو به رو بوده است؛ اگرچه غالباً ووسونها را مهاجرانی از دور دست ــ مثلاً از دشتهای اُردُس ــ انگاشته‌اند، اما برخی محققان نیز چون برنشتام[2] آنان را بومیِ کوههای تیان‌شان و منطقهٔ هفت‌رودان دانسته‌اند (نک: تولستوف، 301-300؛ بارتولد، «بررسی...[3]»، 30-25؛ فرامکین، ۵۵-۶۲).

از سدهٔ ۶م با حاکمیت ترکان بر بخش وسیعی از آسیای مرکزی، راه برای گسترش موج مهاجرت اقوام آلتایی به سوی جنوب - مغرب هموارتر شد و در همین دوره قبایل تُرگِش و قارلق در منطقهٔ هفت‌رودان و اطراف آن جای گرفتند (نک: گومیلف، 266, 29). با تجزیهٔ خاقانات ترک، دره‌های تلاس و چو در قلمرو خاقانات «ترکان باختر» (حک ۵۸۰-۷۴۰م) قرار گرفت و در این دورهٔ تاریخی ــ به دلیل فراهم آمدن شرایط گوناگون ــ شاهد گسترش شهرنشینی و رونق اقتصادی در این منطقه هستیم. جریان مهاجرت صلح آمیز سغدیان از حوزه‌های سیر و آمو به سمت خاور و پدید آمدن آبادیهای سغدی نشین در دره‌های تلاس و چو، زمینه‌های لازم را برای تحولی مدنی و فرهنگی فراهم می‌ساخت و حکومت مقتدر و دراز مدت ترکان باختر نیز ثبات لازم را برای چنین پیشرفتی تأمین می‌کرد. مهاجران سغدی با انتقال دادن فنون کشاورزی، مهارتهای صنعتی و هنری و نیز تجربهٔ تجاری خود به این منطقه نقش مهمی را در تحول مدنی و فرهنگی آن ایفا نمودند. جریان مهاجرت سغدیان به دره‌های تلاس و چو که از سدهٔ ۵م آغاز شده بود و با روندی خاص ادامه داشت، در سدهٔ ۷م شتابی تازه و ابعادی گسترده یافت و عملاً به پدید آمدن یک سرزمین سغدی کوچک در آن منطقه منجر شد. این سرزمین در واقع شامل شماری از شهرهای با اهمیت تجاری بود که عنصر سغدی بر آن غلبه داشت و به شیوه‌ای خود گردان، اما تحت نظارت عالی خاقانات اداره می‌شد (نک: همو، 154-152، جم؛ بارتولد، «بررسی»، 34-31، «تاریخ...[4]»، 190؛ فرامکین، ۶۳).

تا پیش از سدهٔ ۷ق/۱۳م راه اصلی باختر به چین از فرغانه و کاشغر می‌گذشته است، اما با قدرت یافتن سرزمینهای شمالی به عنوان قطب اقتصادی، برای نخستین بار در این سده از راهی جدید سخن آمده که از درهٔ چو و هفت‌رودان می‌گذشته، و با مسافتی افزون‌تر، بخشی از قلمرو خاقانات ترکان باختر را از دو سو به چین و ماوراءالنهر می‌پیوسته است (نک: بارتولد، «مسیحیت»، 267). هیوآن تسانگ، زائر چینی که در ۶۳۰م از منطقه دیدن کرده است، در کنار رود چو از شهری مهم به عنوان مرکز تجاری یاد کرده (شاید شهر سویاب)، و در غرب آن در دره‌های چو و تلاس به وجود دهها شهر با رونق اشاره نموده است (نک: همو، «تاریخ»، همانجا). او سرزمین میان چو تا «در آهنین» (شهر سبز) را اقلیمی واحد شمرده، و آن را «سولی» نامیده است که شکل چینی شدهٔ «سولیک» به معنی سغدی است (نک: همانجا؛ نیز بیلی، 89).

در ۸۵ق/۷۰۴م ترگشها بخشی از قلمرو ترکان باختر از جمله هفت رودان و درهٔ چو را به تصرف آوردند، اما خاقانهای ترگش نتوانستند ثبات را بر منطقه حاکم سازند و بدین ترتیب راه را بر قدرت طلبیهای قبایل دیگر باز گشودند. ترگشها به طور همزمان با ۳ قبیلهٔ نیرومند، اویغور، یَسمِل و قارلق درگیر جنگ شدند و به دنبال آن با فروپاشی خاقانی ترگش در ۱۴۹ق/۷۶۶م قارلقها بر نواحی تلاس، چو و اطراف ایسیک‌کول استیلا یافتند (نک: گومیلف، 365, 293، نیز 373 به بعد؛ بارتولد، «مسیحیت»، 272، «بررسی»، 40-35؛ فرامکین، ۶۴).

با استقرار حاکمیت خلافت اسلامی بر ماوراءالنهر از آغاز سدهٔ ۲ق/۸م، و آرامش یافتن سرزمین ارغو پس از استیلای قارلق، چنین می‌نماید که عاملان خلافت عباسی در ماوراءالنهر توانسته بودند با جَبغویانِ هنوز غیر مسلمانِ قارلق به گونه‌ای از همکاری دست یابند. دانسته‌های ما از این همکاری و احتمالاً روابط دوستانهٔ سیاسی در این حد است که در نیمهٔ سدهٔ ۲ق روابط تجاری مستحکمی میان باختر اسلامی با خاور از طریق سرزمین ارغو و هفت‌رودان برقرار بوده است که بازتاب آن در آثار جغرافیایی اسلامی از اوایل سدهٔ ۳ق دیده می‌شود، اما افزون بر آن در سدهٔ ۲ق در توافقی میان مسلمانان با قارلقان درهٔ تلاس راه تجاری جدیدی به سوی شمال به سرزمین کیماکان و قرقیزان گشوده شده بود. این راه از ماوراءالنهر به طراز می‌رسید و سپس از نواحی باختری منطقهٔ تِلاس می‌گذشت و در جهتِ شمال روی به دشت می‌رفت و پس از رسیدن به سرزمین کیماک روی به باختر، به بلاد قرقیز در ینی‌سئی علیا منتهی می‌شد. به این راه که البته رونقی محدود داشته، در گزارشهای جغرافیاییِ مسلمانان در اوایل سدهٔ ۳ق/۹م اشارت رفته است (نک: ابن خردادبه، ۲۸، ۳۱؛ اصطخری، ۹، ۲۸۸؛ نیز قدامه، ۱۰۵).

در منابع چینی نیز به وجود چنین راهی در همان روزگار اشاره شده که مسلمانان و نیز تبتیان برای تجارت با سرزمین قرقیزان از آن استفاده می‌کرده‌اند، راهی که از سرزمین قارلقها می‌گذشته است و محافظان قارلق در طول راه صاحبان کالا را حمایت می‌کرده‌اند (نک: بارتولد، «مسیحیت»، 273). این روابط دوستانه میان ارغو و ماوراءالنهر ظاهراً تا میانهٔ سدهٔ ۳ق ادامه یافته، و خود زمینه‌ای برای نفوذ روزافزون اسلام در منطقهٔ ارغو بوده است (برای آگاهی از رواج اسلام در شرقی‌ترین نواحی ارغو، نک: *حدود العالم*، ۸۴). اگر از جریان فتح اسپیجاب در ۲۲۴ق/۸۳۷م به فرماندهی نوح بن اسد سامانی (بلاذری،

1. Andronovo 2. A. N. Bernshtam 3. «Ocherk ...» 4. «Istoriya...»

۴۱۱؛ ابن اثیر، ۵۰۹/۶) به عنوان یک حرکت محدود و استثنایی چشم بپوشیم، در طول یک سده، حرکتی نظامی از سوی مسلمانان ماوراءالنهر بر ضد قارلقان ارغو گزارش نشده است.

با اقتدار یافتن آل سامان، روابط ماوراءالنهر با ارغو به کلی دگرگون شد و جبغویان ارغو از سویی با پیش‌رویهای مرزی سامانیان و از دگرسو با کم رونقی راههای تجاری خود روبه‌رو گشتند. امیر اسماعیل سامانی (حک ۲۷۹- ۲۹۵ق/۸۹۲ - ۹۰۸م) بی‌درنگ پس از نشستن بر تخت امارت، روی به مرزهای ارغو نهاد و بخشهایی از غرب این سرزمین را متصرف شد. او در پیش‌رَوِیِ گستردهٔ خود از اسپیجاب رو به شمال، در جهت غرب، شهر مهم طراز را به دست آورد (نک: نرشخی، ۱۱۸) و در جهت شرق، قارلقها را تا ناحیهٔ فاراب به عقب راند (نک: ابن خردادبه، همانجا؛ نیز مقدسی، ۲۷۴).

در پی فتوح امیر اسماعیل در نواحی اسپیجاب، راه پیشین به بلاد کیماک و قرقیز از طریق غرب ارغو اهمیت خود را از دست داد و راهی جدید جایگزین آن شد که از اسپیجاب و فاراب و سپس دهنو روی به کیماک می‌آورد و به دیار قرقیز می‌رسید (ابن فقیه، ۳۲۸؛ نیز مقدسی، همانجا، به اشاره؛ گردیزی، ۲۵۸- ۲۵۹، به تفصیل). از دگرسو، ظاهراً در سدهٔ ۴ق/۱۰م در جانب چین نیز راهی جدید رونق یافته بود که از سرزمین تغزغز در شمال شرقی چین روی به دشتهای شمالی می‌نهاد و از سرزمین ارغو گذری نداشت (نک: همو، ۲۶۲). راه قدیم ماوراءالنهر به چین از مسیر فرغانه ـ کاشغر، اگرچه بر پایهٔ نوشتهٔ قدامة بن جعفر در اوایل سدهٔ ۴ق، راهی بس دشوار و پر خطر بوده است (نک: ص ۱۰۴- ۱۰۵)، اما گویا همزمان با کاستی گرفتن تجارت در راههای ارغو، بر اهمیت این راه کهنه و البته کوتاه میان چین و ماوراءالنهر افزوده شده است. به هر تقدیر راه فرغانه به کاشغر تنها مسیری است که مقدسی در *احسن التقاسیم* برای چین ثبت کرده است (ص ۳۴۱؛ نیز نک: ابن فقیه، همانجا).

حکومت جبغویان قارلق در ارغو که از اواخر سدهٔ ۳ق از سوی سامانیان و پس از آن از طرف قراخانیانِ نوخاسته ضرباتی پیاپی بر توان نظامی و اقتصادیش وارد آمده بود، در حدود سال ۳۲۸ق/۹۴۰م مضمحل شد و قدرت در منطقه برای قراخانیان مسلم گشت (نک: بارتولد، «بررسی»، 40,41). قراخانیان نخستین سلسلهٔ ترکی بودند که دیانت اسلام را رسماً پذیرفتند و همین امر اوضاعی مساعد برای اسلامی شدن منطقهٔ ارغو فراهم ساخت. در ۵۳۶ق/۱۱۴۲م قراختاییان غیر مسلمان بر قلمرو قراخانیان استیلا یافتند (ابن اثیر، ۸۱/۱۱ به بعد) و تا پایان سدهٔ ۶ق/۱۲م بر آن منطقه فرمان راندند. شهر بلاساغون در حد خاوری سرزمین ارغو در دورهٔ قراخانی و هم قراختایی گاه پایتخت و گاه شهر دوم بوده است.

با بر آمدن چنگیز به تخت خانی در ۶۰۰ق/۱۲۰۴م و در جریان لشکرکشی او به سمت باختر، سرزمین قراختاییان و از آن میان ارغو به قلمرو مغولان پیوست و برای کوتاه زمانی شهر اُترار در باختر ارغو، مرز میان قلمرو چنگیز و سرزمین خوارزمشاهان بود (نک: جوینی، ۶۰/۱، ۶۲). اما به زودی سرزمینهای غرب آن نیز تصرف شد و در تقسیم متصرفات میان جانشینان چنگیز، سرزمین ارغو همراه با ماوراءالنهر در باختر و کاشغر در خاور آن در حصهٔ جغتای قرار گرفت و از آن پس سرگذشت این سرزمین، در تاریخ مشترک الوس جغتای قابل مطالعه است.

در بررسی بافت قومی منطقهٔ ارغو در روزگار پیش از مغول، پس از سغدیان که از آنان سخن رفت، قوم قارلق را باید پر نفوذترین قوم در این منطقه به شمار آورد. در این باره افزون بر یادکردهای متعدد در منابع تاریخی و جغرافیایی اسلامی از حضور قارلقها در این محدوده، به خصوص باید به گفتار نویسندهٔ *حدود العالم* اشاره کرد که منطقه‌ای تقریباً منطبق با ارغو را «ناحیت خلخ» (قارلق) نامیده است (ص ۸۱ به بعد). با تلفیق اطلاعاتی که از *حدود العالم* و *دیوان* کاشغری به دست می‌آید، می‌توان گفت که سغدیانِ ارغو و ترکانِ آن دیار ــ با اکثریت قارلق ــ در طول قرنها از نظر مدنیت و فرهنگ سخت درهم آمیخته، و بر یکدیگر تأثیر نهاده بودند. این سغدیان مهاجر که در محافل ترکی زبان به «سُغداق» (منسوب به سغد) شهرت یافته بودند، به تدریج زبان و برخی دیگر از مظاهر فرهنگی ترکان را که کاشغری از آن به «زیّ» ترکان و «تخلّق» با آنان تعبیر کرده است (۳۹۲/۱-۳۹۳)، پذیرفتند و به تدریج در محیط ارغو ــ همچون بسیاری دیگر از مناطق آسیای مرکزی ــ تشخص قومی خود را به فراموشی سپردند.

از دگر سو شیوهٔ زندگی یکجانشینی سغدیان ــ اعم از روستانشینی و شهرنشینی ــ در میان قارلقها به نحو گسترده‌ای رواج یافت و بسیاری از آنان به کشاورزی روی آوردند. آنان رسوم زندگی مدنی را آموخته، و در نوع برخورد و آداب اجتماعی از دیگر قبایل خویشاوند متمایز بودند (نک: *حدود العالم*، ۸۱؛ کاشغری، ۳۱/۱؛ برای آگاهی از تأثیر زبانی، نک: بخش زبان ارغو در همین مقاله). این قارلقهای یکجانشین عملاً با خوی گرفتن به شیوهٔ نوین زندگی خود، به طوری که کاملاً انتظار می‌رود، انساب قبیله‌ای را به تدریج وا نهاده، و به بوم نسبت یافته‌اند. از همین روست که در سدهٔ ۵ق/۱۱م و پس از آن از قارلقانِ ارغو به ندرت سخن به میان می‌آید (برای نمونه‌ای از نوادر، نک: جوینی، ۸۷/۲) و کاشغری که در *دیوان* خود به تفصیل به زبان قارلقان ارغو پرداخته است، هرگز آنان را قارلق ننامیده، و در شمارش قبیله‌های مهم ترکی در آغاز کتاب، یادی از قارلق نکرده است. یادکردهای بسیار محدود کاشغری از گویش قارلق در *دیوان* را باید مربوط به اقلیتی از قارلق انگاشت که به شیوهٔ کوچندگی ادامه داده، و رسوم قبیله‌ای خود را نگاه داشته بوده‌اند و از همین روی، گاه در کلام کاشغری «ترکمان» خوانده شده‌اند (نک: ۸۰/۱، ۱۳۹، جم).

به‌هر روی، بیراهه نیست اگر گفته شود اختلاط و قرابت میان قارلقان و سغدیان به پایه‌ای بوده است که حتیٰ آن گروه از قارلقها که خانه به‌دوشی و زندگی قبیله‌ای را بر یکجانشینی ترجیح نهاده، و سرزمین

ارغو را ترک گفته بودند، با سغدیان پیوسته شمرده می‌شدند؛ شاهدی بر این مدعا آن است که چنگیزخان به هنگام اظهار ایلیِ ارسلان، خانِ قارلقهای قیالیق (در جنوب‌شرقی دریاچهٔ بالخاش)، از باب بزرگداشت، ارسلان را به «سرتاقتای» ملقب گردانیده که در زبان به مغولی به معنای سغدی بوده‌است (نک: رشیدالدین، ۱/۱۴۴؛ نیز «تاریخ سری...[1]»، 260).

در سدهٔ ۴ق مقدسی از آبادیی به نام «جکل» (چِگِل) در نزدیکی شهر طراز نام برده (ص ۲۷۴-۲۷۵؛ نیز سمعانی، ۳/۲۹۹)، و کاشغری ضمن تأیید این اطلاع، وجه نام‌گذاری را سکنای تیره‌ای از قوم چگل در آن منطقه دانسته است (۱/۳۳۰؛ قس: یاقوت، ۲/۹۵، که بر ضبط طُراز< اُطراز، اصرار می‌ورزد). مسکن بخش اصلی چگلها در سده‌های ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م منطقهٔ قیاس در اطراف ایسیک کول و نزدیکی بَرسخان بوده است (نک: *حدود العالم*، ۸۳-۸۴؛ کاشغری، ۱/۳۲۹-۳۳۰).

قوم قَنقلی که بر پایهٔ گزارشهای مجمل منابع چینی، شعبه‌ای از آنان در سده‌های ۶ و ۷ق/۱۲ و ۱۳م در حدود دامنه‌های آلتای و شاید جُنگارستان ــ در نزدیکی نایمانها ــ می‌زیسته‌اند (نک: برتشنایدر، I/27-28, 223, 302)، در اوایل سدهٔ ۶ق به سوی شرق ارغو پیش آمده، و جمعیتی از آنان در ۵۳۶ق/۱۱۴۲م در نواحی بلاساغون جایگیر بوده‌اند. از دگرسو، به گزارش ابوالغازی بهادرخان در آستانهٔ ظهور چنگیز، حدود ۱۰ هزار خانوار از قنقلیان در منطقهٔ چو و تلاس اسکان یافته بودند که بخش بر جای مانده از قنقلیان حامی سلطان محمد خوارزمشاه بوده‌اند (ص ۳۸). از همین رو، با توجه به قرابت آنان با قنقلیان خوارزم، منشأ آنان به ظاهر نه از قنقلیان مجاور نایمان، بلکه از قنقلیان مجاور کومان در دشتهای شمالی است که کارپینی[2] و روبروک[3] از آنان یاد کرده‌اند (نک: برتشنایدر، I/301).

زبان ارغو: این زبان، یعنی زبانی ترکی که در عصر پیش از مغول در منطقهٔ ارغو بدان تکلم می‌شده، زبانی با زمینهٔ اصلی قارلق است که در ویژگیهای آوایی و ذخیرهٔ واژگان از سغدی تأثیری قابل ملاحظه پذیرفته است. منبع اصلی برای پژوهش دربارهٔ زبان ارغو اطلاعات نسبتاً گسترده‌ای است که کاشغری در *دیوان* به دست می‌دهد و با مجموعه‌ای از واژه‌های دیگر، به خصوص نامهای جغرافیایی ثبت شده در منابع عربی و دیگر منابع تکمیل می‌گردد. کاشغری در پی‌جویی جایگاه این زبان در میان زبانهای ترکی، به شیوه‌ای کهن، زبانهای شناخته برای خود را در دو گروه ــ نخست زبانهای غزی، قپچاقی و زبانهای خویشاوند باختری و دوم زبانهای اویغوری، چگلی و زبانهای قریب خاوری ــ تقسیم کرده، و ارغو را در گروه دوم جای داده است (نک: ۱/۳۰-۳۲، ۴۰-۴۲، ۵۰-۵۷).

از نظر تقسیمات نوین زبانهای ترکی، بر پایهٔ طبقه‌بندی متداول ساموئیلویچ[4] - باسکاکف[5]، با توجه به اطلاعات محدودی که در دست است، زبان ارغو را به ظاهر باید به گروه زبانهای اویغوری متعلق دانست که در میان اقسام فرعی آن گروه نیز بیش از همه با زیر گروه اویغوری - توکیو سنخیت دارد (برای توضیح دربارهٔ اساس طبقه‌بندی، نک: آرات، 98, 119-121).

در بررسی ویژگیهای عمومی گروه اویغوری و تطبیق آن با زبان ارغو، نخست باید به کاربرد حرف «ذ» اشاره کرد که در گویش اصیل ارغو تا سدهٔ ۵ق/۱۱م همچنان باقی بوده است (برای نمونه، نک: کاشغری، ۱/۹۴، ۳۱۹: واژه‌های «اِذرک» و «قَذِق»)، اما کاشغری تصریح دارد که در برخی از گویشهای ارغو، «ی» جایگزینِ «ذ» شده بوده است (۱/۳۴). در طبقه‌بندی زبانها از نظر حفظ یا اسقاط حرف پایانی «ـ غ/ ـ ق» در صفات، نمونه‌ای چون «اذرک» (همو، ۱/۹۴) شاهدی بر شمارش این زبان در عداد نگاه‌دارندگان حرف پایانی است.

در سخن از نظام آوایی ارغو نخست باید خاطرنشان کرد که به تصریح کاشغری (۱/۲۹) اصوات این زبان تا حد زیادی از تلفظ شهرنشینان (یعنی سغدیان) تأثیر پذیرفته، و به نرمی [به تعبیر وی «رِکّة»] گراییده بوده است. توالی صامتها نیز پدیده‌ای است که کاشغری (۱/۳۱۶-۳۱۷) آن را ویژگی برخی گویشهای شهری ارغو دانسته است، مانند تلفظ بَلِق[6] [= گل] به صورت بالْق[7]. در این زبان قاعدهٔ هماهنگی مصوتها رعایت می‌شده، اما گاه گرایش عمومی به مصوتهای گِرد بر رعایت قاعده تقدم یافته است، مانند «بلور[8]» [= می‌داند] و به طور کلی صیغهٔ مضارع (نک: کاشغری، ۲/۱۹) و «داغ اُل[9]» [= نیست] (همو، ۳/۱۱۴). گذشته از بحث هماهنگی مصوتها، دیگر نمونه‌های گرایش به مصوت گرد در مواردی چون «بُشوماق» [= طلاق دادن] (همو، ۳/۲۶۳) و حتیٰ در وام واژهٔ تک هجایی «اُپ» [= گاو خرمن کوب] (همو، ۱/۳۷؛ برگرفته‌ای کوتاه شده ظاهراً از واژهٔ سغدی «آپی غاو[10]» = گاومیش، نک: قریب، ۸) دیده می‌شود. از دیگر خصوصیات آوایی ارغو، جایگزین شدن «ی» با «ن» در واژه‌هایی چون «قَنَق» [= سرشیر] و «قون[11]» [= گوسفند] است (نک: کاشغری، ۱/۳۲۱، ۳/۱۰۲).

در واژگان، کاشغری به وفور به وام واژه‌هایی از زبان اوغوزی اشاره دارد که در اثر مجاورت و کثرت مراوده به زبان ارغو راه یافته‌اند (نک: ۳/۱۱۴)، اما بررسی در وام گرفته‌های ارغو از زبان سغدی نیز نتایج چشمگیری دارد. به عنوان نمونه باید به واژهٔ «مَراز[12]» [= اجیر] (همو، ۱/۳۴۵) اشاره کرد که اصل آن واژه در سغدی[13] به معنی همکار و دستیار به کار می‌رفته است (نک: قریب، ۲۱۶؛ نیز قس: واژهٔ «مَرستَیَ» = معاون در پشتو، نک: ایازی، ۶۸۰). برخی از واژه‌های مربوط به کشاورزی چون «بَنَک[14]» [= نوعی دانه] و «گیزری[15]» [= زردک]

1. *The Secret...* 2. Carpini 3. Rubruck 4. A. Samoïlovich 5. N. A. Baskakov 6. palïq 7. palq 8. bilür 9. dağul (قرائت پیشنهادی) 10. āpīē gāw 11. qon 12. märaz 13. marāz 14. bänäk 15. giz[e]ri

(کاشغری، ۳۲۳/۱، ۳۶۰)، اگرچه در متون سغدی به دست نیامده‌اند، اما در زبانهای ایرانیِ خویشاوند، ریشه‌ای شناخته شده دارند، مانند بَنَک و گَزَر در فارسی به همان معانی (نک: برهان...، ۳۰۸/۱، ۱۸۱۱/۳) و گازَره [= زردک]، جمع آن گازَری در پشتو (نک: ایازی، ۶۱۲).

در اشاره به نمونه‌هایی از صرف باید از این موارد یاد کرد: ساخت فعل ماضی با دستور «بَردُم[1]»، اول شخص مفرد، «بَردی[2]»، سوم شخص مفرد (کاشغری، ۵۰/۲-۵۱، ۱۰۲/۳، از ریشهٔ فعلی بَر-[3]، عازم شدن)؛ فعل مضارع با دستور «بَرور[4]»، سوم شخص مفرد (مثال منصوص: «بِلور[5]»، نک: همو، ۱۹/۲)؛ اسم مکان و اسم زمان با دستور «بَرغو[6]» (همو، ۵۶/۲-۵۷)؛ اسم فاعل ــ البته دارای معنای مستمر ــ با دستور «بَرغوچی[7]» (همو، ۴۰/۲-۴۲).

به عنوان نگاهی بر تأثیرات زبان ارغو بر زبانهای پس از خود می‌توان به این موارد توجه کرد: اشتراک برخی واژه‌های ابزاری و کشاورزی مانند «اِدِش[8]» [= ظرف]، واژهٔ مشترک ارغو، کیماکی و یغما - تُخسی (نک: همو، ۵۹/۱) و «چیگیت[9]» [= پنبه دانه] واژهٔ مختص ارغو (همو، ۲۹۷/۱)، مشترک با زبان جغتایی (نک: بخاری، ۴۸، ۱۶۳) و سپس با ازبکی (نک: «فرهنگ...[10]»، I/314, II/365).

کتاب *هبة الحقائق* (یا *عتبة الحقائق*) از ادیب احمد یوکنکی اگرچه به زبان ادبی خاقانی نوشته شده است، اما برخی ویژگیهای واژگانی در آن، احتمال تأثیری از زبان ارغو را به ذهن می‌آورد؛ کاربرد «بَیات» از اسماء خداوند (ص ۱۲۴) که کاشغری آن را از واژگان ویژهٔ ارغو شمرده است (۱۲۸/۳)، به کارگیری واژهٔ «قون» [= گوسفند] (ادیب احمد ۱۲۲، که ضبط «قونگ» او غیر دقیق است) به جای واژهٔ «قوی[11]» (نک: کاشغری، ۱۰۲/۳، ۱۰۳) و به کارگیری واژهٔ اوغوزی «قورت» [= گرگ] به جای واژهٔ قابل انتظار «بوری[12]» (نک: ادیب احمد، همانجا). همچنین واژهٔ «آژُن[13]» [= گیتی] که ادیب احمد مکرر از آن بهره جسته (مثلاً ص ۱۲۱)، و وام واژه‌ای برگرفته از «آژون[14]» سغدی [= هستی] (نک: قریب، ۵) است، می‌تواند از طریق ارغو به زبان ادبی راه یافته باشد (نیز برای کاربرد آن در چگلی، نک: کاشغری، ۷۳/۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن فقیه همدانی، احمد، *البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵م؛ ابوالغازی، بهادرخان، *شجرهٔ ترک*، به کوشش دمزون، سن پترزبورگ، ۱۸۷۱م؛ ادیب احمد یوکنکی، *هبة الحقائق*، چاپ تصویری، به کوشش قوریشژانف و ساغیندیقوف، آلماتی، ۱۹۸۵م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ ایازی، محمد اعظم و دیگران، *پښتو لغتونه*، کابل، ۱۳۱۰ش؛ بخاری، سلیمان، *لغت چغتای و ترکی عثمانی*، استانبول، ۱۲۹۸ق؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفیٰ موسوی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس ترکی*، استانبول، ۱۳۱۷ق؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ فرامکین، گ.، *باستان‌شناسی در آسیای مرکزی*، ترجمهٔ صادق ملک شهمیرزادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ قدامة بن جعفر، *الخراج و صناعة الکتابة*، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ قریب، بدرالزمان، *فرهنگ سغدی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ گردیزی، عبدالحی، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Arat, R. R., «Türk sivelerinin tasnifi», *Türkiyat mecmuasi*, Istanbul, 1953, vol. X; Baily, H. W., «Turks in Khotanese Texts», JRAS, 1939; Barthold, V. V., «Istoriya Kul'turnoi zhizni Turkestana», «Ocherk istorii Semirech'ya», *Sochineniya*, Moscow, 1963, vol. II(1); id, «O Khristianstve v Turkestane v domongol'skii period», ibid, 1964, vol. II(2); Bretschneider, E., *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*, London, 1967; Gumilev, L. N., *Drevnie tyurki*, Moscow, 1967; Minorsky, V., Commentary on *Hudūd al - ᶜĀlam*, London, 1937; Myrzabekova, k. et al., *Qazaqsha - nemīsshe Sōzdīk*, Almaty, 1992; *The Secret History of the Mongols*, tr. F. W. Cleaves, London, 1982; Shālekenov, U., *Qūm basqan qala*, Almaty, 1992; Tolstov, S. P., «La Chorasmie antique», tr. and ed. R. Ghirshman, *Artibus Asiae*, 1953, vol. XVI; *Ūzbek tilining izolili lughati*, Tashkent, 1981.

احمد پاکتچی

آرغون، نام یکی از گروههای قومی در آسیای مرکزی. این قوم در جریان وقایع تاریخی آن منطقه نقش مهمی ایفا کرده، و با شرکت در ساختار تشکلهای گوناگون، به ویژه به عنوان شاخه‌ای پرجمعیت از تشکل قومی قزاق، بقای خود را تاکنون حفظ کرده است. سخن از پیشینهٔ تاریخی ارغون تا روزگار چنگیزخان در حد نظریه است و از عصر جانشینان چنگیز جایگاه تاریخی این قوم روشن‌تر می‌شود.

نام این قوم در غالب منابع تاریخی به صورت «ارغون» ضبط شده است و در زبان ارغونهای امروز که بیشتر آنان زبان قزاقی دارند، آرغین[15] تلفظ می‌شود. اینکه واژهٔ ارغون/آرغین از نظر اصل لغت به چه زبانی تعلق دارد و معنای لغوی آن چیست، کمتر مورد گفت‌وگو قرار گرفته است. بجز گمان برخی معاصران که از ساخت ارغون، مثلاً از نام جغرافیایی «ارغو» سخن آورده‌اند (نک: ادامهٔ مقاله)، تنها مطلب مهم تفسیر ارغون به معنی «آمیخته» است که از عبارت «سفرنامهٔ مارکوپولو[16]» برداشت می‌شود. در این «سفرنامه» (ص 141) در سخن از قوم آرگون[17]، نام‌گذاری آن به سبب آمیختن آن قوم از دو نژاد دانسته شده است. عبارت مارکوپولو با این آگاهی که در زبان قرقیزی واژهٔ آرگین[18] [«گ» در قرقیزی همسنگ «غ» در قزاقی است] به معنی «دو رگه» به کار رفته است (تینیشپایف، 8)، تقویت می‌شود. از محققان روس نیز آریستُف (ص 92-91) و بارتولد («نقدی...[19]»، 276) بدون آنکه دربارهٔ اصل این واژهٔ «فعلاً قرقیزی» سخن به میان آورند، بر این نام‌گذاری صحه گذارده‌اند.

---

1. bardum 2. bardï 3. bar- 4. barur 5. bilür 6. barġu 7. barġučï 8. idiš 9. čigit 10. *Ūzbek...* 11. qoy 12. böri 13. äzhün 14. āžōn 15. Argïn 16. *The Travels...* 17. Argon 18. Argïn 19. «Retsenziya...»

در پی یافتن ریشه‌ای برای واژۀ ارغون با مفهوم لغوی یاد شده، ممکن است بتوان آن را در ریشۀ ترکیِ «-ar-/er» به معنی همراه شدن و به هم پیوستن (مثلاً مصدر eru در قزاقی به معنی همراه شدن، نک: میرزا بکُوا، 85؛ واژۀ اِرکِن به عنوان لقب فرمانروایان در ترکی باستان و ترکی میـانه، نک: مالُف، 41؛ کاشغری، ۹۹/۱؛ واژۀ arïx بـه معنی جوی آب در ترکی خراسانی، نک: دورفر، 84)، یا ریشۀ ایرانی خاوری با فرمول «ar+VC» به معنی آمیختن (مثلاً ārīh در سکایی ختن، نک: بیلی، «فرهنگ...[1]»، 23؛ areth- در سغدی، نک: قریب، ۹؛ نیز آروزه در پشتو به معنی آمیخته، نک: ایازی، ۱۴) جست‌وجو کرد (برای اقوالی از معاصران دربارۀ سبب نام‌گذاری ارغون، نک: سالغارا اولی، 229-220).

این نکته شایان گفتن است که ارغون به عنوان لقب و نام شخصی در سده‌های ۵ و ۶ ق در میان سلجوقیان رواج داشته، و از موارد آن ارغون پسر الب ارسلان (نک: راوندی، ۱۴۳) و نظام‌الدین ارغونشاه فرمانروای آماسیه است (نک: ابن بی‌بی، ۲۲؛ ابن اثیر، ۴۴۰/۱۰). این نام در عصر مغولی نیز رواج داشته، و به ویژه بر کسانی گفته می‌شده است که یکی از والـدین آنـان به قبیله‌های اونگ یـا اویرات منتسب بـوده‌اند (نک: رشیدالدین، ۱۰۳/۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۷۸، ۶۳۲، ۷۱۹).

نـام قومی ارغون نه تنها در منابع پیش از عصر مغول، بلکه در *جـامع التواریخ* رشیدالدین و «تاریخ سری مغولان[2]» به عنوان منابع اساسی در شناخت اقوام مغولی و ترکی عصر مغول نیز دیده نمی‌شود و همین امر زمینۀ پراکندگی دیدگاهها دربارۀ خاستگاه این قوم بوده است. گفتنی است که در *جامع التواریخ* در سخن از تبار برخی خاتونان خاندان چنگیز از نام قومیِ «اوغونان» [نسخه بدلها: اوغویان، اوعویان] یادی رفته است (نک: رشیدالدین، ۷۱۳/۱، ۷۱۹) و برخی آن را به طور نظری «ارغون» خوانده‌اند (نک: تینیشپایف، 7؛ نیز نک: روشن، ۲۱۸۵)؛ اما این قرائت نه می‌تواند قابل تکیه باشد و نه اینکه در مواضع یاد شده اطلاع ویژه‌ای دربارۀ ارغونان به دست می‌دهد.

پیشینۀ قوم ارغون را برخی چون آریستف (نک: ص 91 به بعد) به سدۀ ۵م رسانیده‌اند و برآنند که قبیلۀ آلون یاد شده در سالنامه‌های چینی، صورتی شکسته از نام آرگون بوده است (نیز تکرار آن: تینیشپایف، همانجا؛ «تاریخ کهن...[3]»، 189؛ «دائرةالمعارف...[4]»، III/295-296).

نـام قومی دیگر که بـرخی آن را با پیشینۀ ارغون مـرتبط دانسته‌اند، پاـ یِ ـ کو[5] [< با ـ ی ـ گو] است که در منابع چینی از آن گفت و گو شده است. برخی از قوم شناسان از سدۀ ۱۹م با طرح این فرضیه که باـ یِ ـ گو از دو بخش «بای» به معنی بزرگ و «اگو < ارگو < آرگون» تشکیل شده است، با ـ یِ ـ گو را به معنی «ارغون بزرگ» انگاشته‌اند (نک: شاه کریم، 39؛ تینیشپایف، همانجا). در کتیبه‌های اُرخونی در شمارش اقوام ساکن در نواحی مغولستان از قومی به نام بایرقو سخن آمده که در حدود سال ۱۱۷ ق/۷۳۵م در عهـد فرمـانروایی بیلگه خـاقان، رئیس آنـان «اولوغ ارکن» [ارکن بزرگ] لقب داشته است (نک: مالف، همانجا) و برخی برآنند کـه پاـ ی ـ کو چیـزی جز تـرجمۀ اولوغ ارکـن بـا معنی فرضی «ارغون بزرگ» نیست (نک: شاه کریم، تینیشپایف، همانجاها)؛ اما باید توجه داشت که ارکن از القاب رایج و شناخته شده برای برخی فرمانروایان در میان اقوام کهن ترک بوده است (مثلاً در ترکیبهایی چون «کول ارکن» نزد قارلق، نک: کاشغری، همانجا؛ ایرمیس ارکن نزد قبایل بَسمَـل ـ بـایرقو، نک: «تـاریخ کـهن»، 190-189). همچـنین بـرخی از خـاورشناسان چون بیلی (نک: «ترکـان...[6]»، 87) و گـومیلف (ص 62)، پا ـ ی ـ کو در آثار چینی را مستقیماً شکل چینی شدۀ نام «بایرقو» دانسته‌اند.

نظریۀ دیگر دربارۀ خاستگاه ارغون بر این مبناست که ارغون نامی جدید برای قوم کهن «بسمل» بوده باشد. آریستف (ص 92-91) برپایۀ تفسیر ارغون به «دورگه» و با تکیه بر این نکته که واژۀ «بسمل» نیز در لغت رسانندۀ همان معناست، ارغون را نامی دگر برای بسمل دانسته، و این نظریه از سوی کسانی چون گومیلف (ص 375, 266, 213) و بارتولد («نقدی»، 276) نیز پذیرفته شده است (نیز نک: تینیشپایف، 8). جای پرسش اینجاست که واژۀ بسمل چرا پس از قرنها کاربرد به عنوان نام خاص و مهجور شدن مفهوم لغوی آن، باید در برهه‌ای از زمان با بازگشت به پیشینه‌ای دور و فراموش شده به واژه‌ای معادل از نظر مفهوم لغوی ترجمه گردد. وجود رابطه میان سرزمین ارغو که کاشغری از آن یاد می‌کند (نک: ه‍ د، ارغو) با قوم ارغون از سوی برخی صاحب نظران چون کلیاشتورنی[7] مطرح شده است (نک: «تاریخ کهن»، 190؛ سالغارا اولی، 222-221)؛ زکی ولیدی طوغان اساساً ارغون را به معنی «ارغویی» دانسته (ص 29)، و به عنوان نظریه‌ای «-en/-an» را به عنوان پسوند نشانه در زبانهای کهن ترکی شناخته است (ص 413). سرانجام باید به نظریۀ پیوند ارغون و قارلق اشاره کرد که آریستف ضمن مطرح کردن آن، یادآور شده که در ساختار قومی ارغون [از نظر او همان بسمل] ۳ تیره از قارلق نیز شرکت داشته است (نیز نک: تینیشپایف، همانجا). تینیشپایف یادآور شده است که در سدۀ ۴ق/۱۰م قارلقها در اثر فشار تغزغزها به دو شاخه تقسیم شدند و گمان دارد که شاخۀ خاوری قارلقها در ساختار ارغون وارد شده‌اند (همانجا). در مقام تحلیل باید گفت که تشابه لفظی نه چندان نزدیک پا ـ ی ـ کو با نام فرضی ثبت نشدۀ «بای آرگون»، برگردان لغوی واژۀ بسمل به آرگون/آرغین و ربط دادن کوچندگان و جنگاوران ارغونی به یکجانشینان سرزمین ارغو یکایک آن اندازه قابل تکیه نیستند که بتوان آنها را پایه قرارداد و بر آن اساس تاریخ کهن ارغونها را به ثبت آورد.

ارغون و «اونگهای تندوک»: اطلاعاتی که «سفرنامۀ مارکوپولو» دربارۀ قوم ارغون به دست داده است، با یک بازنگری و در مقایسه با مندرجات *جامع التواریخ* رشیدالدین، پیشینۀ این قوم را با قوم کهن

1. *Dictionary...* 2. *The Secret...* 3. *Qazaqtyng...* 4. *Türk...* 5. Pa-ie-ku 6. *Turks...* 7. S. G. Kliyashtorni

اونگ و با سرزمینی در جنوب دشت گُبی که مارکوپولو آن را تندوک[۱] نامیده است، پیوند می‌زند. در بخشی از «سفرنامهٔ مارکوپولو» که به شرح مسیر کاشغر به چین اختصاص دارد، از قوم ارغون به عنوان مردمی ساکن در دشت پهناور تندوک سخن آمده است. مفسران «سفرنامه»، گاه چون پتی دلاکروا[۲] تندوک را دگرگونه‌ای از تنگوت و گاه چون مارسدن (نک: ص 140) آن را مشتقی از نام مردمان تونگوس و محلی در خاور دریاچهٔ بایکال پنداشته‌اند؛ حتیٰ برخی قوم شناسان که در مطالعهٔ تاریخ ارغون از مارکوپولو بهره گرفته‌اند، این نام را بر سرزمینی واقع در جنوب دریاچهٔ بالخاش تطبیق نموده‌اند (مثلاً نک: «تاریخ کهن»، 190).

در نگرشی مجدد به متن «سفرنامه»، به روشنی دیده می‌شود که مؤلف، دشت تندوک را سرزمینی در مجاورت مرزهای ولایت تنگوت با سرزمین اصلی چین دانسته که نزدیک‌ترین شهر تنگوتی به حدود آن، شهری به نام کلسیا[۳] در منطقهٔ مرزی تنگوت به نام اگری گیا[۴] بوده است (ص 139). برای پی‌جویی این نامها در *جامع التواریخ*، ممکن است کلسیا را با «اساکسکلوس» [نسخه بدلها: اساکینگلوس، اساکیتکلوس؛ پیشنهاد تجزیه به صورت اساکـ + کلوس] شهری بزرگ نزدیک به‌حدود مرزی در ولایت تنگوت (نک: رشیدالدین، ۱۳۵/۱) و اگری گیا را با «اری قی» [اصل احتمالی ترکی: اگری قیا[۵]]، شهری بزرگ‌تر و فراتر از شهر پیشین در سرزمین تنگوت (نک: همانجا) به قیاس آورد. به تصریح «سفرنامه» (ص 143) از شهرهای مهم دشت تندوک، شهری با نام تندوک بوده که در فاصلهٔ ۳ روز راه از نقطه‌ای مرزی در ولایت تنگوت با نام «چانگانور» [اصل پیشنهادی مغولی: چغان نور[۶]] قرار داشته که معنی نام اخیر «دریاچهٔ سپید» بوده است. رشیدالدین در سخن از نواحی مرزی تنگوت از این دریاچه با ضبط دقیق نام آن به صورت «چغان ناور [ناوور]» یاد کرده، و به صراحت محل آن را در نزدیکی شهر قراخوچو [قاراخوتو] تعیین کرده است (۹۱۰/۲، ۹۱۳). بر این پایه، مقصود از دریاچهٔ سپید در نقشه‌های کنونی برخلاف تصور برخی از مفسران «سفرنامه» که آن را با تساگان گول[۷] [نور] کنونی تطبیق نموده‌اند (نک: مارسدن، 143)، گاشون نور در شمال استان چینی کانسو بوده است و بر این مبنا مقصود از دشت تندوک نیز بخشی وسیع از دشتهای جنوب مغولستان خواهد بود.

در «سفرنامهٔ مارکوپولو» در سخن از اقوام ساکن در دشت تندوک، به طور خاص از قوم کهن اونگ[۸] یاد شده، و آمده است که در کنار ساکنان مسیحی و بودایی [در متن: بت‌پرست]، جمعیتی مسلمان نیز در منطقه می‌زیسته‌اند و سپس افزوده شده است که قوم ارغون آمیخته‌ای از تندوکیان بودایی و مسلمانان بوده‌اند که این آمیزش نژادی آنان را از حیث چهره تا حدی از دیگر تندوکیان متمایز می‌ساخته است (نک: ص 142-141). رشیدالدین در سخن از قوم «اونگوت» [جمع مغولی نام اونگ]، آنان را ساکن دشتهای واقع در میانهٔ سرزمین چین و موطن اقوام مغول و کراییت و نایمان [در مغولستان] دانسته است. او همچنین در اشاره‌ای به راه میان چین تا مقر فرمانروایی پادشاه اونگوت، از دیهی به نام گندوک [نسخه بدل: کیدوک] یاد کرده که با تندوک مارکوپولو انطباق‌پذیر است (نک: ۱۳۱/۱-۱۳۲).

اونگهای ساکن در دشت تندوک، به گزارش مارکوپولو در روزگار وی [نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۳م] تابع دولت مسیحی «کشیش یوحنا» بوده‌اند (ص 141-140) که در منابع غربی درواقع تعبیری از خانات کراییت بوده است. البته با توجه به پیوندی تاریخی میان اونگها و نایمانها و بی‌دقتی معهود از منابع غربی در حد امکانِ خلط میان خانات کراییت و خاناتِ بازهم مسیحیِ نایمان، محتمل است که این گزارش درواقع اشاره‌ای به اتحاد پادشاهی اونگها با خانات نایمان بوده باشد (نیز قس: رشیدالدین، ۱۲۷/۱). پیوند صدها ساله میان ارغونها و نایمانها که از عصر جانشینان چنگیز تا روزگار حاضر در تاریخ اقوام ترک دیده می‌شود، مؤیدی بر این پندار است که رابطهٔ این دو قوم ریشه در پیوندی مستحکم از گذشته‌های دور داشته است. نایمانها که مدتها پیش از سدهٔ ۷ق/۱۳م در خاور ارتش علیا سکنیٰ داشته‌اند (نک: همو، ۱۲۵/۱-۱۲۶؛ نیز نک: سی‌یوکی، 43؛ «سفرنامهٔ هایتون[۹]»، 167)، در آستانهٔ ظهور چنگیز خان، خاناتی مقتدر داشتند که سرحد جنوبی آن تا «ولایت اویغور» [ظاهراً شمال کانسو در شمال شرقی سین کیانگ امروزی در چین] امتداد یافته بود (نک: رشیدالدین، ۱۲۶/۱) و منطقهٔ تندوک را نیز در برمی‌گرفت. این خانات گسترده سازمانی ملوک الطوایفی داشت و در کنار خان نایمان، قبایل تیگین و اونگ نیز از خود پادشاهانی داشته‌اند (نک: همو، ۱۳۰/۱-۱۳۱) و پشتوانهٔ استحکام این اتحاد افزون بر پیوندهای کهن‌خویشاوندی‌که احتمال آن جای‌بررسی‌دارد، ازدواجهای پی در پی میان خاندانهای شاهی این قبایل بوده است (نک: همو، ۱۳۰/۱، ۳۶۶).

به هنگام پیروزیهای چنگیزخان و لشکرکشیدن او به سوی خانات متحد، خان نایمان، تایانگ خان، از آلاقوش پادشاه اونگ خواست تا او را مدد رساند، اما آلاقوش مصلحت را در آن دید که با چنگیز راه ایلی سپارد و تایانگ خان را در برابر چنگیز تنها گذارد (نک: همو، ۱۲۷/۱، ۱۳۱). شاید بتوان علت این تفرقه را ضعف خانات نایمان در اثر تجزیهٔ آن به دو بخش و بروز جنگ داخلی میان خان زادگان نایمان عنوان کرد (نک: همو، ۱۲۴/۱- ۱۲۹)، اما باید توجه داشت که در عمل این واقعهٔ سیاسی، بر رابطهٔ میان اقوام اونگ و نایمان تأثیر مهمی ننهاد و اگر بپذیریم که قوم اونگ زمینهٔ اصلی پدید آمدن قومیت ارغون بوده است، باید گفت که اتحاد میان دو قوم در دوره‌های بعدی بیش از پیش روی به استحکام نهاد. پدیده‌ای را که مارکوپولو درآمیختن «بت پرستان تندوک» [بوداییان اونگ] با مسلمانان و پیدایی بافت قومی ارغون

1. Tenduk/Tenduch/Tanduc 2. Pétis de la Croix 3. Calatia/Calacia/Colatia/Kalacha 4. Egrigaia/ Egregia/ Eggaya/Egygaia 5. Ägri qaya 6. Čagan na'ur/nur 7. Tsagan gol 8. Ung 9. «The Journey...»

انگاشته است، درواقع باید نمودی از جریان روزافزون اسلام در باختر مغولستان دانست که مسألهٔ تغییر بافت نژادی را در آن نباید بیش از اندازه جدی تلقی کرد. به هر تقدیر در منابع چینی مربوط به روزگار پس از چنگیزخان، از قوم «آرهون[1]» [< آرگون] به عنوان قومی نزدیک به نایمان [و نیز تنگوت، قپچاق و قنقلی] نام برده شده (نک: «دائرة المعارف»، III/296)، و بدین ترتیب جایگزین اونگ با ارغون به نحو بارزی خودنموده است.

به عنوان نگرشی بر تاریخ کهن اونگها و ویژگیهای قومی آنان، نخست باید به گفته‌ای از رشیدالدین (۱۳۹/۱) اشاره کرد که مسکن اصلی قوم اونگ ــ پیش از سکنیٰ در دشت تندوک ــ را در سرزمین مغولستان و در فاصله‌ای نه چندان دور از قراقورُم، در حوزهٔ رودخانهٔ قملانجو دانسته، و از شرکت داشتن آنان در تشکل قدیم «اون اویغور» سخن آورده است. در تعیین جایگاه قملانجو باید به روایتی از جوینی (۴۰/۱) اشاره کرد که برپایهٔ نوشته‌ای از کتیبه‌های باستانی اویغور ضمن تکرار برخی از اطلاعات یاد شده، قملانجو را در محل اتصالِ [در واقع محل نزدیک شدنِ] دو رود توغلا[2] و سِلِنگا[3] دانسته است.

رشیدالدین در بخش قبایل غیر اوغوز و غیرمغول از اقوام کرایت، نایمان، اونگوت، تنگوت، اویغور، بکرین و قرقیز نام برده (۱۱۱/۱ به بعد) که گومیلف آن را گروهی کاملاً ناهمگون از دیدگاه نژادشناختی دانسته است (ص 345). در نگاهی دیگر به این بخش از *جامع التواریخ*، با درک موقعیت استثنایی تنگوت در ملحق شدن به این گروه به سبب تأثر فرهنگی و برخی پیوندهای پیش آمدهٔ سیاسی و اجتماعی (مثلاً نک: کاشغری، ۲۸/۱، ۲۹) و با عنایت به اینکه مقصود از اویغور و قرقیز در این گفتار، اویغوران مغولستان و قرقیزان حوزهٔ کِم و سلنگا بوده‌اند، دلیلی بر نفی ارتباط قومی میان این گروه از قبایل نیز دیده نمی‌شود.

آریستف اونگها را با قوم «تاتابی[4]» نامبردار در متون ارخونی، «هی[5]» یاد شده در برخی آثار چینی و نیز با تاتارهای سپید یکی می‌پندارد (ص 67) و این یکی انگاشتن به آثار برخی محققان دیگر نیز راه یافته است (مثلاً نک: بارتولد، «نقدی»، 270). آریستف همچون نظرش دربارهٔ کریها و نایمانها، اونگها را نیز قبیله‌ای ترکی و نه مغولی انگاشته است (نک: ص 92-91؛ برای نقد این نظر، نک: بارتولد، همانجا)، اما هاورث اگر چه دربارهٔ کریها و نایمانها با آریستف هم عقیده است (I/20، 22)، در سخن از اونگها آنان را از اصلی تاتار [مغول] دانسته است (I/26). سرانجام باید به نظر مورایاما[6] اشاره کرد که با تکیه بر تحلیل زبانی نامهای برجای مانده از اونگها و برخی شواهد و اشارات تاریخی، زبان اونگ را گونه‌ای از زبانهای ترکی شمرده است (نک: «دائرة المعارف»، XXV/154؛ نیز برای نمونه‌های این نامها، نک: رشیدالدین، ۱۳۱/۱-۱۳۳؛ «تاریخ سری»، 118).

به هر روی جریان فزایندهٔ فشار جمعیت از جنوب و خاور و وجود جاذبه‌هایی در باختر، به ویژه در سدهٔ ۸ ق/۱۴م، موجبات مهاجرت ارغونها و وارد شدن آنان در ساختار الوسهای مغولی - ترکیِ جغتای و جوچی را فراهم ساخت. کاربرد نام قومی اونگ نیز از سدهٔ ۸ ق به فراموشی سپرده شد و تنها نمایندگان آن در سده‌های بعد اونگهایی بودند که در ساختار قومی ازبک وارد شده‌اند. احتمالاً اینان گروهی از اونگها بودند که با تأخیری در مهاجرت از جریان اصلی قوم خود جدا ماندند و بعدها به دشت قپچاق کوچیدند و در میانهٔ سدهٔ ۹ ق به اردوی ابوالخیرخان پیوستند و سرانجام در جریان مهاجرت شمال به جنوبِ عصر شیبانی، به بافت قومی ماوراء النهر راه یافتند. گذشته از این فرضیات، دانستهٔ ما از این گروه در این حد است که نام قومی اونگ در نسب نامه‌های ازبک به عنوان یکی از تیره‌های کم اهمیت از ۹۲ تیره به ثبت آمده است (نک: هاورث، II(1)/10؛ قس: بخاری، ۶؛ قایدارف، 210؛ با ضبطهای «اون» و «ازبک»).

ارغون در الوس جغتای: منابع تاریخی حکایت از آن دارند که کوچلوک خانِ نایمان در آستانهٔ قدرت‌گیری چنگیزخان، به منطقهٔ قَیالیق در جنوب دریاچهٔ بالخاش که ارسلان خان قارلق در آنجا فرمان می‌راند، لشکر کشید و کوتاه زمانی آن دیار را در تصرف داشت (نک: برتشنایدر، I/231)؛ اما ارزیابی این حرکت در حد یک لشکرکشی نافرجام شایسته نیست و بیشتر باید آن را به دیدهٔ یک راه‌یابی برای گریز از فشار خاور و آغازِ محدودی برای یک مهاجرت تلقی کرد. نایمانهایی را که کوچلوک در سپاه خود به ناحیهٔ جنوب بالخاش آورده بود (نک: جوینی، ۴۶/۱) و احتمالاً جماعتی از ارغونان نیز با آنان متفق بوده‌اند، گویا در همان سرزمین و در کنار قارلقان به نحوی مسکن گزیدند؛ جواری که حاصل آن پدید آمدن پیوندهای قومی میان ارغونان و قارلقان بود (نک: تینیشپایف، 8). در روایتی از جغتای فرزند چنگیز خان، وی در شمارش اقوام تحت فرمان خود به قوم ارغون اشاره کرده است که در جنوب بالخاش، در حوزهٔ رودهای ایمیل و قاراتال و نورا با نایمانها همراه می‌زیسته‌اند (شاه کریم، 40؛ نیز تینیشپایف، 8-7).

دربارهٔ مهاجرت ارغونها به باختر، آریستف معتقد است که آنان در زمان چنگیزخان، حتی قدری پیش‌تر از نایمانها و نیز کرایتیان [کِرئها] روی به باختر نهادند و شاه کریم زمان این مهاجرت را در حدود سال ۶۱۷ق/۱۲۲۰م تخمین زده است (نک: ص 34؛ تینیشپایف، همانجا). اظهار نظر دربارهٔ اینکه ارغونها تا چه زمانی قیالیق را موطن داشته‌اند، امری دشوار است، اما از نظر وضع سیاسی آن منطقه باید یادآور شد که قیالیق و حوزهٔ قاراتال پس از تثبیت مرزهای الوس جوچی و الوس جغتای در حصهٔ متصرفات الوس جوچی قرار داشت و به قلمرو اردوی سپید متعلق بود (نک: *منتخب التواریخ*، 81؛ غفاری، ۲۰۵). تینیشپایف که معتقد است ارغونها تازمان امیر تیمور در آن منطقه سکنیٰ داشته‌اند، شواهد دقیق و قابل پذیرشی بر مدعای خود ارائه نکرده است (نک:

---

1. Arhun 2. Tola 3. Selenga 4. Tatabi 5. Hi 6. S. Murayama

ص 8).

این احتمال وجود دارد که حضور در منطقهٔ قیالیق، برای ارغونها مرحله‌ای انتقالی برای نفوذ بیشتر به سمت باختر بوده باشد؛ اما ورای این احتمال نکته‌ای تاریخی وجود دارد و آن نفوذ گستردهٔ ارغونها در الوس جغتای به روزگار تیموری است. ارغونها با تیمور (حک ۷۷۱-۸۰۷ق) و جانشینان او دوستی مستحکمی را پی‌ریختند که آنان را به یکی از پرنفوذترین قبایل ترکی ـ مغولی در ساختار الوس جغتای مبدل ساخت؛ در کتاب *تزوکات تیموری* (ص ۳۰۸) بر این امر اشاره رفته که قوم ارغون یکی از ۱۲ قوم برگزیده و متنفذ در دستگاه حکومت تیموری بوده است (نیز نک: باخروشین، II/38). حضور ارغونان در ماوراء النهر چنان با شتاب گسترش یافت که در حدود سال ۸۵۰ق اردوگاهی بزرگ در نزدیکی بخارا داشته‌اند (نک: دولتشاه، ۳۶۴).

در ۸۵۳ق/۱۴۴۹م با اوج گرفتن آتش خصومت میان الغ بیک و فرزندش عبداللطیف، ابوسعید از امیر زادگان رقیب، فرصت را مغتنم شمرده، قوم ارغون را با خود همصدا کرد و با برخورداری از حمایت آنان راهی سمرقند شد. در آغاز امر محاصرهٔ پایتخت سودی نبخشید و او ناچار به اردوگاه ارغون در حومهٔ بخارا بازگشت، اما سرانجام با حمایت آنان بود که توانست در اواخر سال ۸۵۴ق رقیب را مغلوب سازد و در اوایل سال ۸۵۵ق بر تخت سمرقند بر نشیند (نک: ابوبکر طهرانی، ۳۰۶؛ میرخواند، ۶/۷۵۹-۷۶۲).

اگرچه انتخاب امیران لشکری از قوم ارغون ظاهراً از عهد امیر تیمور معمول بوده است (نک: *تزوکات*، ۳۱۰)، اما در عهد ابوسعید، ارغون در حقیقت سرچشمهٔ قدرت نظامی امیر ماوراءالنهر به شمار می‌آمد. آنگاه که ابوسعید برای زمانی دراز ماوراء النهر را ترک گفت و در خراسان به کشور گشایی پرداخت، امیر مزید از سران ارغون را در سمرقند جانشین خود ساخته بود و چون در ۸۶۵ق/۱۴۶۱م امیرزادگان رقیب به ماوراءالنهر هجوم آوردند، او تا پایان سرکوب دشمن به ابوسعید وفادار ماند (نک: ابوالغازی، ۱۸۷-۱۸۸). آنگاه که در ۸۷۳ق/۱۴۶۸م ابوسعید در جریان حملهٔ خود به آذربایجان کشته شد، پسر او احمد در سمرقند بر تخت نشست. از دیگر سو محمود دیگر پسر ابوسعید که در لشکرکشی آذربایجان همراه پدر بود، با کمک جمعی از امیران ارغونی، جان به سلامت برد و به همراه حامیان خود به خراسان آمد (نک: عبدالرزاق، ۲(۳)/۱۳۵۴-۱۳۵۸). حاکمیت سلطان احمد در ماوراء النهر با آرامش نسبی تا ۸۹۹ق ادامه یافت، اما پس از او امیران ارغون به امیرزادگان رقیب امکان دستیابی بر تخت را ندادند و در ۸۹۹ق سلطان محمود با حمایت امیران ارغون بر تخت نشست (نک: بابر، گ ۲۳ الف).

دههٔ نخست سدهٔ ۱۰ق، دههٔ هرج و مرج در حکومت تیموریان ماوراء النهر و سرانجام فروپاشی آن به دست ازبکان بود و در این دوره امیران تیموری از یک سو با ازبکان در شمال و از دگر سو در درون خاندان خود در نزاع و کشمکش بوده‌اند. مشهورترین این امیران بدیع‌الزمان میرزا پسر سلطان حسین بایقرا بود که دختر امیر ذوالنون از سران ارغون را به زنی داشت و در طول سالهای پرآشوب از حمایت ارغونان برخوردار بود. در جنگهای ارغونان در سرزمین افغانستان کنونی، گاه برخی قبایل دیگر چون قبچاق و هزاره نیز در کنار آنان جنگیده‌اند (نک: *عالم آرا*...، ۲۹۸-۳۰۱، ۳۲۰؛ میرخواند، ۷/۱۴۸-۱۵۰؛ خواندمیر، ۴/۲۳۷). افزون بر امیر ذوالنون و فرزندان او، برخی دیگر از امیران ارغونی چون عاشق محمد و علی سلطان سیستانی تا واپسین گاه ممکن در برابر حملهٔ ازبکان مقاومت کردند (مثلاً نک: بابر، گ ۲۰۵-۲۰۶، ۲۳۲ ب). سرانجام با شکست کامل تیموریان ماوراءالنهر بود که امیران ارغون صلح با ازبکان را گردن نهادند و در ۹۱۳ق/۱۵۰۷م امیر سلطان علی ارغون و امیرشجاع بیک پسر ذوالنون به درگاه محمدخان شیبانی پیشکش فرستادند و طاعت خود را اظهار نمودند (نک: روملو، ۱۳۳). در دورهٔ شیبانی، قوم ارغون نقش غالب خود در ماوراء النهر را از دست داد و در جریانهای این دوره نقش تاریخ سازی ایفا نکرد.

ارغون در اردوی سپید و خانات قزاق: سرزمینی گسترده از سیبری تا اروپا که به عنوان قلمرو الوس جوچی شناخته می‌شد، از زمان فرزندان جوچی به دو بخش اصلی تقسیم شده بود: بخش خاوری که قلمرو فرزندان اورده [پسر نخست جوچی] بود، به آق اردو یا اردوی سپید شهرت یافت و بخش باختری که به فرزندان باتو [پسر دوم جوچی] تعلق داشت، گوک اردو یا اردوی کبود نام گرفت. در بلندای تاریخ قوم ارغون در ۸ قرن اخیر، همواره سرزمینهایی واقع در خاور قلمرو اردوی سپید زیستگاه اصلی این قوم بوده، و حضور جماعتی از ارغونها در سرزمینهای اردوی کبود به اقتضای مناسبتهای تاریخی و در حدی محدود بوده است.

دربارهٔ گستردگی زیستگاه ارغونها در قلمرو اردوی سپید در سده های ۷ و ۸ ق گزارشهای دقیقی از منابع تاریخی در دست نیست و از سوی محققان نیز در این‌باره نظریات گوناگونی ابراز شده است. شاه کریم از حضور آنان به روزگار تیمور در کوهستان تارباغاتای [میان دریاچه‌های زایسان و آلاکول] یاد کرده است (ص 40)، در حالی که تینیشپایف‌برباقی‌ماندن‌ارغونها درجنوب‌دریاچهٔ‌بالخاش در زمینهای میان رود قاراتال تا دریاچهٔ آلاکول تا پایان سدهٔ ۸ق تأکید کرده است (ص 8). برخی از مورخان قوم قزاق، محدودهٔ زیست ارغونان را وسیع‌تر دانسته، و مسکن آنان در سده‌های ۸ و ۹ق را از ساحل باختری رود ارتش تا نواحی مرکزی قزاقستان کنونی شمرده‌اند (نک: «تاریخ کهن»، 231)؛ البته نقش گستردهٔ ارغونها در جریانهای تاریخی سدهٔ ۸ق از خاور تا باختر قلمرو اردوی سپید، نفوذ آنان به سوی مناطق غربی‌تر را تأیید می‌کند.

در گزارشهای مربوط به جنگهای تیمور، در سرزمینهای مرزی واقع در شمال شرقی قلمرو تیمور از حضور قوم «ارکنوت» در کنار «کرایبت» خبر آمده که در اتحاد با لشکر جته [جغتای خاوری] بر ضد تیمور شرکت داشته، و ریاست آن با فردی به نام امیر حاجی بیک بوده

است (نک: شرف‌الدین، ۲۱۰، ۲۸۲). در صورتی که موافق نظر جمعی از محققان، ارکنوت جمع مغولی از نام قومی ارغون تلقی گردد [آرگین + وت > آرگینوت، در ضبط فارسی ارکنوت]، این گزارش را می‌توان شاهدی بر حضور ارغونان در مناطق مرزی در خاور اردوی سپید و شمال قلمرو [غیر تیموریِ] جغتای تلقی کرد.

این نکته که در سدهٔ ۸ق در مجاورت مرزهای خاوری اردوی سپید در بخشی از باختر سیبری، در حوزهٔ توبول[1] و در کرانه‌های ارتش اتحادیه‌ای از قبایل شرکت کننده با حاکمیتی مستقل در تشکل اردوی میانهٔ قزاق از جمله ارغون وجود داشته، و احتمالاً قبیلهٔ کری در قدرت سیاسی از غلبهٔ نسبی برخوردار بوده (نک: پیشچولینا، 63)، هنوز نظریه‌ای است که جای بررسی دارد. اردوی سپید تا ربع سوم سدهٔ ۸ ق با حکومتهای دراز مدت و نسبتاً آرام خانهایی چون ایسان [ضبط غیرثابت]، چیمبای و اُروس از ثبات کافی برخوردار بود و به هر تقدیر، خواه در نتیجهٔ ثبات حاکم بر اردو، خواه به سبب استقلال نسبی ارغونها در نواحی مرزی، یا حتیٰ به سبب کمبود اطلاعات تاریخی از دورهٔ متقدمِ اردوی سپید، نقشی از ارغونها در حوادث این اردو در سدهٔ ۸ ق دیده نمی‌شود.

نقش مؤثر ارغونها در وقایع تاریخی سرزمین اردوی سپید، از سدهٔ ۹ ق آغاز می‌شود که با دو تحول مهم در منطقه همزمان است: از یک سو پیش رَوی قبایل قَلماق از جُنگارستان به سوی باختر آغاز می‌شود که در تاریخ طوایف قزاق، از جمله ارغون مصایب و دشواریهای فراوان پدید آورده است و از دگر سو اردوی سپید دچار تجزیه می‌شود و راه نفوذ به باختر برای ارغونها هموارتر می‌گردد. پس از تجزیه در قلمرو پیشین اردوی سپید دو اردوی اصلی وجود داشت: بخش وسیعی از قلمرو اردو در خاور و جنوب به دست ابوالخیرخان از اخلاف شیبان بن جوچی افتاد که پیش‌تر تنها بر قسمتی از سیبری فرمان می‌راندند و بخشی که به اردوی نوقای شهرت یافت، در دست اخلاف اروس خان باقی ماند. در جانب خاور ارغونها و برخی قبیله‌های همسایه که با پیش‌روی روزافزون قلماقها مواجه بودند، شاید با این باور که اردوی شیبانی قادر خواهد بود تا اقتدار و ثبات اردوی سپید را احیا نماید و راه را بر مهاجمان شرقی سد کند، به اردوی ابوالخیرخان پیوستند و تابعیت او را پذیرفتند. ارغونها و قبایل هم سرنوشت آنان که در منابع تاریخی از ایشان به «ازبکانِ قزاق» تعبیر آمده است (نک: فضل‌الله، ۱۴۱، جم؛ دوغلات، 146)، خیلی زود دریافتند که ابوالخیرخان نه احیای اردوی سپید، بلکه فرمانروایی در سرزمینهای جنوب را آرزو دارد و شکست سخت ابوالخیر از قلماقها در حدود سال ۸۶۰ق (نک: کوهستانی، گ ۳۳۹ب) نقطهٔ پایانی بر این همراهی بود.

دربارهٔ جدایی ارغون از اردوی شیبانی در میان ارغونان افسانه‌ای وجود دارد که شایان توجه است. برپایهٔ این افسانه، روزگاری ارغونها از متحدان ابوالخیرخان بودند و نزدیک‌ترین شخصیتهای اردو به خان دو پهلوان نامدار: دایرخوجا، ملقب به آق جول از قوم ارغون و قوبلاندی باتیر از قوم قره قپچاق بودند. رقابت این دو پهلوان به نزاعی خونین انجامید و دایرخوجا به دست قوبلاندی به قتل رسید. ارغونها پای فشردند تا ابوالخیرخان، خون پهلوان ارغون را از قوبلاندی باز ستاند و چون خواستهٔ آنان اجابت نشد، از او روی برتافتند (نک: تینیشپایف، 9-8). به هر روی، آنچه از تواریخ مربوط به خاندان شیبانی برمی‌آید، این است که برخلاف بسیاری از قبایل که میان اردوی ازبک قزاق و اردوی ازبک شیبانی تقسیم شدند، در میان قبایلی که در جنگهای محمدخان شیبانی در رکاب او جنگیده‌اند، هرگز نامی از ارغون دیده نمی‌شود (نک: همانجا). اگر جدایی ازبکان قزاق از ابوالخیرخان را برخلاف آنچه گاه تصور می‌شود، آغاز شکل‌گیری خانات قزاق ندانیم، این نکته پذیرفتنی است که جریان افتراق از شیبانیان در روند شکل‌گیری این خانات و اصولاً پیدایی تشکل قومی قزاق نقطهٔ عطف مهمی بوده است و ارغونها بی‌تردید از قدیم‌ترین اقوامی بوده‌اند که در این جریان ایفای نقش کرده‌اند.

از دیگر سو، در همان نیمهٔ نخست سدهٔ ۹ ق گرایش گروهی از طوایف ارغون به اردوی نوقای شایان توجه است. تیره‌ای از ارغونها [یا وابسته به این قوم] موسوم به قانجیغالی با پیوستن به بُراق خان نوادهٔ اروس‌خان در لشکرکشی او به تاشکند و خجند در ۸۲۳ ق شرکت جستند (نک: همو، 8). گرایش به اردوی نوقای پس از جدا شدن از ابوالخیرخان در میان ارغونها و قبایل همراه، اقبال عام یافت و بی‌درنگ پس از آن بود که ارغونها و نیز کریها تابعیت جانی بک پسر براق خان را پذیرفتند (نک: همانجا). تینیشپایف با اشاره به گزارشی از دوغلات (ص 274-272) که از کوچیدن جانی‌بک به مناطق اطراف دریاچهٔ بالخاش از منطقهٔ مغولستان در ۸۶۰ق/۱۴۵۶م خبر داده است، آن را با جدا شدن ارغونها از ابوالخیر و بازگشت آنان به خاور ــ یعنی جبهه‌های جنگ با مهاجمان قلماق ــ مرتبط دانسته است (نک: ص9,43).

از آن پس اگر مهاجرت جماعتی از ارغونها به قلمرو اردوی زرین را نادیده بگیریم (نک: دنبالهٔ مقاله)، تاریخ قوم ارغون را باید با تاریخ خان نشین متحد قزاق، و در زمان تجزیه با تاریخ اردوی میانهٔ قزاق بررسی کرد. به اقتضای موقعیت جغرافیایی، ارغونها و همسایگان آنان در اردوی میانه با مسألهٔ تهاجم قلماق به طور مستقیم و مداوم درگیر بوده‌اند و این مسأله برای اردوی بزرگ و به ویژه اردوی کوچک حدّت چندانی نداشته است. در سدهٔ ۱۰ ق بخشهایی از زیستگاه ارغون در منطقهٔ ارتش‌علیـا، خـاور تـارباغـاتای و حوزهٔ ایلی‌علیـا به تصرف قلماقها درآمده بود (نک: پیشچولینا، 63) و بر خلاف شاهزادگان خاندان جانی بک که بیشتر از سوی قزاقان اردوی بزرگ حمایت می‌شدند و به مسألهٔ قلماق به عنوان مسألهٔ نخستِ خود نمی‌نگریستند، از خانهای رقیب شیغای [پسر قاسم خان] و فرزندان او و چون توکل خان و اونان سلطان به مقابله با قلماقها توجهی ویژه داشتند و از حمایت قزاقهای

1. Tobol

اردوی میانه ــ از جمله ارغونها ــ برخوردار بودند. در حدود سال ۹۶۱ق/۱۵۵۴م توکل خان با قلماقها جنگی سخت کرد و هم در جنگی با آنان بود که در ۹۹۳ق/۱۵۸۵م برادرش اونان سلطان به قتل رسید (نک: تینیشپایف، 49-48).

در سالهای آغازین سدهٔ ۱۱ق، شاید در اثر آرامشی کوتاه از جبههٔ خاوری با قلماقها، فرمانروایان اردوی میانه، روی به جنوب آوردند و شهرهای ماوراء النهر را به تاخت گرفتند. در این میان ارغونهای ساکن در کوهستان قاراتاو، در لشکرکشیهای توکل‌خان و جانشین او ایشیم خان به فرغانه، سمرقند و بخارا شرکت جستند و در جنگ ایشیم خان با تورسون خان در تاشکند در ۱۰۳۸ق/۱۶۲۹م با او همراه شدند (نک: همو، 10). در دهه‌های نخست سدهٔ ۱۱ ق با ایفای نقش مهار کننده از سوی امپراتور چین، درگیریهای مرزی میان قزاقهای اردوی میانه و قلماقها به کمترین حد خود رسیده بود (نک: «دای تسین...[1]»، 61-59)، اما در ۱۱۳۵ق/۱۷۲۳م تهاجمی وسیع توسط قلماقها از سر گرفته شد. در جریان این تهاجم، ارغونها در بیابانهای خشک «بتباق دالا» پناه گرفتند و از حملات قلماق کمترین صدمه را تحمل کردند. به دنبال این تهاجم، اردوهای سه‌گانهٔ تحت فرماندهی بولادخان متحد شدند و طی جنگی پردامنه در سالهای ۱۱۳۷-۱۱۳۸ق که ارغونها در صفوف پیشین آن جای داشتند، دشمن را تا حد زیادی عقب راندند، اما با مرگ ناگهانی بولادخان، اتحاد ۳ اردو از هم پاشیده شد و قلماق در موضع قدرت قرار گرفت (نک: تینیشپایف، همانجا).

در سالهای پس از ۱۱۳۸ق، ابوالخیرخان یکی از مدعیان خانیِ ۳ اردو و در عمل فرمانروای بخش عمده‌ای از اردوی کوچک با قلدان تسرن[2] خانِ قلماق از راه مسالمت درآمد و با وجود ادامهٔ تهدید قلماقان به اردوی میانه، در حدود سال ۱۱۴۴ق دختر خود را به همسری قلدان خان درآورد (نک: «دای تسین»، 63). در ۱۱۴۸ق/۱۷۳۵م آبلای، خان زاده‌ای چنگیزی نسب که نخست از جانب اردوی میانه حمایت می‌شد، به طور مشترک از سوی اردوی بزرگ، اردوی میانه و بخشی از اردوی کوچک به خانی برداشته شد و با بهره‌گرفتن از وحدت اردوهای قزاق،تهاجم‌قلماق را به‌خوبی مهار کرد و آنان را از بخشی ازسرزمینها عقب راند (نک: شاه کریم، 27؛ «تاریخ کهن»، 293-292). در این باره گفتنی است، قبایلی چون ارغون و نایمان که بعدها از حمایت آبلای‌خان کناره گرفتند، عامل اساسی در این پیروزی را رشادت جنگجویان ارغونی و نایمانی می‌دانستند (مثلاً نک: اومبتای، 66).

آبلای از ۱۱۵۵ق/۱۷۴۲م در سیاست خود نسبت به قلماقها تجدید نظری اساسی کرد و این امر تأثیری جدی در سازمان اردوی او بر جای نهاد؛ او در ۱۱۵۵ق با قلدان خانِ قلماق پیمان صلح بست و دختری از خاندان قلدان را نیز به خاتونی پذیرفت (نک: شاه کریم، نیز «تاریخ کهن»، همانجاها). آشتی آبلای با دشمن دیرین اردوی میانه از یک سو و ناخرسندی قبایل این اردو از سیاستهای داخلی آبلای نسبت به آنان، شرایط را برای بروز افتراقی دیگر فراهم ساخت.

شاعر نامدار ارغون، بوقار ژیراو (برای نسب او، نک: بوقار، 25؛ نیز نک: قونگیراتبایف، 42) در اشعاری مربوط به این دوره، به شدت سیاست آبلای خان در برخورد با «ایل» خود را به نقد گرفته، و همراهی با قلماق دشمن سنتی ارغون را ناموجه دانسته است. بوقار در قطعه‌ای سروده شده در حدود سال ۱۱۷۴ق، با یادآوری اینکه آبلای با حمایت مردم به اریکهٔ قدرت رسیده، از فشار سیاسی و تحمیلهای مالی بر ایل خود شکایت کرده است (ص 20). وی در پیامی به قالب شعر، به آبلای شعارِ «جنگ مکن» را گوشزد کرده (ص 18)، و مقصود او به روشنی بازداشتن آبلای از سرکوب ارغون و قبایل هم سرنوشت آن بوده است. بوقار نامداران ارغون چون آق‌میرزا را که در تعدی عاملان آبلای به قتل رسیده، ستایش کرده است (نک: ص 25، نیز 12). بوقار همچنین دوستی آبلای با قلدان خان (ص 33) و نیز خاتون ستاندن او از قلماق را نکوهش کرده است (ص 22-21؛ نیز نک: اومبتای، 70-67).

این مسألهٔ تاریخی در افسانه‌ای کهن نیز سینه به سینه نقل شده است که بر طبق آن، آبلای خان، در حالی که خاتون قلماقی خود را خطاب می‌کند، با شادمانی از سرکوب قبیلهٔ کری سخن می‌آورد و فخر می‌ورزد که «بوتاخان» فرمانروای کری را اسیر و زبون ساخته است، اما خاتون او را از عاقبت امر بیم می‌دهد. سرایندهٔ داستان آزار بوتاخان را آغازی برای تشدید مخالفت ارغون و نایمان می‌شمارد (نک: رادلف، 281-280؛ *آبلای خان*، 319-318).

در تبیین زمینهٔ تاریخی این داستان، می‌توان گفت که قبایل ارغون و نایمان پس از پیدایی اختلاف میان آنان و آبلای خان، از اردوی او کناره گرفتند و با کریها متحد شدند و اردویی بزرگ را سامان دادند که همه یا بخش مهمی از اردوی میانهٔ قزاق را در برمی‌گرفت. رمزی در گزارشی مجمل، از اردوی مستقل کریها [در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۲ق] خبر داده است (۵۱۸/۲). به هر تقدیر تفرق اردوی آبلای خان و به طور کلی چند دستگی قبایل قزاق در این دوره، نکته‌ای است که منابع چینی نیز بدان توجه داده‌اند (نک: «دای تسین»، 67).

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۲ ق، در دو سوی سرزمینهای قبایل قزاق دو قطب قدرت، یعنی امپراتوری چین در خاور و دولت تزاری روسیه در باختر وجود داشت که در عمل قطب نخستین حمایت از قلماقها و قطب اخیر حمایت از قزاقها را سیاست غالب خود قرار داده بود. در میان باختریان چنین شایع شده بود که آبلای خان در ۱۱۵۲ق/۱۷۳۹م تابعیت روسیه را پذیرفته بوده است (نک: رمزی، همانجا)، اما در عمل روسیه برای آبلای خان جاذبهٔ کافی نداشت و رقیب وی ابوالخیرخان بود که در ۱۱۴۳ق برای مقابله با قلماقها و تأمین امنیت اردو، تابعیت روسیه را پذیرفت (نک: همانجا). جهت‌گیری متفاوت آبلای‌خان و صلح او با قلماق زمینه را برای گرایش به سوی چین فراهم کرد و حاصل آن پذیرش تابعیت چین در ۱۱۷۰ق/۱۷۵۷م بود (نک: «تاریخ کهن»،

1. «Dai Tsin...» 2. Qaldan Tseren

295-296).

به هر تقدیر پیوستن آبلای به چین را نقطهٔ پایانی بر جریان افتراق ارغون و قبایل متحد آن از اردوی آبلای باید تلقی کرد، چه ارغونها و قبایل همراه به طور همزمان تابعیت روسیه را پذیرفتند و در ۱۱۷۱ق دربارهٔ حدود سرزمینهای زیستگاه خود با روسها به توافق نهایی دست یافتند (نک: تینیشپایف، 10).

ارغون در اردوی زرین: تا اواخر سدهٔ ۸ ق اردوی سپید استقلال نسبی خود را از اردوی زرین حفظ کرده بود و زمینهٔ چندانی برای مهاجرت قبایل خاوری به باختر دیده نمی‌شد. از دو دههٔ پایانی آن سده به جای دو اردوی مستقل، اردویی به اصطلاح یکپارچه دیده می‌شود که مرزهای پیشین آن از میان برداشته شده است، اما ابداً اقتدار گذشته را دارا نیست و افتراق و نزاع میان مدعیان تخت بر تاریخ آن در سراسر سدهٔ ۹ ق حکمفرماست.

خان زادگان درگیر در این جریان، عمدتاً از دو تیرهٔ اردوی سپید: اخلاف اروس‌خان و اخلاف توقتامیش بودند و به ویژه در اردوی اخلاف اروس خان تکیه بر سربازانی از قبایل اردوی سپید دیده می‌شد. حسن قایغی[1] شاعر نامی سدهٔ ۹ ق که خود به این قبایل تعلق داشت، در اشعارش به حضور مهاجران دلتنگ از دوری وطن در قلمرو اردوی زرین اشاره دارد که برخی چون خود او در غربت زاده شده بودند (نک: ص 9).

اگر چه در نیمهٔ نخست سدهٔ ۹ ق شاهدی صریح بر حضور ارغون در میان طوایف مهاجر به اردوی زرین یافت نشده است، ولی بسیار محتمل است که براق‌خان، نوادهٔ اروس‌خان، پس از ترک حوزهٔ سیر دریا، جماعتی از ارغونها را که در خاور از او حمایت می‌کردند، با خود به شمال اردوی زرین برده باشد. تینیشپایف برپایهٔ استنتاجی از اطلاعات ولیامینف زرنف بر آن است که براق خان، پیش از اقتدار الغ محمدخان و شکل‌گیری خانات قازان، چندگاهی در قازان حکومت داشته، و بخش شمالی اردوی زرین را اداره می‌کرده است؛ او در پی جویی منشأ حضور ارغونان در ساختار قومی تاتارهای قازان، چنین می‌پندارد که براق‌خان در آنجا نیز از سوی سپاهیانی از قوم ارغون حمایت می‌شده است (نک: ص 9).

جانی بک فرزند براق‌خان و خانِ محبوب و مورد حمایت ارغونها، آنگونه که از روایات رایج در میان قزاقها برمی‌آید، پیش‌از انتقال به حکومت کریمه، چندی در حوزهٔ سفلای اتل [ولگا] ماندگار شد و در آنجا شهر ویران شدهٔ آستاراخان را بازسازی کرد. به نقل کارامزین در «تاریخ روسیه[2]»، احمدخان فرمانروای اردوی زرین در ۸۸۲ق/۱۴۷۷م جانی‌بک را فراخواند و حکومت کریمه را بدو سپرد (همانجا؛ نیز نک: هامرپورگشتال، 389-388)؛ ظاهراً در هر کدام از این دو انتقال بخشی از قوم ارغون جانی‌بک را همراهی کرده‌اند و چنانکه ولیامینف زرنف اشاره دارد، این قوم در حوادث تاریخی نواحی آستاراخان و کریمه، نقش مهمی را ایفا کرده است (نک: تینیشپایف، همانجا). گفتنی است که بخش بزرگی از ارغونهای ساکن در منطقهٔ قازان و نیز آستاراخان در جریان جنگهای خونین بر سر تخت، میان خان زادگان نوقای از اخلاف ادیگه، ظاهراً در میانهٔ سدهٔ ۱۰ق سرزمینهای این اردو را ترک گفتند (همو، 10).

برای بررسی نفوذ جمعیتهای ارغون به قفقاز، نخست باید به رود کوهستانی کوچکی به نام «آرگون» اشاره کرد که به رود سونجو می‌پیوندد و زیستگاه جماعتی از ارغون در کنار آن قرار دارد. این جماعت احتمالاً گروهی از ارغونهای همراه جانی‌بک بوده‌اند که پس از ضعف این خاندان در کریمه، همراه خان‌زاده‌ای از اخلاف جانی‌بک به آنجا منتقل شده‌اند. به گفتهٔ یاکولف در قفقاز چنین تداول دارد که روزگاری سلطانهای آوارستان از تبار «سلطان اروس» بوده‌اند و می‌توان چنین انگاشت که این فرمانروایان از اخلاف جانی‌بک، نوادهٔ اروس خان بوده باشند (نک: تینیشپایف، 9). در توضیح این احتمال باید به گفته‌ای از ریچکُف اشاره کرد و آن اینکه احمد کری پسر خان نظرخان در رأس گروهی از نوقایها به کنار رود کوبان در قفقاز کوچ کرد (ح ۹۸۸ق/۱۵۸۰م) و شاید این ارغونها نیز با او بدان دیار رفته باشند (نک: همو، 10).

پراکندگی جمعیتی ارغون در دو سدهٔ اخیر: بخش اصلی ارغونهایی که تا سدهٔ حاضر ساختار قومی خود را حفظ کرده‌اند و هنوز خود را با همین عنوان می‌شناسند، ارغونهای اردوی میانه از اردوهای سه‌گانهٔ قزاق هستند که تجمع آنان بیشتر در نواحی شمال شرقی قزاقستان و سرزمینهای مجاور شمالی آن در خاک فدراسیون روسیه است. بیشترین تجمع ارغونهای قزاق در نواحی کارکارالینسک، پاولودار، آق ملا، کوکچه‌تاو و آت باسار دیده می‌شود و گروههایی قابل ملاحظه از آنان نیز در نواحی سیمی پالاتینسک، اُمسک و پتروپاولفسک سکنیٰ دارند. سرانجام باید به جمعیتی محدود از ارغون اشاره کرد که در نواحی اولیا آتا در جنوب قزاقستان سکنیٰ گزیده‌اند (نک: همو، 63).

در شمال شرقی مسکن ارغونان در قزاقستان، در آن سوی ارتش جمعیتهایی از قوم ارغون به صورت پراکنده در گستره‌ای از منطقهٔ کوهستانی آلتای تا حوزهٔ علیای رود ینی‌سئی مسکن گزیده‌اند و این احتمال دور نیست که از سده‌های پیش‌تر ارغونهایی مستقل از اردوی قزاق در این منطقه ساکن بوده‌اند؛ چنانکه تینیشپایف حتیٰ نام رود آرگوت در آلتای را با نام قومی ارغون مرتبط دانسته است (نک: ص 7). شاه کریم در سخن از قبایل منطقهٔ ینی‌سئی، از تشکل قومی «قیزیل» [یعنی سرخ] نام برده که از تیره‌های آن ارغون و قلماق بوده است. وی می‌افزاید که اینان از دیرباز در آن منطقه می‌زیسته‌اند و پیش از ورود در

---

1. Asan Qaïghy　2. Karamzin, *Istoriya Gosudarstva Rossii.*

تشکل قیزیل، در یک تشکل قدیم‌تر باز همراه با قلماقها شرکت داشته‌اند (ص 65). باید توجه شود که رابطهٔ دوستانهٔ ارغونهای آلتای با قلماقها، خود شاهدی بر بومی بودن و عدم ارتباط آنان با ارغونهای قزاق می‌تواند بود که با قلماقها خصومتی دیرین داشته‌اند.

برپایهٔ اطلاعات موجود از منابع روسی، می‌توان گفت که از سدهٔ ۱۲ق/۱۸م مأموران روسی برای تعیین محدودهٔ حضور قزاقها بررسیهایی کرده بودند و این نکته بر آنان معلوم شده بود که حدود جولان کوچندگان ارغون در خاور، کوههای آلتای، رود ارتش تا حدود ناحیهٔ توبول بوده است (نک: کستنکو، ۱۸۳-۱۸۴). همچنین آمده است که در دهه‌های میانی سدهٔ ۱۹م، گروهی از قزاقهای این منطقه [به طور مشخص ارغونها] با جمعیتی برابر ۲۰۰'۳ چادر از رود ارتش گذشته، و به خویشاوندان از پیش ساکن خود در سیبری پیوسته‌اند (همو، ۱۸۴). پاتکانف در بررسی آماری جمعیتهای ولایات توبول، توم و ینی‌سئی مربوط به سال ۱۹۱۱م، یادآور شده است که بومیان، ناحیهٔ چولیم از منطقهٔ توم را «آرگین [ارغون] بزرگ» نیز می‌خوانده‌اند و همو در بخش مربوط به ولایت ینی‌سئی در سخن از ناحیهٔ آچین، تیره‌های ارغون بزرگ و ارغون کوچک را برشمرده است (نک: تینیشپایف، 7، نیز 27, 63).

در تشکل قومی نوقای که از حیث جمعیت بسیار محدود است و بخش عمدهٔ آن در منطقهٔ قفقاز ــ به طور خاص در ناحیهٔ استاوروپل و استان خودگردان قره چای ــ چرکس ساکنند و گروهی کوچک از آنان در استان آستاراخان زندگی می‌کنند (نک: باسکاکف، 280)، ارغون به عنوان یکی از تیره‌ها دیده می‌شود (نک: شاه کریم، 61؛ قس: تینیشپایف، 27؛ نیز نک: قایدارف، ۱۷۳). بجز نوقای، ارغونهای سرزمین اردوی زرین در برخی دیگر از تشکلهای قومی بازمانده از آن اردو، چون تشکل تاتارهای قازان و تاتارهای کریمه دیده می‌شوند (نک: تینیشپایف، همانجا).

ارغونهای الوس جغتای در دورهٔ شیبانی به تدریج در تشکل قومی ازبک جذب شده‌اند و اکنون تنها نامی از آنان، به عنوان یکی از ۹۲ فرقهٔ ازبک ثبت شده است (نک: هاورث، II(1)/11؛ قایدارف، 210؛ نیز به شکل «آرغیت»: بخاری، ۹). دولتشاه سمرقندی در سخن از ارغونهای نزدیک به بخارا، با به کارگیری اصطلاح ترکمن که در سده‌های میانهٔ اسلامی بر بسیاری از قبایل اطلاق می‌شده است، آن ارغونان را از «تراکمهٔ ترکستان» به شمار آورده است (نک: ص ۳۶۴؛ نیز نک: بارتولد، «بررسی...[1]»، 592). اینکه تینیشپایف از حضور جماعتی ارغون و نیز آلچین، قپچاق و کری در میان ترکمانان یاد کرده است (ص 27)، بیش از یک همزیستی محدود به شرایط مکانی و زمانی معین نمی‌تواند بود.

با توجه به پیوندهای تاریخی روشن میان ارغونهای اردوی سپید، اردوی زرین و الوس جغتای، می‌توان تیره‌های کنونی ارغون در تشکلهای گوناگون قومی را با یکدیگر خویشاوند دانست. تنها نظر خاص در این باره از شاه کریم نسب شناس قزاق است که ارغونهای اردوی میانهٔ قزاق را هم‌نژاد با دیگر ارغونان نمی‌شمرد و بر آن است که ارغونهای قزاق از تبار ارغون آغا (د ۶۷۳ ق)، امیر نامدار خراسان در عهد مغولان، برخاسته از قبیلهٔ اویرات بوده است و از همین روی اینان نام ارغون گرفته‌اند (ص 41-40). شاه کریم بر این پندار خود دلیل روشنی را اقامه نکرده، و شاید الهام‌بخش او در این باره تداولی عام در میان قزاقان بوده است که ارغونها را «آغا بالاسی» [آغا/آقازاده] می‌خوانده‌اند (نک: سالغارااولی، 219).

ارغونهای قزاق به عنوان قومیتی نسبتاً پرجمعیت [در سرشماری ۱۹۱۷م برابر ۸۹۰ هزار تن]، خود به ۳ طایفهٔ اصلی میرام، مومن و توقال ارغون تقسیم شده‌اند و هر طایفه در تقسیمات فرعی خود، شاخه‌های گوناگونی را در برمی‌گیرد (برای شجره‌نامه‌های تفصیلی، نک: شاه کریم، 41 به بعد؛ تینیشپایف، 69-68).

یکی از فروع طایفهٔ مومن، شعبهٔ قانجیغالی است که اهمیت تاریخی آن با دیگر فروع ارغون به مقایسه نمی‌آید. تاریخ حرکتهای سیاسی قانجیغالی در خانات قزاق به اندازهٔ تاریخ این خانات پیشینه دارد (نک: سطور بعد) و وجود قهرمانانی برجسته از آنان چون بوگم‌بای که رشادتهای او در ادبیات قزاقی بازتاب یافته است (مثلاً نک: اومبتای، 69-68)، قانجیغالی را به عنوان قومی شاخص و تاریخ ساز مطرح می‌کند که گاه شهرت نام آن با نام قومی ارغون قابل مقایسه بوده است. شاه کریم، قانجیغالی را نام جد خاندان دانسته است و او را پسر کنجه صوفی می‌داند که نسب او با بیشتر از دو واسطه به دایرخوجا قهرمان تاریخی ارغون (مق ح ۸۶۰ ق) می‌رسد (نک: ص 41)؛ نظریه‌ای که با توجه به حضور جنگجویان قانجیغالی در لشکرکشی براق‌خان به تاشکند و خجند در ۸۲۳ ق، جایی برای پذیرش نخواهد داشت.

این امکان وجود دارد که قانجیغالی یکی از تیره‌های مستقل ملحق به ارغون بوده باشد و مؤید آن حضور جماعتی از «کانجیگالی[2]» در تشکل قومی ازبکان خوارزم است که وامبری در سدهٔ ۱۹ م از آن خبر داده است (نک: ص ۴۴۰، نیز قس: ۴۳۴، نام محلی در همان منطقه؛ هاورث، II(1)/10). در تحلیل زبان شناختی نام، شاید به سادگی بتوان آن را صفت نسبی ساخته شده از «قانجیغا/کانجیگا» دانست که در زبانهایی چون قزاقی به معنی «تسمهٔ چرمین» به کار رفته است (مثلاً نک: میرزا بکوا، 153)، اما با عطف نظر به اینکه در میان قبایل تونگوس اودیهه[3] در کناره‌های رود آمور، «کانچوگا[4]» تیره‌ای کاملاً شناخته شده از اودیهه است (نک: اشنایدر، 43)، این احتمال را می‌توان پیش نهاد که تیرهٔ ارغون شدهٔ قانجیغالی تیره‌ای مهاجر از خاور مغولستان بوده باشد که به مناسبتهای تاریخی به ارغونهای قزاق و نیز به ازبکان خوارزم

1. «Ocherk...» 2. Kandjigaly 3. Udihä 4. Kančuga

پیوسته است [بر پایهٔ این فرضیه: کانچوگا > شکل ترکی شدهٔ کانجیگا/ قانجیغا + پسوند صفت ساز «لی»].

«اوران» یا نشان قومی ارغون «آق جول[1]» [معنی واژه به واژه: راه سپید] از لقب قهرمان تاریخی آنان دایرخوجا گرفته شده است و تمغای آنان که شکل چشم دارد [به صورت OↃ] «کوز[2]» خوانده می‌شود (نک: تینیشپایف، 29).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن بی‌بی، حسین، *الاوامر العلائیة*، به کوشش عدنان صادق ارزی، آنکارا، ۱۹۵۶م؛ ابوبکر طهرانی، *دیار بکریه*، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، آنکارا، ۱۹۶۲-۱۹۶۴م؛ ابوالغازی بهادرخان، *شجرهٔ ترک*، به کوشش دمزون، سن پترزبورگ، ۱۸۷۱م؛ ایازی، محمداعظم، *پښتو لغتونه*، کابل، ۱۳۱۰ش؛ بابر، ظهیرالدین محمد، *بابرنامه*، به کوشش بوریج، لندن، ۱۹۷۱م؛ بخاری، سلیمان، *لغت چغتای و ترکی عثمانی*، استانبول، ۱۲۹۸ق؛ *تزوکات تیموری*، تحریر ابوطالب حسینی، به کوشش دیوی و وایت، آکسفرد، ۱۷۸۳م؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمددبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش ادوارد براون، لندن/لیدن، ۱۹۰۱م؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفیٰ موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ رمزی، م.م.، *تلفیق الاخبار و تلقیح الآثار*، اُرنبورگ، ۱۹۰۸م؛ روشن، محمد و مصطفیٰ موسوی، «نسخه بدلها ـ تعلیقات و حواشی»، ج ۳ *جامع التواریخ* (نک: هم، رشیدالدین)؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به‌کوشش عصام‌الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ *عالم آرای شاه اسماعیل*، به کوشش اصغر منتظر صاحب، تهران، ۱۳۴۹ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران،۱۳۵۳ش؛ غفاری، قاضی احمد، *تاریخ جهان‌آرا*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ فضل‌الله بن روزبهان، *مهمان نامهٔ بخارا*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ش؛ قریب، بدرالزمان، *فرهنگ سغدی*، تهران، ۱۳۷۴ش؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترک*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ کستنکو، آ. ف.، «طوایف آسیای مرکزی»، *یادیار*، ترجمهٔ مادروس داودخانف، تهران، ۱۳۷۲ش؛ کوهستانی، مسعود، *تاریخ ابوالخیرخانی*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ *منتخب التواریخ معینی*، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ وامبری، آ.، *سیاحت درویشی دروغین*، ترجمهٔ فتحعلی خواجه نوریان، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Abylaĭ Khan, Almaty, 1993; Aristov, N.A., *Zametki ob etnicheskom sostave tyurkskikh plemën i narodnosteĭ i svedeniya ob ikh chislennosti*, St. Petersburg, 1897; Asan Qaĭghy, The Poems, *Qazaq khandyghy dăuĭrīndegī ădebiet*, Almaty,1993,vol.IV; Bailey, H.W., *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge, 1979; id, «Turks in Khotanese Texts», JRAS, 1939; Bakhrushin, S.V. et al., *Istoriya narodov Uzbekistana*, Tashkent, 1947; Barthold, V.V., «Ocherk istorii turkmenskogo naroda», *Sochineniya*, Moscow, 1963, vol. II(1); id, «Retsenziya na knigu: Zametki ob etnicheskom sostave...», ibid, 1968, vol. V; Baskakov, N.A., «Nogaĭskiĭ yazyk», *Yazyki narodov SSSR*, Moscow, 1966, vol. II; Bretschneider, E., *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*, London, 1967; Būqar Zhyrau, *B. Zh. Qalqamanūly shygharmalary*, Almaty, 1992; «Dai Tsin shedzu...», *Kitaĭskie dokumenty i materialy po istorii Vostochnogo Turkestana i Kazakhstana*, ed. G.S. Sadvakasov et al., Almaty, 1994; Doerfer, G. & W. Hesche, *Chorasantürkisch*, Wiesbaden, 1993; Dughlāt, M. H., *Tarikh - i - Rashidi*, tr. E. Denison Ross, Patna, 1973; Gumilev, L.N., *Drevnie Tyurki*, Moscow, 1967 ; Hammer - Purgstall , J., *Geschichte der goldenen Horde*, Pest, 1840; Howorth, H.H., *History of the Mongols*, London, 1880; «The Journey of Haiton», *Mediaeval Researches*... (vide: Bretschneider); Malov, S.E., *Pamyatniki drevne-tyurkskoĭ pis'mennosti*, Moscow/Leningrad, 1951; Marsden, W., notes on *The Travels of Marco Polo* (vide: *The Travels*...); Myrzabekova, Q. et al., *Qazaqsha-nemĭsshe sozduk*, Almaty, 1992; Pishchulina, K.A., «Territoriya», *Qazaq*, Almaty, 1994; Qaĭdarov, A. & M. Orazov, *Turkītanugha Kīrīspe*, Almaty, 1992; *Qazaqtyng kone tarikhy*, Almaty, 1993; Qongyratbaev, Ă., *Qazaq ădebietīnīng tarikhy*, Almaty, 1994; Radlov, W.W., *El Qazynasy, eskī söz*, tr. & ed. Z.A. Akhmetov et al., Almaty, 1994; Salgharaūly, Q., *Qazaqtyng qily tarikhy*, Almaty, 1992; *The Secret History of the Mongols*, tr. F.W. Cleaves, Harvard/London, 1982; Shăkārīm Qūdaĭberdīūly, *Tūrīk, qyrghyz-qazaq hăm khandar shezhīresī*, Almaty,1991;Shneider,E.R., *Kratkiĭ udeĭsko-russkiĭ slovar'*, Moscow/Leningrad, 1936; Si Yu Ki, «Travels to the West of K'iu Ch'ang Ch'un», *Mediaeval Researches*, (vide: Bretschneider); Togan, Z.V., *Umumi türk tarihi*, Istanbul, 1981; *The Travels of Marco Polo*, tr. W. Marsden, ed. Th. Wright, London/ New York, 1946; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1966; Tynyshpaev, M., *Materialy k istorii kirgiz-kazakhskogo naroda*, Tashkent, 1925; Ūmbeteĭ Zhyrau, The Poems, *Qazaq Khandyghy dăuĭrīndegī ădebiet*, Almaty, 1993, vol. IV.

احمد باکتچی

اَرْغون، خانْدانِ، سلسله‌ای از فرزندان ارغون خان مغول نوادهٔ چنگیزخان که حدود دو قرن (۹-۱۱ق) در منطقهٔ قندهار و سند فرمان راندند.

فرمانروایان این خاندان از دو تیرهٔ ارغون و ترخان برخاستند. نسب ارغونیان از امیرحسن بصری و شنکل و ایکو تیمور به امیر ایلچی فرزند سلطان محمد خدابنده و از آنجا به هلاکوخان و سپس ارغون می‌رسد. ترخانیان نیز از میرزا عیسیٰ ترخان و اقلمش برادر شنکل و پسر ایکوتیمور به همانجا می‌پیوندند (راشدی، تعلیقات، نمودارهای C به بعد). امیر تیمور گورکانی لقب ترخان ــ مطلق العنان و معاف از خدمت ــ را به آنان داده بود (تتوی، ۴-۵؛ بخاری، ۱۰۸/۱). از این خاندان که حکومتشان در ۳ ناحیه متمرکز بود، ارغونیان تا ۹۶۱ق/ ۱۵۵۴م فرمان راندند و از آن پس حکومت به دست ترخانیان افتاد و آنها نیز تا ۱۰۶۱ق برجای ماندند.

حکومت در قندهار: امیرحسن بصری و پسرش امیر ذوالنون بیک از امرای سلطان ابوسعید که در سمرقند بودند، پس از مرگ او در ۸۵۵ق/۱۴۵۱م به سبب نزاعهای قبیله‌ای به خراسان بازگشتند (نهاوندی، ۲۷۷/۲) و به خدمت امرای خراسان (در هرات) درآمدند. پس ازمرگ امیرحسن بصری در زمان سلطان حسین میرزا جانشین سلطان یادگار میرزا امیر هرات، امیر ذوالنون در دستگاه سلطان حسین میرزا ماند و لیاقتی نشان داد و ادارهٔ مناطق غور، زمین داور و قندهار را در دست گرفت (تتوی، ۶-۷؛ نهاوندی، همانجا) و میان سالهای ۸۸۴-۸۸۸ق/۱۴۷۹-۱۴۸۳م نفوذش را تا شال و مستونگ گسترش داد (تتوی، ۷؛ نهاوندی، ۲۷۷/۲-۲۷۸). او با پسرانش محمدمقیم و شاه بیک (او را شجاع‌الدین و شجاع بیک نیز خوانده‌اند: فرشته، ۳۲۱/۲؛ قس: بکری، ۱۰۲)، در اختلاف میان سلطان حسین میرزا و پسرش بدیع الزمان میرزا، جانب بدیع‌الزمان میرزا را گرفت و خود را به او نزدیک کرد، چندانکه بعدها دختر خود را نیز به عقد او درآورد (ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۶۳۶/۳؛ نهاوندی، ۲۷۹/۲-۲۸۰). از این رو نفوذ خاندان امیر ذوالنون تا منطقهٔ سیستان هم‌پیش رفت (*جهانگشای خاقان*، ۳۲۰؛

1.Aqzhol 2.Köz

حسینی، ۲۰؛ نهاوندی، ۲/۲۸۲ـ۲۸۳). با مرگ سلطان حسین بایقرا (۹۱۱ق/۱۵۰۵م)، شیبک‌خان ازبک (محمدخان شیبانی) قصد خراسان کرد (روملو، ۱۲۹؛ ابوالفضل، همانجا). امیر ذوالنون فرمانده لشکر بدیع‌الزمان جانشین سلطان حسین در ۹۱۳ق/۱۵۰۷م به مقابله رفت، اما شکست خورد و کشته شد و شیبک خان بر منطقهٔ زمین داور وهرات استیلا یافت (*جهانگشای خاقان*، ۳۴۰ـ۳۴۱؛ روملو، ۱۲۹ـ ۱۳۰).

بعد از آن شاه بیک پسر ذوالنون از سوی امرای هر دو تیرهٔ ارغون و ترخان به حکومت نشست (بکری، همانجا؛ نهاوندی، ۲/۲۸۴) و خطبه به نام شیبک خان کرد و با حمایت او قندهار را مرکز حکومت خود گردانید (روملو، ۱۳۳ـ۱۳۵؛ بکری، همانجا).

در این ایام بابر امپراتور مغول هند (حک ۸۹۹ ـ۹۳۷ق/۱۴۹۴ـ ۱۵۳۱م) به تلافی تصرف کابل در ۹۰۸ق/۱۵۰۲م به دست محمدمقیم میرزا برادر شاه بیک (بابر، 195؛ بکری، ۹۸ـ۹۹) به قندهار تاخت و آنجا و نیز زمین داور را تسخیر کرد و بر خزاین امیر ذوالنون نیز دست یافت (*جهانگشای خاقان*، ۳۴۷؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، ۴/۳۸۹ـ۳۹۰؛ ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۱/۹۱؛ نهاوندی، ۲/۲۸۴). بابر سلطان ناصرالدین میرزا را بر قندهار گمارد و ماه بیگم دختر محمد مقیم را با خود به کابل برد (خنجی، ۱۸۴؛ روملو، ۱۳۴ـ ۱۳۵؛ اسکندربیک، ۱/۹۰ـ۹۱؛ بکری، ۱۰۳).

شاه بیک و محمدمقیم به سمت شال و مستونگ متواری شدند (بابر، 342) و بر سیوی استیلا یافتند (بکری، ۱۰۴ـ ۱۰۵). شاه بیک اندکی بعدبه‌کمک شیبک‌خان‌توانست دوباره‌بر قندهار دست‌یابد(*جهانگشای خاقان*، ۳۴۷ـ ۳۴۸؛ دوغلات، 202). در ۹۱۵ق/۱۵۰۹م شیبک‌خان ازبک در جنگی که میان او و شاه اسماعیل صفوی روی داد، کشته شد (خواندمیر، محمود، ۶۷ـ۷۲؛ بکری، ۱۰۷؛ تتوی، ۱۲ـ۱۳) و با مرگ او قلمرو شاه‌بیک میان متصرفات شاه اسماعیل و بابر قرار گرفت (نهاوندی، ۲/۲۸۶) و او ناچار شد تا با هر دو سوی از در صلح در آید. در ۹۱۷ق با بابر صلح کرد و چون به ملاقات شاه اسماعیل رفت، به زندان افکنده شد. در ۹۱۸ق وقتی شاه اسماعیل عازم سرزمین عراق عجم شد، شاه بیک از زندان گریخت و به قندهار بازگشت (بکری، ۱۰۷ـ۱۰۹؛ نهاوندی، همانجا). در این میان بابر باز قصد تسخیر قندهار کرد، ولی چون حریفی قوی پنجه چون شاه اسماعیل داشت، راه به جایی نبرد (شاملو، ۴۰ـ۴۷؛ تتوی، ۱۴ـ۱۶؛ نهاوندی، ۲/۲۸۸). این تهاجمات شاه‌بیک را به فکر انتقال حکومت خود به مناطق آرام انداخت (تتوی، ۱۳). از این‌رو به شال آمد و سپس سیوی را تسخیر کرد و یکی از امرای خود را به حکومت آنجا گماشت و خود به قندهار بازگشت (همو، ۱۳ـ۱۴). پس از چندی بابر باز به قندهار حمله برد و این‌بار محاصره را چندان ادامه داد که شاه‌بیک حاضر به ترک قلعه و تحویل آن به بابر شد (*جهانگشای خاقان*، ۵۷۱ ـ۵۷۳؛ روملو، ۲۲۰؛ بکری، ۱۱۱؛ بیوریج، 432). سقوط قندهار سبب شد که شاه بیک قصد تسخیر سرزمینهای جنوبی و تسلط بر تهته کند (بکری، ۱۱۱ـ۱۱۷). به‌علاوه جام فیروز ولیعهد تهته نیز به سبب بی‌کفایتی جام ننده حاکم آنجا، شاه بیک را به تسخیر آن دیار تحریک می‌کرد. شاه بیک در محرم ۹۲۷ق تهته را گرفت و از کوه لکی تا آنجا را به جام فیروز داد (همو، ۱۱۲ـ ۱۱۶؛ نسیانی، ۵۶ ـ۵۹؛ قانع، *تحفة...*، ۱۰۸ـ ۱۰۹؛ داودپوته، 1129-1130؛ تتوی، ۲۰ـ۲۱).

از این دوره به بعد ارغونیان دست به گسترش قلمرو خود در نواحی مختلف سند زدند و شاه بیک ضمن تسخیر سیوستان اقوام آن ناحیه را مطیع خود کرد (بکری، ۱۱۷ـ ۱۱۸؛ تتوی، ۲۱؛ قانع، همان، ۱۱۲) و بهکر را مقر خود قرار داد و بلوچهای آن ناحیه را هم سرکوب کرد (بهکری، ۱۴ـ ۱۵؛ تتوی، ۲۱ـ۲۲). او سرانجام در ۲۲ شعبان ۹۲۸ق/ ۲۹ ژوئیهٔ ۱۵۲۱م درگذشت (بکری، ۱۲۶ـ۱۲۷) و پسرش میرزاشاه حسن بیک از سوی امرای ارغونی در نصرپور به حکومت برگزیده شد، اما برخلاف نظر این امرا خطبه به نام بابر کرد و او نیز حکومت شاه حسن را تأیید کرد (همو، ۱۲۷؛ نهاوندی، ۲/۲۹۷؛ تتوی، ۲۴؛ اختر، 30).

حکومت در بهکر: چون میرزاشاه حسن بر اریکهٔ قدرت نشست، جام فیروز را به گجرات گریزاند و تهته را گرفت و بهکر را مقر حکومت خود کرد (تتوی، ۲۵، ۲۶؛ نهاوندی، ۲/۲۹۷ـ۲۹۸)؛ سپس میان سالهای ۹۳۱ـ۹۳۳ق/ ۱۵۲۵ـ۱۵۲۷م ملتان را که بابر چشم بدان دوخته بود، تصرف کرد و به بابر داد (همو، ۱/۲۸۰، ۲/۳۰۳؛ تتوی، ۳۰ـ۳۱؛ قانع، همان، ۱۱۷).

روابط حسنهٔ ارغونیان با دستگاه مغولان هند تا زمان همایون شاه که بیش از اسلاف خود می‌کوشید برسند چیره شود، ادامه داشت. چون همایون به حکومت رسید (۹۳۷ق)، دست به حمله زد. میرزا شاه حسن به مقابله برخاست و تا ۹۴۷ق جنگ و گریز ادامه یافت و همایون سرانجام مجبور به عقب‌نشینی شد (بکری، ۱۶۸ـ ۱۸۰؛ نهاوندی، ۲/۳۰۶، ۳۰۸ـ۳۱۱؛ تتوی، ۳۱ـ۳۶).

میرزا شاه حسن در ۹۶۲ق به مرض فلج دچار شد (کاتبی، ۷۸) و کار دولتش روی به پریشانی نهاد و چون فرزند ذکور نداشت، امرای خاندان، میرزا محمد عیسیٰ پسر میرعبدالعلی ترخان از تیرهٔ ترخانیان را (تتوی، ۴۴ـ ۴۵) که از زمان پدرش در دستگاه دولت خدمت می‌کرد و در جنگهای مختلف در منطقهٔ ملتان شرکت داشت، به حکومت نشاندند (بکری، ۲۰۶ـ۲۰۷؛ نهاوندی، ۲/۳۲۲؛ تتوی، همانجا). اما این کار با مخالفت میرزاشاه‌حسن و نزاع‌داخلی‌روبه‌رو شد، تا سرانجام‌سرزمین سند را تقسیم کردند و بهکر را به سلطان محمودخان سپهسالار میرزا شاه حسن، و تهته را به میرزا عیسیٰ ترخان دادند و کوه‌لکی حد میان قلمرو آن‌دو قرار گرفت (کاتبی، ۸۰؛ بکری، ۱۸۹ـ۱۹۱؛ تتوی، ۴۱ـ۴۳). مرگ میرزا شاه حسن در ۱۱ ربیع‌الاول ۹۶۲ به حکومت شاخهٔ ارغونیان پایان داد و قلمرو آنان به متصرفات ترخانهای ارغون نژاد افزوده شد (همو، ۴ـ۵، ۹۷ـ۹۹؛ بخاری، ۱/۱۰۸).

حکومت ترخانیان در تهته: میرزا عیسیٰ ترخان در ۹۶۲ق

حکومت خود را آغاز کرد، ولی دولتش در معرض تهدید منازعان داخلی و خارجی قرار گرفت. نخست سلطان محمودخان حاکم بهکر به منازعه برخاست و میرزا عیسیٰ برای دفع او به ناچار دروازه‌های تهته را بر روی پرتغالیان گشود (بکری، ۲۲۲، ۲۲۳؛ نسیانی، ۱۱۱-۱۱۴؛ بلوچ، ۳۲۵-۳۲۶). افزون بر آن، میرزا صالح و میرزا محمدباقی فرزندان میرزا عیسیٰ نیز به کشمکش با یکدیگر برخاستند و میرزا صالح کشته شد (بکری، ۱۰۲-۱۰۴). از آن سوی، میرزا عیسیٰ با طغیان مردم نیز روبه‌رو بود، تا اینکه در ۹۷۴ق درگذشت و پسرش میرزامحمد باقی رشتهٔ کارها را در دست گرفت (همو، ۲۲۵). محمد باقی برای جلب حمایت امپراتوران هند به فعالیت پرداخت و هدایایی به دربار اکبرشاه فرستاد و خواهان یاری او برای سرکوب سلطان محمودخان حاکم بهکر شد (ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۲۷۸/۲؛ نهاوندی، ۱(۲)/۷۴۸). اما به‌زودی خلق و خوی میرزا محمد باقی تغییر کرد و به کشتار مردم دست یازید و بسیاری از نزدیکان خود را نیز بکشت (تتوی، ۶۱-۶۴، ۱۵۱-۱۵۵) تا در ۹۹۳ق بر اثر زخمی که به خود زد، درگذشت (بکری، ۲۱۴؛ نهاوندی، ۳۲۶/۲).

کارهای میرزامحمد باقی سبب شد تا اکبرشاه طمع در تصرف سند ببندد. در دورهٔ حکومت میرزامحمد پاینده (د ۱۰۰۰ق) که به علت اختلال روانی از کار فرومانده بود، میرزاجانی رشتهٔ کارها را در دست داشت (همو، ۳۴۳/۲؛ نسیانی، ۱۵۲-۱۶۱) و با فشار اکبرشاه برای حفظ قلمرو خود خطبه و سکه به نام او کرد (همو، ۱۷۳؛ تتوی، ۶۶؛ قانع، *تحفة*، ۱۵۳-۱۵۴).

اکبرشاه در ۹۹۴ق/۱۵۸۶م محمد صادق‌خان را به حکومت بهکر گمارد و این کار موجب جنگ ترخانیان با محمدصادق و لشکر هند شد (نهاوندی، ۳۴۴/۲، ۳۴۵؛ تتوی، ۶۷، ۶۹؛ بدائونی، ۳۵۸/۲). با اینهمه، در ۹۹۸ق/۱۵۹۰م نیز اکبرشاه میرعبدالرحیم خان خانان لاهوری را به تسخیر تهته روانه کرد (بکری، ۲۵۰؛ قانع، *مقالات...*، ۲۳۳؛ عبدالرشید، ۱۵۹) و پس از دو سال جنگ و گریز در محرم ۱۰۰۰/اکتبر ۱۵۹۱ قلاع آن نواحی به تصرف خان خانان درآمد و میرزا جانی‌بیک صلح خواست و غرامت داد. او سال بعد همراه خان خانان به دربار اکبر شاه رفت و از این زمان حکومت شاخهٔ ترخان تحت نفوذ فرمانروایان هند در آمد (ابوالفضل، *اکبرنامه*، ۶۱۳/۳ - ۶۱۵، ۶۳۳ -۶۳۴؛ بکری، ۲۵۲، ۲۵۵-۲۵۶؛ قانع، *تحفة*، ۱۶۰-۱۶۱، ۱۶۳). میرزا جانی‌بیک در نزد اکبرشاه ماند و منصب سه هزاری و ادارهٔ ولایات بُست، ملتان و سند به او تفویض شد (ابوالفضل، *آیین اکبری*، ۲۸۱/۱، *اکبرنامه*، ۶۳۷/۳) تا در رجب ۱۰۰۸ درگذشت. پس از او اکبرشاه، میرزا غازی بیک ترخان را با ارسال منشور و خلعت برجای پدر منصوب کرد (بکری، ۲۵۷؛ ابوالفضل، همان، ۷۸۲/۳-۷۸۳).

چون جهانگیرشاه به فرمانروایی نشست (حک ۱۰۱۴-۱۰۳۷ق)، میرزا غازی را منصب پنج هزاری داد (جهانگیر، ۳۴-۳۵) و در غائلهٔ تصرف هرات به‌دست حسین‌خان شاملو، او را به مقابله فرستاد و میرزا غازی با تصرف هرات زمینهٔ کسب مناصب دیگری را برای خود فراهم کرد (همو، ۴۲، ۴۳، ۱۱۰؛ شاه‌نوازخان، ۳۴۶/۳)، چنانکه ادارهٔ سرزمینهایی چون ملتان، سهوان و پنجاب نیز به وی واگذار شد (جهانگیر، ۶۳-۶۴؛ تتوی، ۹۰-۹۲؛ قانع، همان، ۱۸۲). میرزا غازی در ۱۰۱۷ق/۱۶۰۸م به فرمان جهانگیرشاه به قندهار رفت و تا آخر عمر حکومت آنجا و زمین داور را عهده‌دار بود (جهانگیر، ۷۳؛ نهاوندی، ۳۵۴/۲؛ تتوی، ۹۲).

میرزا غازی در صفر ۱۰۲۱/مارس ۱۶۱۲ به مرض قولنج درگذشت (نهاوندی، همانجا) و چون فرزندی نداشت، حکومت سلسلهٔ ترخانیان در واقع خاتمه یافت. جهانگیرشاه بازماندگان امرای ارغون و ترخان را به نزد خود خواند و هر یک را منصبی داد (تتوی، ۹۳-۹۶). از جملهٔ آنان میرزا عیسیٰ ترخان دوم بود که از ۱۰۱۲ق در نزد اکبر شاه بود (همو، ۹۶؛ قانع، همان، ۳۲۱) و تا عهد شاه جهان (حک ۱۰۳۷- ۱۰۶۸ق/ ۱۶۲۸-۱۶۵۸م) حکومت قلعهٔ کرنال را بر عهده داشت و فرزندان وی نیز مناصبی یافتند. میرزا عیسیٰ در ۱۲ محرم ۱۰۶۱ق/۲۶ دسامبر ۱۶۵۰م درگذشت (تتوی، ۹۸-۹۹).

امرای خاندان ارغون از فرمانروایان فرهیخته و ادب‌پرور عصر خود بودند. میرزا شاه‌بیک ارغون خود اهل علم بود و در مجالس علما حضور می‌یافت. بکری به آثاری از وی چون شرح *کافیه* و *حاشیه بر شرح مطالع* و *حاشیه بر شرح فرایض* میرسید شریف جرجانی اشاره کرده است (ص ۱۲۷- ۱۲۸؛ نیز نک: تتوی، ۱۲). میرزا شاه حسن نیز علاوه بر مهارت در علوم منقول، طبع شعر نیز داشت و «سپاهی» تخلص می‌کرد (بکری، ۱۹۴- ۱۹۵؛ فخری، ۹۵-۹۶). از او ابیاتی بر جای مانده است (لکهنوی، ۳۰۰؛ سدارنگانی، 24-20).

در دورهٔ ترخانها با شکل‌گیری حکومت صفویه در ایران و مغولان هند، منطقهٔ سند گذرگاه شعرا و ادیبانی شد که میان دو دربار صفوی و مغول رفت و آمد می‌کردند و این معنی در شکوفایی ادب و هنر در میان ترخانیان بی‌تأثیر نبود؛ چنانکه میرزاجانی بیک به پارسی شعر می‌سرود و «حلیمی» تخلص می‌کرد و در موسیقی نیز دستی قوی داشت (ابوالفضل، همان، ۷۸۲/۳؛ شاه نوازخان، ۳۱۰/۳؛ قانع، *مقالات*، ۱۴۰) و از وی اشعاری نیز برجای مانده است (شاه نوازخان، همانجا؛ سدارنگانی، 25-24).

میرزاغازی بیک ترخان مذهب شیعه داشت و در اشعارش به مدح امام رضا(ع) و امام زمان (ع) می‌پرداخت (نهاوندی، ۳۵۳/۲-۳۵۴؛ راشدی، *میرزا غازی...*، ۱۶۵-۱۶۶). در زمان وی قندهار مرکز تجمع اهل ادب شد و شعرا و بزرگان عراق و خراسان نزد وی گرد آمدند و شاعرانی که بین دربارهای ایران و هند رفت و آمد می‌کردند در دربار او نیز اقامت می‌گزیدند. کسانی چون مرشدخان بروجردی، طالب آملی و محوی اردبیلی جزو ملازمانش بودند (نهاوندی، ۳۵۱/۲). میرزا غازی در اشعارش «وقاری» تخلص می‌کرد.

از اشعار وی علاوه بر ابیاتی پراکنده یک «ساقی‌نامه» نیز برجای

مانده است (همو، ۳۵۱/۲ـ۳۵۳؛ قانع، تحفه، ۱۹۰ـ۱۹۱؛ *مقالات*، ۸۲۸ـ۸۳۷؛ سدارنگانی، 48-41). او در موسیقی نیز چیره‌دست بود و به علوم ریاضی و نجوم نیز علاقه داشت (نهاوندی، ۳۵۳/۲).

مآخذ: ابوالفضل علامی، *آیین اکبری*، لکهنو، ۱۸۶۹م؛ همو، *اکبرنامه*، به‌کوشش مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶م؛ اسکندربیک منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بخاری، سلیمان، *لغت جغتای و ترکی عثمانی*، استانبول، ۱۲۹۸ق؛ بدائونی، عبدالقادر، *منتخب التواریخ*، به‌کوشش احمد علی صاحب، کلکته، ۱۸۶۹م؛ بکری، محمد معصوم، *تاریخ معصومی*، به‌کوشش عمر داود پوته، بمبئی، ۱۹۳۸م؛ بلوچ، نبی بخش، تعلیقات بر *تاریخ طاهری* (نک: هم ، نسیانی تتوی)؛ بهکری، یوسف، *تاریخ مظهر شاهجهانی*، به‌کوشش حسام‌الدین راشدی، حیدرآباد، ۱۹۶۲م؛ تتوی، میرمحمد، *ترخان نامه*، به‌کوشش حسام‌الدین راشدی، حیدرآباد، ۱۹۶۵م؛ *جهانگشای خاقان*، به‌کوشش الله‌دتا مضطر، اسلام‌آباد، ۱۳۶۴ش؛جهانگیر گورکانی،محمد، *جهانگیرنامه* (*توزک جهانگیری*)، لکهنو، ۱۸۹۸م؛ حسینی، محمدعلی، *تاریخ راحت افزا*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ خنجی، فضل‌الله، *مهمان‌نامهٔ بخارا*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به‌کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، محمود، *تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی*، به‌کوشش محمدعلی جراحی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ راشدی، حسام‌الدین، تعلیقات بر ترخان نامه (نک: هم ، تتوی)؛ همو، *میرزا غازی بیک ترخان*، کراچی، ۱۹۷۰م؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ شاملو، ولی قلی، *قصص الخاقانی*، به‌کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شاهنوازخان، *مآثر الامرا*، به‌کوشش میرزا اشرف علی، کلکته، ۱۳۰۹ق؛ عبدالرشید، *تذکرهٔ شعرای پنجاب*، لاهور، ۱۳۴۶ش؛ فخری هروی، سلطان محمد، *روضة السلاطین*، به‌کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۵ش؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ*، لکهنو، ۱۲۸۱ق؛ قانع‌تتوی، میرعلی‌شیر، *تحفة‌الکرام*، به‌کوشش حسام‌الدین‌راشدی، حیدرآباد،۱۹۷۱م؛ همو، *مقالات الشعرا*، به‌کوشش حسام‌الدین راشدی، کراچی، ۱۹۵۷م؛ کاتبی، علی، *مرآت الممالک*، ترجمهٔ محمود تفضلی و علی گنجه‌لی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ لکهنوی، آفتاب رای، *ریاض العارفین*، به‌کوشش حسام‌الدین راشدی، پاکستان، ۱۴۹۶ق؛ نسیانی تتوی، طاهر محمد، *تاریخ طاهری*، به‌کوشش نبی بخش بلوچ، حیدرآباد، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ نهاوندی، عبدالباقی، *مآثر رحیمی*، به‌کوشش محمد هدایت حسینی، کلکته، ۱۹۲۵م؛ نیز:

Akhtar, M. S., *Sind Under The Mughuls*, Karachi, 1990; Bābur, Z.M., *Bābur-Nāma*, tr. A. S. Beveridge, Delhi, 1970; Beveridge, A.S., notes on *Bābur-Nāma* (vide: Bābur); Daudpota, U. M., «Sind And Multan», *A Comprehensive History of India*, New Delhi, 1982, vol. V; Dughlát, M. H., *Tarikh-i-Rashidi*, tr. E. Denison Ross, Patna, 1973; Sadarangani, H. I., *Persian Poets of Sind*, Karachi, 1956.

علیرضا علاءالدینی

اَرْغونْ‌آقا، یا ارغون‌آغا (د ۲۰ ذیحجهٔ ۶۷۳ق/۱۷ ژوئن ۱۲۷۵م)، حاکم مغولی ایران و بخشهایی از بین النهرین و آسیای صغیر. ظاهراً ارغون نامی است به معنی دورگه و آقا لقبی است ترکی که به برادر ارشد می‌گفتند (برای تفصیل، نک: هـ د، آقا، نیز ارغون؛ پلیو، I/47-52). تایجو پدر ارغون از قبیلهٔ اویرات و به گفتهٔ جوینی (۲۴۲/۲) یکی از فرماندهان سپاه مغول (امیر هزاره) بود، اما بنابر روایت رشیدالدین فضل‌الله (چ روماسکویچ، ۱(۱)/۱۳۹، ۲۳۰) تایجو چنان‌به‌سختی‌روزگارمی‌گذراند که مجبور شد پسر خردسال خود ارغون را در ازای تکه گوشتی به امیری جلایری به نام قدان بفروشد. پس از آن وقتی قدان پسرش ایلوکه را به خدمت اوگتای قاآن، فرستاد، ارغون رانیز «به راه نوکری» با او همراه کرد. به گفتهٔ جوینی (۲۴۲/۲ـ۲۴۳)، ارغون در خردسالی خط اویغوری را به خوبی فرا گرفت و به دربار قاآن راه یافت و در زمرهٔ بیتکچیان (یا بتیکچیان = محاسبان) او در آمد و چندی بعد خانِ بزرگ او را با یکی از امرای خود به نام قبان به مأموریتی روانهٔ ختای (چین) کرد. ارغون سپس به مأموریتی دیگر روانهٔ خراسان شد و در این کار هم توفیق یافت. پس از آن (ح ۶۳۷ق) خان او را با منصب باسقاقی (عامل مالیاتی) همراه کورکوز (کورگوز) امیرخراسان به آن دیار فرستاد (همو، ۲۳۱/۲ـ۲۳۳، ۲۴۳؛ رشیدالدین، چ بلوشه، ۵۷/۲ـ۶۰؛ نیز نک: بویل، 337). به روایت جوینی (همانجا) چون کورکوز «کار آن ممالک به استبداد و استقلال پیش گرفت»، ارغون آقا به ناچار به اردو بازگشت، خاصه که بعضی از کارگزاران و امرای اطراف به او و فرستادگانش وقعی نمی‌نهادند (مثلاً نک: هروی، ۱۲۸).

پس از مرگ اوگتای قاآن، زنان و پسران جغتای پسر چنگیزخان که از کورکوز سخت رنجیدگی داشتند، ارغون را به دستگیری او فرستادند و او نیز کورکوز را گرفته، به قراقروم، نزد توراکینا خاتون، بیوهٔ اوگتای برد که پس از مرگ شوهرش به فرمانروایی نشسته بود. توراکینا خاتون هم ارغون‌آقا را به حکومت‌سرزمینهای تسخیر شده در غرب‌امپراتوری مغولان، از آمودریا تا آناتولی منصوب کرد. کورکوز به «الغایف»، اردوی جغتای منتقل شد و همانجا به فرمان قرااغول (قراهولاکو) نواده و جانشین جغتای به قتل رسید (جوینی، ۱۹۸/۱ـ۱۹۹، ۲۳۸/۲ـ۲۴۳؛ نیز نک: بارتولد، ۱۰۰۴/۲؛ بویل، 339-338).

ارغون آقا در حالی که شرف‌الدین خوارزمی وزیر کورکوز به‌عنوان الغ بیتکچی (محاسب بزرگ)، او را همراهی می‌کرد، در ۶۴۱ق آهنگ خراسان کرد. او نخست ملک مجدالدین کالیوینی امیر هرات را برانداخت و پسر او شمس الدین محمد حکومت آن دیار یافت و به اطاعت از ارغون گردن نهاد (جوینی، ۲۴۳/۲ـ۲۴۴؛ هروی، ۱۲۸ـ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۷۲، ۱۷۴). به گفتهٔ جوینی (همانجا) ارغون سپس نایبانی در خراسان گمارد و خود به عراق عجم و آذربایجان روی آورد و اوضاع آن نواحی را که به سبب بی‌تدبیریها و ستمهای امرای مغول مثل تایجو و جورماغون آشفته بود، سامان داد. در تبریز با فرستادگان امرای روم (آسیای صغیر)، شام و حلب دیدار کرد و ایلچیانی را برای ستاندن خراج بدان نواحی فرستاد (همو، ۲۴۴/۲). او همچنین یرلیغهای (فرمانها) ستمگرانهٔ شاهزادگان مغول و وزیر شرف الدین خوارزمی را پس از مرگش، همه ملغیٰ کرد و در ۶۴۴ق همراه با والیان ولایات تحت فرمانش از طوس برای شرکت در مراسم جلوس قاآن جدید، گیوک (حک ۶۴۴ـ۶۴۷ق)، به مغولستان رفت و از سوی او در مقام خود ابقا شد (همو، ۲۴۴/۲ـ۲۴۵؛ نیز نک: اشپولر، ۴۴).

ارغون آقا در ۶۴۵ق به خراسان بازگشت و در بین راه نسبت به مردم ماوراءالنهر و ترکستان بخشش بسیار کرد (جوینی، ۲۴۵/۲ـ۲۴۷). سپس در پاییز همین سال به مازندران رفت تا رهسپار آذربایجان شود. در آنجا دانست که امیر قداق، دولتمرد متنفذ دربار قاآن به دشمنی با او فرمان «باسقاقی و امارت» تبریز را برای دوست خود منکفولاد، و نیز

منصب «امیر تومانی» را برای اتابک نصرت الدین (از بازماندگان اتابکان آذربایجان) از گیوک گرفته است. ارغون سفر به آذربایجان را رها کرد و همراه بهاء الدین محمد صاحب دیوان و پسرش عطاملک جوینی بی‌درنگ به سوی قراقروم روانه شد، ولی در میانهٔ راه در طراز خبر مرگ گیوک را دریافت (۶۴۷ ق). در این میان ایلچیکتای، فرمانده مغولی که از سوی گیوک مأمور پیش‌رَوی در آسیای غربی شده بود، به ارغون برخورد و ارغون به ناچار برای تجهیز سپاه وی به خراسان بازگشت (همو، ۲/۲۴۷ـ ۲۴۹). اما اندکی بعد در جمادی الاول همین سال به اردوی اغول قایمش، بیوهٔ گیوک که امپراتوری مغولان را اداره می‌کرد، رفت. در آنجا «یک دو نوبت یارغوها رفت و تفحص احوال او کردند»، ولی خرده‌ای بر او نتوانستند گرفت و به خراسان بازگشت (همو، ۲/۲۴۹ـ ۲۵۰؛ نیز نک: بویل، 338).

چون منگوقاآن بر تخت فرمانروایی نشست، ارغون آقا در صفر ۶۴۹ به دیدار او به قراقروم رفت و نزد خان بزرگ از نابسامانی امور مالی قلمروش سخن گفت. منگوقاآن را این معنی خوش آمد و به اصلاحاتی در شیوهٔ مالیات گیری به سود طبقات فرودست و رفاه رعیت فرمان داد (جوینی، ۲/۲۵۱ـ۲۵۳) و از آن پس روش مالیات گیری با عنوان قبجور (قوبچور) که پیش‌تر در ماوراء النهر معمول بود، در قلمرو ارغون به کار گرفته شد. ارغون آقا پس از آنکه از سوی منگوقاآن در مقام خود ابقا شد، از سفری طولانی که حدود دو سال به طول انجامید در رجب ۶۵۱ به خراسان بازگشت. سپس برای نظارت بر اجرای قوانین جدید مالیاتی و نیز برای سرشماری نفوس که منگوقاآن خواسته بود، به ولایاتی چون گرجستان، آذربایجان و عراق عجم سفر کرد (همو، ۲/۲۵۴ـ۲۵۸).

از آن سوی دشمنان ارغون در دربار قاآن به توطئه بر ضد او پرداختند و در پی آن «جمال‌الدین خاص حاجب بر سبیل اشراف» یرلیغی از قاآن بگرفت و به خراسان آمد و به بازرسی دفاتر مالی ارغون پرداخت. در این میان هولاکو بنیان‌گذار ایلخانان ایران و برادر منگوقاآن برای توسعهٔ قلمرو مغولان و در هم شکستن اسماعیلیان رهسپار غرب شد (همو، ۲/۲۵۸). ارغون که از سوی منگوقاآن فرمان یافته بود تا با هولاکو همکاری کند (نک: روبروک، 263)، در کش (شهر سبز کنونی واقع در جنوب سمرقند) به دیدار وی شتافت و به فرمانبرداری از او گردن نهاد و چندی بعد در ۶۵۴ق/۱۲۵۶م به قراقروم رفت (جوینی، ۲/۲۵۸ـ ۲۵۹؛ نیز نک: رشیدالدین، چ علی‌زاده، ۳/۲۵؛ وصاف، ۵۸۸؛ معین‌الدین، ۱۴۶). گزارش جوینی (۲/۲۵۹ـ۲۶۰) حاکی از آن است که ارغون آقا این بار نیز بر دشمنانش در دربار قاآن چیره شد و حتیٰ برخی از رهبران توطئه به فرمان منگوقاآن در اردو به قتل رسیدند و برخی دیگر را ارغون خود در همانجا و یا در طوس به یاسا رسانید. اما بنابر گزارش یگانه و سخت افسانه‌وار اوربلیان (ص 232) ارغون آقا به جرم خیانت در اموال در اردوی منگوقاآن به بند افتاد و حتیٰ امرایی چون سونج بیک و شرف الدین قصد جان او را کردند. در این میان سیمباط، پادشاه ارمنستان که به شکایت از ستمگریهای ارغون به نزد منگوقاآن آمده بود، چون از سوی امیرسونج تهدید می‌شد، زبان به دفاع از ارغون آقا گشود و ادعاهای دشمنانش را دروغ خواند. سرانجام سونج و شرف الدین به فرمان قاآن اعدام شدند و ارغون پس از رهایی از زندان همراه با سمباط به سوی غرب روانه شد.

به روایت جوینی (۲/۲۶۰) ارغون آقا مقارن لشکرکشی منگوقاآن به چین در اردوی خان بزرگ بود و در رمضان ۶۵۶ به خراسان بازگشت، اما به گفتهٔ رشیدالدین فضل‌الله (همان، ۳/۵۲) ارغون در اوایل محرم ۶۵۵ در لشکرکشی هولاکو به بغداد شرکت جسته بود (نیز نک: هاورث، III/119؛ *ایرانیکا*).

ورود هولاکو به غرب به معنی پایان فرمانروایی ارغون نیز بود. او از این پس در مأموریتهای متعدد هولاکوخان و جانشین وی اباقاخان را خدمت کرد و اقدامات او در گرجستان به روزگار این دو ایلخان سخت شایان توجه است. به روایت جوینی (۲/۲۶۰ـ۲۶۱) ارغون پس از بازگشت به خراسان از طرف هولاکو مأمور سرکوب شورش داوید پنجم (داود ملک)، پادشاه گرجستان شد و بسیاری از گرجیان را بکشت، یا به اسارت درآورد و داوید را گریزاند و شهرها را به باد غارت داد (نک: کراکوس، 236 -234؛ نیز نک: اشپولر، ۶۸ ـ ۶۹). جز آن، از گزارش رشیدالدین فضل‌الله (همان، ۳/۱۰۲) پیداست که ارغون آقا به روزگار هولاکو در تاریخی که معلوم نیست، عنوان دیوانی مُقاطع الممالک (ناظر امور مالی مملکت) نیز یافت (نیز نک: بناکتی، ۴۲۷؛ قس: میرخواند، ۵/۲۷۶).

به روایت کراکوس (ص 237)، آنگاه که هولاکو، پسر و ولیعهد خود اباقا را به خراسان گسیل داشت تا با الگو، شاهزادهٔ جغتایی، بر ضد برکه (برکای) خان مسلمان آلتین اردو (حک ۶۵۴ ـ۶۶۴ ق)، همکاری کند، ارغون آقا را نیز با او همراه کرد. ارغون در دستگاه اباقا که به حکومت خراسان و مازندران فرستاده شده بود، «راه وزارت» داشت و پس از مرگ هولاکو (ربیع‌الآخر ۶۶۳) همراه با اباقا به فراهان آمد و مقدمات جلوس ایلخان جدید را فراهم آورد (رشید الدین، همان، ۳/۱۰۰ـ۱۰۱؛ نیز نک: هـ د، اباقاخان). به گفتهٔ وصاف (ص ۵۳ـ۵۴)، چون در رمضان همان سال، اباقاخان برتخت نشست، ارغون آقا را نیز در مقام پیشین خود، مقاطع الممالک، ابقا کرد (نیز نک: رشیدالدین، همان، ۳/۱۰۲). ارغون بجز کارهای دیوانی در چندین لشکرکشی سپاه اباقا شرکت جست (همان، ۳/۱۱۴، ۱۲۰ـ ۱۲۸؛ وصاف ۷۴؛ هروی، ۳۲۵ـ ۳۲۸؛ بناکتی، ۴۲۹ـ۴۳۲؛ میرخواند، ۵/۳۰۶). او دوبار برای سرشماری به گرجستان مأموریت یافت. در مأموریت دوم که در پی تاخت و تاز برکه به برخی از شهرهای گرجستان انجام گرفت، در تفلیس خواهر دمیتری، پادشاه گرجستان را برای پسرش به زنی گرفت و او را در تفلیس باقی گذارد و خود نزد اباقا خان بازگشت. با اینهمه، چندی بعد به مناطق مسیحی نشین تاخت و مغولان شهرهایی چون تفلیس و کارتلی را به باد غارت دادند، هر چند گفته‌اند ارغون آقا خود با آن دست اندازیها موافق نبود. ارغون ظاهراً در راه بازگشت از همین لشکرکشی بیمار شد و

اندکی بعد درگذشت (نک: هاورث، III/269). مرگ او در مرغزار رادکان طوس روی داد و پیکر وی همانجا به خاک سپرده شد (رشیدالدین، همان، ۱۴۳/۳).

دربارهٔ سیاست داخلی ارغون آقا به سبب گونه‌گونی گزارشهای مورخان به سختی می‌توان داوری کرد. بیشترین آگاهی ما از کارهای ارغون آقا برگرفته از نوشته‌های جوینی مورخ و دبیر دیوان اوست. از این رو اصلاحاتی که این مورخ به ویژه در زمینهٔ امور مالیاتی به ارغون آقا نسبت داده است، باید با دیدهٔ تأمل نگریست. درست است که ادارهٔ سرزمینهای تسخیر شده توسط فرماندهان نظامی مغول که تنها در اندیشهٔ غارت و چپاول بودند، آنگاه که به دست دیوانسالارانی چون کورکوز و ارغون آقا افتاد، تا حدی سامان یافت؛ ولی چنین می‌نماید که جوینی و حتیٰ مورخ متأخر تر از او، رشیدالدین فضل الله به ویژه دربارهٔ اصلاحات ارغون آقا (برقراری قبجور)، مقارن فرمانروایی منگوقاآن، مبالغه کرده‌اند. به موجب فرمان منگوقاآن، مقرر شد بنابر میزان دارایی افراد از هر نفر فقط یک تا ۱۰ دینار در سال مالیات بستانند (جوینی، ۲۵۴/۲؛ قس: رشیدالدین، چ بلوشه، ۳۴۰/۲-۳۴۱، که این مبلغ را یک تا ۷ دینار آورده است). اما ارغون آقا مقرر داشت از هر ۱۰ نفر ۷۰ دینار مالیات بستانند، یعنی حداکثر مبلغی را که به روایت رشیدالدین فضل‌الله (همان، ۳۴۱/۲) منگوقاآن بدان فرمان داده بود (جوینی، ۲۵۶/۲). جوینی (۲۶۱/۲) در جای دیگر گزارش داده که بعدها از هر نفر تا ۵۰۰ دینار و بیشتر نیز می‌ستاندند (نیز نک: بارتولد، ۱۰۲۳/۲). گرچه اخبار جوینی (۲۵۸/۲) حاکی از آن است که ارغون آقا قانون جدید را اجرا کرد و به گفتهٔ رشید الدین فضل‌الله (همانجا) در پی اجرای آن «خلایق شاد شدند»، اما گزارشهای تکان دهنده‌ای از مورخان ارمنی دربارهٔ نحوهٔ وصول مالیات توسط ارغون به دست ما رسیده است: کراکوس (ص 222-221) دربارهٔ ستمهایی که به دنبال سرشماری ۷۰۳ مطابق سالشمار ارمنی (۶۵۲ق/۱۲۵۴م) و برقراری قبجور بر ارمنیان روا داشته شد، به تفصیل سخن رانده، و بر آن است که چون مردم به سبب فقر توانایی پرداخت مالیاتها را نداشتند، شکنجه می‌شدند و فراریان به قتل می‌رسیدند و کودکان کسانی که قادر به پرداخت مالیات نبودند، به اسارت می‌رفتند (نیز نک: بارتولد، ۱۰۲۳/۲-۱۰۲۴). به طور کلی اقدامات ارغون آقا بر ضد مسیحیان، خشم و نفرت مورخان ارمنی را بر ضد او برانگیخته است. کراکوس او را ظالم و طمع کار دانسته است (ص 193). ارغون در یکی از یورشهایش به گرجستان، شاهزادهٔ خاچن به نام جلال ــ که پیش‌تر از ستمهای ارغون نزد قاآن به دادخواهی رفته بود ــ و جمعی از کشیشان ارمنی را پس از اسارت به قزوین برد و همانجا به قتل رسانید (همو، 226, 219, 193؛ آرمیانسکیه، 36؛ نیز نک: گالستیان، 368-367). فریک، شاعر ارمنی سدهٔ ۷ق/۱۳م از خون آشامی باسقاقهای مغول به روزگار ارغون آقا، حتیٰ «چشمه ورودی نیافته است که از سرشک مسیحیان پر آب نباشد» (نک: همو، 371).

ارغون آقا پسران متعددی داشت که نامدارترین آنان، نوروز بیک، اسلام آورد و پس از سالها شورش بر ضد حکومت ایلخانان، سرانجام به خدمت غازان خان درآمد و موجب اسلام آوردن ایلخان گردید (نک: وصاف، ۳۱۳-۳۱۷). برخی دیگر از پسران ارغون، مثل یول قتلغ، کرای ملک و لکزی، از امرای ایلخانان به شمار می‌آمدند (رشیدالدین فضل‌الله، چ علی‌زاده، ۲۴۲/۳، ۲۷۲؛ وصاف، ۲۳۰، ۲۳۴؛ برای نام فرزندان او، نک: رشیدالدین، چ روماسکویچ، ۱(۱)/۲۳۰-۲۳۱).

ارغون آقا مانند کورکوز در ادارهٔ مملکت دیوانسالاران و کارگزاران برجستهٔ ایرانی را به خدمت گرفت که از آن میان می‌توان به بهاء الدین محمد صاحب دیوان و پسرش عطاملک جوینی اشاره کرد. عطاملک حدود ۱۰ سال دبیر دیوان بود و در بیشتر سفرهای او به مغولستان، وی را همراهی می‌کرد و در ۶۵۰ ق طی یکی از همین سفرها (سفر چهارم) تألیف اثر معروف خود، *تاریخ جهانگشای* را آغاز کرد (جوینی، ۲/۱-۳، ۷؛ نیز نک: قزوینی، ۱/ک-کا؛ اقبال، ۱۶۹-۱۷۰).

مآخذ: اشپولر، برتولد، *تاریخ مغول در ایران*، ترجمهٔ محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۶۵ش؛ اقبال، عباس، *تاریخ مغول*، تهران، ۱۳۴۱ش؛ بارتولد، و.و.، *ترکستان نامه*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ش؛ بناکتی، داوود، *تاریخ*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش ادگار بلوشه، لیدن، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ همو، همان، به کوشش روماسکویچ و دیگران، مسکو، ۱۹۶۵م؛ همو، همان، به کوشش علی‌زاده، باکو، ۱۹۵۷م؛ قزوینی، محمد، مقدمه بر *تاریخ جهانگشای* (نک: هم، جوینی)؛ معین‌الدین نطنزی، *منتخب التواریخ*، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ میرخواند، محمد، *تاریخ روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ وصاف، *تاریخ*، بمبئی، ۱۲۶۹ق، هروی، سیف، *تاریخ نامهٔ هرات*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲ق/۱۹۴۳م؛ نیز:

Armyanskie istochniki o Mongolakh, tr. A.G. Galstyan, Moscow, 1962; Boyle,J.A., «Dynastic and Political History of the Īl-khāns», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol.V; Galstyan, A.G., «The Conquest of Armenia by the Mongol Armies», *The Armenian Review*, Watertown (Massachusetts), 1975, vol. XXVII; Howorth, H.H., *History of the Mongols*, London, 1888; *Iranica;* Kirakos Gandzaketsi, *Istoriya Armenii*, tr., L.A. Khanlaryan, Moscow, 1976; Orbelian, S., *Histoire de la siounie*, tr. M. Brosset, Saint Petersburg, 1864; Pelliot, Paul, *Notes on Marco Polo*, Paris, 1959; Rubruck, W. *The Mission*, tr. Peterjackson, London, 1990.

ابوالفضل خطیبی

اَرْغونْ‌خان (د ۷ ربیع‌الاول ۶۹۰ق/۱۰ مارس ۱۲۹۱م)، فرزند اباقاخان، نوادهٔ هلاگو و چهارمین ایلخان مغول در ایران. وی پسر بزرگ اباقا از قیمش ایگاچی بود (رشیدالدین، *جامع التواریخ*، ۱۱۵۲/۲). از میان منابع نزدیک به عصر ارغون، فقط رشیدالدین از تاریخ تولد او اطلاعی به‌دست داده، و آورده است که در ۶۶۰ق به حدود بیلقان زاده شد (همان، ۱۱۵۰/۲)، اما همو اندکی بعد سن او را به هنگام مرگ ۳۳ سال دانسته که در این‌صورت می‌بایست در ۶۵۷ق زاده شده باشد و همین تاریخ اخیر به‌نظر درست‌تر می‌رسد (قس: معین‌الدین، ۱۴۹، که سال ۶۵۲ق را تاریخ تولد ارغون دانسته است).

ارغون در زمان فرمانروایی پدرش در خراسان بود (رشیدالدین، *تاریخ*...، ۱۵ به بعد) و پس از درگذشت اباقا در ۶۸۰ق از خراسان به آذربایجان آمد (ابن فوطی، ۲۰۲) و مدعی تاج و تخت پدر شد، اما

احمد تگودار (ﻫ م) فرزند هلاگوخان و برادر اباقا به جای او نشست و ارغون پس از ۳ سال جنگ و گریز احمد را بشکست و در جمادی‌الاول ۶۸۳/اوت ۱۲۸۴ (رشیدالدین، *جامع التواریخ*، ۱۱۵۴/۲؛ نیز نک: وصاف، ۱۳۷؛ ابن دواداری، ۲۶۳/۸، ۲۶۴؛ میرخواند، ۳۴۳/۵) بر تخت نشست. در این روز خواتین و امرا در آب‌شور در حوالی یوزآغاج مراغه گرد آمدند و او را به ایلخانی برگزیدند (رشیدالدین، همانجا؛ برای روایت دیگر، نک: وصاف، همانجا). به گزارش رشیدالدین (همانجا) شاهزاده هولاچو در این تاریخ در جلوس ارغون بر تخت سلطنت نقش مهمی داشته است؛ اما به نظر می‌رسد که این نقش مربوط است به برپایی مراسمی که طی آن در ۱۰ صفر ۶۸۵ سلطنت ارغون توسط قوبیلای قاآن تأیید شد و ارغون مجدداً بر تخت نشست (همان، ۱۱۶۱/۲-۱۱۶۲)، زیرا ارغون از آغاز هولاچو را رقیب خود می‌دید و تنها در قوریلتای (مجمع عمومی) بهار یا تابستان ۶۸۴ق با او از در صلح درآمد و هولاچو به همراه گیخاتو، برادر ارغون، فرمانروایی روم یافت (بویل، «تاریخ...[1]»، 368). در همان قوریلتا ارغون حکومت گرجستان را به عم خود آجای داد و ادارهٔ امور خراسان، مازندران، قومس وری را به فرزند خویش غازان سپرد و امیر نوروز پسر ارغون آقا ــ حکمران مغول ــ را به نیابت او برگماشت (رشیدالدین، همان، ۱۱۵۵/۲؛ مقریزی، ۱(۳)/۷۱۴؛ میرخواند، ۳۴۵/۵).

ارغون پس از استقرار، با صدور فرمانهایی آرامش را در قلمرو خود برقرار کرد (رشیدالدین، همانجا؛ اشپولر، 72) و در آغاز سلطنتش وزارت را به بوقا داد (رشیدالدین، همان، ۱۱۵۵/۲- ۱۱۵۶). در این میان شمس‌الدین جوینی وزیر پیشین که پس از قتل احمد تگودار از جاجرم گریخته، و به اصفهان آمده بود و می‌خواست از طریق هرمز (همان، ۱۱۵۶/۲) به هند بگریزد (بافقی، ۱۳۶/۳؛ خواندمیر، ۱۲۵/۳)، بر آن شد تا به خدمت ارغون رود و از او طلب بخشش کند. جوینی در ۱۰ رجب ۶۸۳ به اردوی ارغون پیوست و با پشتیبانی بوقا از سوی ایلخان به نیابت وی منصوب شد (رشیدالدین، همان، ۱۱۵۷/۲)، اما همکاری میان جوینی و بوقا چندان نپایید و در پی توطئه‌ای که بر ضد خواجه درچیدند، او را به جرم اختلاس محاکمه کردند و در ۴ شعبان همان سال به دستور ارغون در اهر به قتل رساندند (همان، ۱۱۵۷/۲-۱۱۶۰) و سپس به گزارش رشیدالدین (همان، ۱۱۷۴/۲) در ۶۸۸ق پسران او را هم به‌دستور سعدالدوله وزیربعدی به‌قتل رساندند (نیزنک:وصاف،۱۴۲).

به گزارش آق‌سرایی پس از قتل جوینی، در ادارهٔ امور دیوانی و مالی خلل افتاد (ص ۱۴۴-۱۴۵؛ نیز نک: اشپولر، 73)، اما کار بوقا بالا گرفت (رشیدالدین، همان، ۱۱۶۶/۲) و دوران وزارتش که از طرف ایلخان عنوان تشریفاتی چینگ سانگ (نک: ناصرالدین، ۱۰۵؛ حمدالله، *تاریخ گزیده*، ۵۹۴؛ بناکتی، ۴۴۳) یافت، ۴ سال طول کشید. به دستور ارغون چنین مقرر شد تا ۹ گناه بزرگ از او سر نزند، محاکمه نشود و کسی غیر از ایلخان از او سخن نپرسد و بدون مهر قرمز او هیچ حکمی را نپذیرند و فرمانهای او را هر چند به تأیید ایلخان نرسیده باشند، اطاعت کنند (وصاف، ۲۲۹). اما خودخواهی بوقا گروهی را به دشمنی با او واداشت و ایلخان نیز از نفوذ او کاست و زمانی که بوقا دریافت از نظر ایلخان افتاده است، خواست شاهزادگان را به وساطت برانگیزد. پس به جوشکاب که در آن زمان در کنار فرات بود، نامه‌ای فرستاد که ارغون به تحریک طغاچار و سلطان بر او خشم گرفته است، سپس جوشکاب را وعده داد که اگر به پشتیبانی از وزیر برخیزد، او نیز تخت سلطنت را برای جوشکاب آماده می‌کند (رشیدالدین، *جامع التواریخ*، ۱۱۶۷/۲- ۱۱۶۸). جوشکاب چنین فرانمود که با او همداستان است، ولی در نهان خبر به ارغون فرستاد و ایلخان نیز در ۲۱ ذیحجهٔ ۶۸۷ وی را به قتل آورد (همان، ۱۱۶۹/۲-۱۱۷۱). این واقعه فرصتی به دست ایلخان داد تا بر ضد آن دسته از خویشان که مدعی تاج و تخت بودند، اقدام کند. به زودی خود جوشکاب نیز مورد سوءظن قرار گرفت و در ۱۵ جمادی‌الاول ۶۸۸ به قتل رسید. عموی او هولاچو و قرانوقای توسط غازان فرزند ارغون که در آن زمان والی خراسان بود، دستگیر شد و در رمضان ۶۸۸ به یاسا رسید (*ایرانیکا*). پس از بوقا یک طبیب یهودی به نام سعدالدولهٔ ابهری چنان مورد اعتماد و توجه ارغون قرار گرفت که ایلخان در جمادی‌الاول ۶۸۸ او را به وزارت برگزید (رشیدالدین، همان، ۱۱۷۳/۲؛ وصاف، ۲۳۶-۲۳۷؛ حمدالله، همان، ۵۹۸). دربارهٔ او نوشته‌اند «در حضرت ارغون مکانت و رتبتی یافت که از آن باز نتوان گفت» (ناصرالدین، ۱۰۸).

چیرگی یک وزیر یهودی بر جامعه‌ای که بیشتر مردم آن مسلمان بودند، سبب ناخشنودی گردید؛ با اینهمه، وصاف (ص ۲۳۵، ۲۳۸؛ نیز نک: عقیلی، ۲۸۱-۲۸۲) اذعان می‌دارد که وزیر حکومت را برپایهٔ عدالت بنا نهاد و اصلاحات وی سبب از میان رفتن دزدی و چپاول گردید و نظام مالی کشور در دورهٔ او سامان یافت (بویل، «تاریخ»، 369، به نقل از فیشل). با اینکه گفته‌اند سعدالدوله دشمن مسلمانان بود، اما گزارش وصاف (ص ۲۴۱، ۲۴۲) مبنی بر اینکه وزیر برای جلب ایلخان اعلام کرد که پیامبری از چنگیزخان به‌طریق ارث به او رسیده است و ارغون باید به تقلید از پیامبر اسلام دین تازه‌ای پدید آورد و کعبه را بتکده سازد و مردم را به نیایش آنان ملزم کند، بر ساخته‌ای بیش نیست (نک: بائوزانی، 541). ارغون هرچند به زور شمشیر بر تخت نشسته بود، اما ظاهراً در دوران فرمانروایی خود تنها دوبار دست به جنگ یازید. نخست در ربیع‌الثانی ۶۸۷ که به سرکوب یورش نوغای خان‌دشت قبچاق پرداخت (اقبال، ۲۳۷/۱)، بار دیگر در بهار ۶۸۹ق که لشکر وی یورشهای تولا بوقا پادشاه اردوی زرین را دفع کردند، اما گویا این یورشها اهمیت چندانی نداشته است.

مهم‌ترین و بزرگ‌ترین شورش در دورهٔ فرمانروایی ارغون، قیام امیر نوروز پسر ارغون آقا و نایب غازان در خراسان بود که ۵ سال به درازا کشید و تا زمان ایلخانی گیخاتو ادامه یافت (نک: بویل، همان،

---

1. «Dynastic...»

370). در این شورش نوروز تاخرقان پیش رفت و شاهزاده کنشور را در آنجا بر تخت نشاند و به نام او فرمانها نوشت، اما از غازان شکست خورد و عقب نشست و به سیستان و از آنجا به راه‌بدخشان نزد قایدو (قیدو) پناه جست و مقارن مرگ ارغون با لشکر بزرگی بازگشت و خراسان را مورد تاخت و تاز قرار داد (وصاف، ۳۱۴؛ *ایرانیکا*).

ارغون مانند پدرش اباقا بودایی بود و آهنگ آن داشت که نبرد با ممالیک را از سرگیرد (گروسه، 448). به‌نظر می‌رسد که او برخلاف اباقا و غازان از همان اوایل متقاعد شده بود که رویارویی با خشم مملوکها بدون کمک حکمرانان اروپای غربی غیرممکن است. از این‌رو در ۶۸۴ق نامه‌ای به همراه هیأتی برای پاپ هونوریوس[1] چهارم فرستاد که احتمالاً این کار با تأیید قوبیلای قاآن صورت گرفته، زیرا نماینده او به نام عیسیٰ کِلَمَچی (نک: رشیدالدین، *جامع التواریخ*، ۱۱۶۱/۲) همراه آن هیأت بود (نک: وایرس، 317). ترجمهٔ لاتینی این نامه در بایگانی واتیکان محفوظ است (بویل، «ایلخانان...[2]»، 31؛ برای ترجمهٔ تحت‌اللفظی مول[3] از این نامه، نک: همان، 32-31). این نامه در تبریز نوشته شده بود، زیرا در آن زمان ارغون مدتی را در آنجا گذرانده بود. دو سال بعد، چون ارغون پاسخ مساعدی دریافت نکرد، هیأت دیگری را به ریاست رَبّن صوما رئیس کلیسای نسطوری گسیل کرد؛ ربن صوما و همراهان او پس از درگذشت پاپ به رم رسیدند. پس از مدتی در فوریهٔ ۱۲۸۸ به نزد پاپ جدید نیکولاس چهارم فرا خوانده شدند و ربن صوما پیام ارغون را تسلیم پاپ کرد. نامهٔ ارغون به پاپ ظاهراً از میان رفته است، ولی می‌توان احتمال داد که مضمون آن تقریباً همان نامهٔ قبلی بوده است، یعنی دعوتی برای عملیات نظامی هماهنگ برضد ممالیک (نک: همان، 34-32). اگر این حدس درست باشد، پاسخ پاپ بی‌گمان خاطر ارغون را کاملاً آسوده نکرد، زیرا این پاسخ عبارت از دو نامه بود که در یکی از آنها پاپ تنها قدردانی خود را از مهربانی و عطوفت ارغون نسبت به رعایای مسیحی خود ابراز کرد و در دومی که کوتاه‌تر بود، پاپ نیت ایلخان را برای دریافت غسل تعمید در بیت‌المقدس پس از آزادسازی آن از چنگ کفار (مسلمانان) ستوده، ولی تأکید کرده که بهتر است ایلخان منتظر این امر نشده، فوراً به مسیحیت بگرود (همانجا). در ۶۸۸ق/۱۲۸۹م ارغون هیأت سوم را به ریاست یک جنوایی به نام بوسکارِلّو گیزُلفی[4] یکی از رؤسای محافظان ایلخان گسیل داشت و نامه‌ای همراه او کرد که آن‌را از روستای کُندلان در جنوب سقز نوشته بود. متن مغولی این نامه، یا لااقل رونوشت آن که برای فیلیپ چهارم پادشاه فرانسه فرستاده شد، در دست است. متن این نامه را آبل رموزا[5] در آغاز سدهٔ ۱۹م در بایگانی ملی فرانسه کشف، و ترجمهٔ فرانسوی آن را منتشر کرد. بویل بخشی از ترجمهٔ انگلیسی آن نامه را که توسط موستارت و کلیوز انجام گرفته، نقل کرده است (نک: همان، 35-34)، به ضمیمهٔ این نامه پیامی هم از خود گیزلفی بود. در این پیام او به فیلیپ اطلاع داده که ارغون شنیده است که حمل اسب از طریق دریا برای فیلیپ دشوار است، از این‌رو ایلخان آماده است که بین ۲۰ تا ۳۰ هزار اسب به عنوان پیشکش یا به بهای عادلانه‌ای در اختیار او بگذارد. ظاهراً ارغون به فیلیپ وعده داد که به دمشق خواهد آمد و او نیز بدانجا آید تا ممالیک را شکسته، بیت‌المقدس را به او سپارد. ریاست آخرین هیأتی که به فرنگ فرستاده شد، با مغول مسیحی شده‌ای به نام چَغان بود که در اواخر سال ۶۸۹ق/۱۲۹۰م به‌رم رسید. در دیدار این هیأت، پاپ نیکولاس چهارم خبر سقوط عکا و از بین رفتن آخرین بقایای حکومت مسیحیان در سوریه را شنید (برای تفصیلات، نک: همان، 36-35؛ هنیش، 220 به بعد؛ وایرس، 317 به بعد).

نتیجهٔ همکاری ایران و غرب در طی فرمانروایی ارغون تنها این بود که ملوانان جنوایی برای ساخت ناوگانی جنگی در دجله حضور یابند و برای تجارت مصریان در اقیانوس هند مزاحمت ایجاد کنند، اما مشاجرات ملوانان جنوایی با یکدیگر، پایان این طرح بود (نک: ریچارد، 49؛ *ایرانیکا*).

ارغون در اواخر عمر به بخشیان (کاهنان بودایی) و طریقهٔ ایشان گرایش یافت و زیر نفوذ یک بخشی هندی ۸ ماه به خوردن معجونی مرکب از گوگرد و زیبق پرداخت و در پایان ماه هشتم برای چله‌نشینی به قلعهٔ تبریز بازآمد و به انزوای کامل گرایید، چنانکه جز سعدالدوله و اوردوقیا و قوچان کسی را نزد او راه نبود. چون از خلوت بیرون آمد، رهسپار اران شد. در آنجا بیمار گشت و شربتی که یکی از بخشیان به او خوراند، باعث تشدید بیماری شد (رشیدالدین، *جامع التواریخ*، ۱۱۷۹/۲؛ نک: نویری، ۴۰۶/۲۷؛ میرخواند، ۳۶۱/۵)، اما آن را به سحر و جادو نسبت دادند و یکی از خواتین حرم ارغون به‌نام طوغجان را به این امر متهم کردند و پس از شکنجه او را با تنی چند از زنان دیگر به آب انداختند (رشیدالدین، همان، ۱۱۸۰/۲؛ بیانی، ۴۲۶/۲، ۴۲۸-۴۲۹). ارغون در باغچهٔ اران (رشیدالدین، همان، ۱۱۸۲/۲؛ نک: غفاری، ۲۱۳، که قراباغ آورده است) در حالی که شایع شده بود او را مسموم کرده‌اند (ذهبی، *العبر*، ۳۷۲/۳؛ پولو، 427؛ ابن تغری بردی، ۲۹/۸)، درگذشت و دو روز بعد او را در کوه سجاس به سنت مغولی به خاک سپردند (رشیدالدین، همانجا؛ فصیح، ۳۶۴/۲) و مدفن او را هم بنا به سنت مغول پنهان داشتند، اما بعد دخترش اولجای مقبرهٔ پدر را آشکار ساخت (حمدالله، *نزهة*...، ۶۴).

ریکولدوی مونته کروچه‌ای[6] ارغون را به عنوان کسی که به هر کار شری دست می‌زد، وصف کرده، و دربارهٔ شمار بی‌گناهانی که به‌دستور او کشته شده‌اند، سخن گفته است (*ایرانیکا*).

از نظر وصاف (ص ۲۴۲-۲۴۳) ارغون در ابتدای فرمانروایی خود از خونریزی روی‌گردان بود، ولی در پایان کار بر اثر وسوسهٔ سعدالدوله در ریختن خون حریص شده بود، چنانکه به سبب جرمی کوچک صد

1. Honorius | 2. «The Il-Khans...» | 3. A.C. Moule | 4. Buscarello Ghisolfi | 5. Abel Rémusat | 6. Ricoldo da Montecroce

جان بر باد می‌داد. منابع اسلامی از شجاعت، سفاکی و ظلم او (نک: صفدی، ۸/۳۵۰؛ ذهبی، *دول...*، ۳۸۶؛ *العبر*، همانجا؛ ابن تغری بردی، همانجا؛ شبانکاره‌ای، ۲۶۵)، و منابع مسیحی از ملاطفتش نسبت به مسیحیان یاد کرده‌اند. بنا به روایات مسیحی، ارغون یکی از پسران خود به‌نام اولجایتو را پس از غسل تعمید به افتخار پاپ، نیکولاس نامید. او کلیساهایی را که احمد تگودار ویران کرده بود، دوباره مرمت کرد (گروسه، 448).

اینکه تاریخ‌نگاران مسیحی نوشته‌اند که به فرمان ارغون تنها مسیحیان و یهودیان اجازه داشتند که کاتب دربار شوند، با دقت بیشتری توسط وصاف شرح داده شده است. او به روشنی بیان می‌دارد که ایلخان فرمان داد که هیچ مسلمان را به کار نگمارند (ص ۲۴۱).

ارغون به علوم علاقهٔ زیاد نشان می‌داد. رشیدالدین از گفت و گوی او با قطب‌الدین شیرازی یاد کرده است (همان، ۱۱۷۸/۲، *سوانح...*، ۱۴۶-۱۴۷). وی همچنین به ساختن شهرها توجه داشت (نک: هاورث، III/344)، از جمله طرحهایی که آغاز کرد، شهری بود که بعدها توسط اولجایتو (حافظ ابرو، ۶۷) گسترش یافت و به نام سلطانیه معروف شد. از ارغون بیش از ۱۰ نوع سکه به خط و زبان کوفی ایغوری برجای مانده (برای تفصیل، نک: ترابی، ۳۷ به بعد) که احتمالاً مربوط به اواخر حکومت اوست. از وی ۴ پسر به نامهای غازان، ییسو تیمور، اولجایتو و ختای اغول بازماند (رشیدالدین، *جامع التواریخ*، ۱۱۵۳/۲؛ اهری، ۱۳۸).

مآخذ: آق‌سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به‌کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۴م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن دواداری، ابوبکر، *کنز الدرر و جامع الغرر*، به‌کوشش اولریش هارمان، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *الحوادث الجامعة*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران (از حملهٔ چنگیز تا تشکیل دولت تیموری)*، تهران، ۱۳۴۷ش؛ اهری، ابوبکر، *تاریخ شیخ اویس*، به‌کوشش ی. لون، لاهه، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ بافقی، محمد مفید، *جامع مفیدی*، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۰ش؛ بناکتی، داوود، *تاریخ*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ش؛ بیانی، شیرین، *دین و دولت در ایران عهد مغول*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ ترابی طباطبایی، جمال، *رسم الخط ایغوری*، تبریز، ۱۳۵۱ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به‌کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ذهبی، محمد، *دول الاسلام*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، *العبر*، به‌کوشش محمدسعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رشیدالدین فضل‌الله همدانی، *تاریخ مبارک غازانی*، به‌کوشش کارل یان، لندن، ۱۳۵۸ق/۱۹۴۰م؛ همو، *جامع التواریخ*، به‌کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ همو، *سوانح الافکار*، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۵۸ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به‌کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش محمدیوسف نجم، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ عقیلی، حاجی بن نظام، *آثار الوزراء*، به‌کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ غفاری قزوینی، احمد، *تاریخ جهان آرا*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ فصیح خوافی، احمد، *مجمل فصیحی*، به‌کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ معین‌الدین نطنزی، *منتخب التواریخ معینی*، به‌کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به‌کوشش محمدمصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ناصرالدین منشی کرمانی، *نسائم الاسحار*، به‌کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نویری، احمد، *نهایة الارب*، به‌کوشش سعید عاشور و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ وصاف، *تاریخ*، بمبئی، ۱۲۶۹ق/۱۸۵۳م؛ نیز:
Bausani, A., «Religion under the Mongols», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. v; Boyle, J.A., «Dynastic and Political History of the Īl-Khāns», ibid; id, «The Il-Khans of Persia and the Princes of Europe», *Central Asiatic Journal*, Wiesbaden, 1976, vol. XX; Grousset, R., *L'empire des steppes*, Paris, 1948; Haenisch, E., «Zu den Briefen der mongolischen Il-Khane Arġun und Öljeitü...», *Oriens*, Leiden, 1949, vol. II; Howorth, H.H., *History of the Mongols*, New York, 1888; *Iranica;* Polo, M., *The Travels*, tr. W. Marsden, London, 1946; Richard, J., «European Voyages in the Indian Ocean and Caspian Sea (12th-15th Centuries)», *Iran*, London, 1968, vol. VI; Spuler, B., *Die Mongolen in Iran*, Leiden, 1985; Weiers, M., «Die Mongolen in Iran», *Die Mongolen*, Darmstadt, 1986.

رضا رضازادهٔ لنگرودی

آرْغونِ کامِلی، ارغون بن عبدالله (زنده در ۷۴۵ق/۱۳۴۴م)، خوشنویس نامدار ایرانی که در کتابت قلمهای ششگانه به ویژه ریحان چیره‌دست بود. ارغون را در شمار «استادان سته» و از شاگردان یاقوت مستعصمی دانسته‌اند. این مطلب را در هیچ یک از تذکره‌های خط و خطاطانِ نوشته شده تا دو سده پس از تاریخ واپسین اثر او (۷۴۵ق) نمی‌یابیم. در مآخذ مستندی نیز که از آن پس تا دورهٔ معاصر نوشته شده است، چنین سخنی دیده نمی‌شود. سراج حسینی، نویسندهٔ *تحفة المحبین* (تألیف: ۸۵۸ق) او را از «اساتذهٔ کبار» (ص ۵۱)، و حاجی خلیفه از «ماهرین» (۷۱۱/۱) می‌شمارد. صلاح‌الدین منجد نیز در کتاب *یاقوت المستعصمی* او را در زمرهٔ شاگردان یاقوت نیاورده است (ص ۴۲). نخستین بار دوست محمد کاتب در مقدمهٔ *مرقع بهرام میرزای صفوی* (تألیف: ۹۵۱ق) او را شاگرد یاقوت می‌خواند (ص ۷). این سخن نادرست از آن پس به تمامی تذکره‌های خط و خوشنویسی فارسی، عربی و ترکی وارد گشته، و از آنها به مآخذی که به دیگر زبانها نوشته شده، راه یافته است (نک: هـ د، احمد سهروردی).

قاضی احمد نوشتن کتیبه‌های مدرسهٔ مرجانیه و مدرسه‌ای دیگر در کنار جسر بغداد را به او نسبت داده است (ص 61-60؛ قس: همو، ۲۱)، اما شواهد بسیاری نادرستی سخن او را آشکار می‌سازد. روشن‌ترین آنها کتیبهٔ حاوی آگاهیهای لازم دربارهٔ ساختمان مدرسهٔ مرجانیه است که بر پیشانی در ورودی آن جای دارد. کتیبه گویای آن است که بنا به دست امین‌الدین مرجان در واپسین سالهای پادشاهی شیخ حسن بزرگ جلایری (سل ۷۳۶-۷۵۷ق) آغاز شده، و در نخستین سالهای حکومت جانشین او شیخ اویس (سل ۷۵۷-۷۷۶ق) پایان یافته است. رقم کاتب نیز به صورت «...احمد شاه النقاش المعروف بزرین قلم التبریزی...» در پایان این کتیبه دیده می‌شود (جواد، *دلیل...*، ۲۱۹-۲۲۱؛ «الکتابة...»، ۶۹۰-۶۹۲). دیگر کتیبهٔ این مدرسه و نیز کتیبهٔ «خانِ مرجان» ــ تنها دو بنای بازمانده از مجموعه بناهای برپا داشتهٔ امین الدین مرجان ــ نیز به خط همین خوشنویس است (نک: همو، «مافوق...»، ۶۱۵-۶۱۷؛ نیز زین الدین، ۱۲، ۳۱۱، ۳۱۲). بدین سان در نادرستی گزارش قاضی احمد جای دودلی نمی‌ماند.

دیگر آگاهیهای داده شده دربارهٔ زندگانی او نیز سده‌ها پس از مرگ وی نوشته شده، و بیشتر بر پایهٔ گمان و برداشت نویسندگان تذکره‌ها و آمیخته به خطاست. حاجی خلیفه در نیمهٔ سدهٔ ۱۱ق/۱۷م نام او را به صورت عبدالله ارغون ثبت می‌کند (همانجا) و مستقیم زاده، نویسندهٔ *تحفة الخطاطین* (تألیف: ۱۱۷۳ق) نیز از او پیروی کرده، با برداشتی از نام و نسب ارغون، او را زادهٔ مادری ترک و پدری عرب می‌پندارد و پس از گذشت ۴ سده از مرگ ارغون، بدون ذکر هیچ مأخذی به او نسبت بغدادی می‌دهد (ص ۲۸۸). حبیب اصفهانی با تکرار همان مطالب شمار قرآن‌های نوشتهٔ او را ۲۹، و سال در گذشتش را ۷۴۴ق می‌داند (ص ۵۴). کاراتای به هنگام معرفی قرآن شمارهٔ R۶۹ توپکاپی‌سرایی (TS, I/57) که رقم «عبدالله ارغون الکاملی» دارد و باید به خط عبدالله پسر ارغون باشد، نه تنها از ۳ تن یاد شده پیروی کرده، بلکه عبدالله و ارغون را یک تن پنداشته است. جیمز نیز دچار لغزش شده است و در کتاب «قرآن‌ها و جلدها[1]» قرآن شمارهٔ ۱۴۹۴ چستربیتی را کتابت شدهٔ حدود ۸۱۴ق در قاهره دانسته (ص 51)، و ۷ سال بعد در کتاب «قرآن‌های ممالیک[2]» آن را نوشتهٔ ربع نخست سدهٔ ۸ق و به استناد نوشتهٔ کاراتای منسوب به ارغون و کتابت شده در بغداد شمرده است (ص 250). این امر در خور توجه است که ارغون هیچ‌گاه بغدادی رقم نکرده، و از بغداد یا هیچ شهر دیگری به عنوان جای کتابت آثارش نام نبرده است. جیمز با آنکه خود به این امر اشاره دارد (همان، 158)، با اینهمه، همواره کوشیده است تا آثار ارغون را با عباراتی چون «تقریباً با اطمینان» در شمار قرآن‌های بغداد طبقه‌بندی کند (همان، 159-150).

آثار:

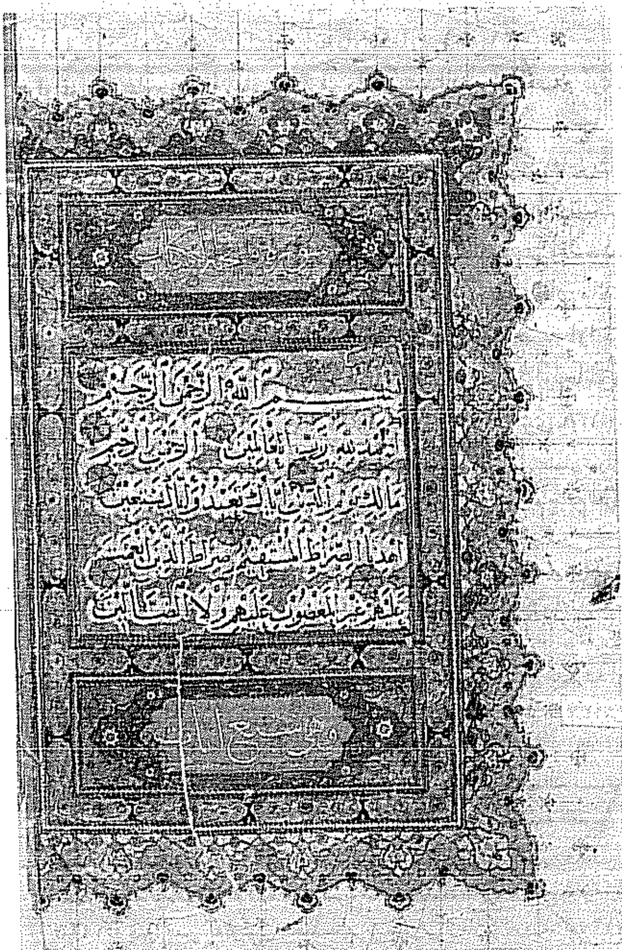
الف. قرآن ها:

۱. قرآن رحلی کوچک، ۲۵ × ۳۲/۵ سانتی‌متر، ۵ سوره (فاتحه، انعام، کهف، سبا و فاطر)، ۲۰۴ صفحه، هر صفحه ۵ سطر به قلم محقق خوش، با رقم «ارغون» و تاریخ ۷۰۶ق، متنِ دو صفحهٔ بدرقه لاجوردی و خط با آب طلا، سر لوح سورهٔ فاتحه مذهّب، نشانها و جدول زرین، مُذَهِّب ناشناس، جلد ضربی قهوه‌ای سوخته با کتیبه و نقش شمسه، اندرون چرم قرمز سیر با نقش شمسهٔ ظریف، توپکاپی سرایی به شمارهٔ EH۲۲۲ (نک: TS, I/42)، که در آن کاراتای به هنگام معرفی *قرآن‌های* نوشتهٔ ارغون، قلم محقق را ثلث، و قلم ریحان را نسخ نوشته است.

۲. قرآن سلطانی، ۲۸ × ۳۵ سانتی‌متر، ۲۸۷ صفحه، هر صفحه ۱۳ سطر، به قلم ریحان عالی با رقم «ارغون بن عبدالله الکاملی» و تاریخ «یوم الثلثا فی العشر الاول من رمضان المبارک من سنة عشرین و سبع مائة [۷۲۰]»، مذهّب ناشناس، موزهٔ ترک و اسلام استانبول به شمارهٔ K۲۰۲ (جیمز، همان، 240, 159-158).

۳. قرآن رحلی کوچک، ۲۴/۵ × ۳۵/۵ سانتی‌متر، ۲۷۳ صفحه، هر صفحه ۱۳ سطر، به قلم ریحان عالی، با رقم «ارغون بن عبدالله» و تاریخ ۲۹ ربیع الاول ۷۳۰، دو صفحهٔ بدرقه تمام مذهب مرصع، دو سورهٔ آغاز دارای دو سرلوح مذهب مرصع، سر سوره‌ها با خط کوفی تزیینی در متنِ مذهب، نشانها مذهب، جدولها با آب طلا، مُذَهِّب «محمد ابن سیف الدین النقاش»، جلد چرمی سیاه مذهب با نقش شمسه، توپکاپی سرایی، به شمارهٔ EH۱۵۱ (TS، همانجا؛ جیمز، همان، 159,242).

۴. قرآن وزیری، ۱۴/۵ × ۲۳/۵ سانتی‌متر، بدون صفحه شمار، هر صفحه ۱۳ سطر، به قلم ریحان عالی، با رقم «ارغون الکاملی» و تاریخ «فی یوم الاثنین رابع عشرین صفر ختم بالخیر و الظفر من سنة ثمان و ثلثین و سبع مائة [۷۳۸ق]»، کتابخانهٔ بایزید استانبول به شمارهٔ ۸۰۵۶ (همان، 245). با توجه به وجود رقم مذهّب در دو کتیبهٔ ذیل و پیشانی



قرآن به خط ارغون کاملی، ۷۴۵ق، موزهٔ ملی ایران

واپسین صفحهٔ این قرآن به صورت «ذهّبه محمد بن سیف الدین النقاش» به خط کوفی تزیینی بر متنِ مذهب و حواشی عالی (همانجا)، پیداست که قرآن باید از تذهیب و دیگر آرایه‌های کتاب‌سازی عالی برخوردار بوده باشد.

۵. قرآن سلطانی، ۲۷ × ۳۶ سانتی‌متر، بدون صفحه شمار، هر صفحه ۱۱ سطر، به قلم ریحان عالی، با رقم «ارغون الکاملی» و تاریخ

---

1. *Qur'ans and Bindings.* 2. *Qur'āns of the Mamlūks.*

«احدیٰ و اربعین و سبع مائة [۷۴۱ق]»، دو صفحهٔ بدرقه تمام مذهب مرصع، دو سر لوح مذهب مرصع در آغاز کتاب، سر سوره‌ها و نشانها مذهب، جدول زرین، اسامی سوره‌ها به قلمهای کوفی تزیینی و ثلث، مذهّب محمد بن سیف‌الدین نقاش، موزهٔ ترک و اسلام استانبول به شمارهٔ K۴۵۲ (بیانی، *احوال*...، ۳۳/۴؛ جیمز، همان، 160,167,246).

۶. قرآن وزیری، ۱۸/۳ × ۲۷/۲ سانتی‌متر، ۷۹۲ صفحه، هر صفحه ۱۱ سطر، به قلم ریحان خوش، با رقم «ارغون الکاملی» و تاریخ «خمس و اربعین و سبع مائة [۷۴۵ق]»، پیشانی و ذیل و حاشیهٔ دو صفحهٔ آغاز و دو صفحهٔ پایان کتاب مذهب مرصع، اسامی سوره‌ها به قلم رقاع عالی تحریر شده با مرکب بر زمینهٔ زرین، سر سوره‌ها و نشانها مذهب مرصع، جلد مقوایی با روکش ساغری مشکی ضربی و نقش لچک و ترنج، اندرون میشن عنابی با همان نقش، موزهٔ ملی ایران (ایران باستان) به شمارهٔ ۳۷۹۰، انتقالی از بقعهٔ شیخ صفی الدین اردبیلی (بیانی، همان، ۳۳/۴-۳۴، *راهنمای*...، ۳۱، نیز تصویر ۱۰؛ یادداشتهای مؤلف).

۷. قرآن سلطانی، ۲۷/۳ × ۳۷/۴ سانتی‌متر، ۶ سوره (نوح، لقمان، سجده، زخرف، دخان و جاثیه) (همان؛ قس: آربری، 60)، ۱۹ صفحه، هر صفحه ۱۳ سطر، به قلم ریحان عالی، سر سوره‌ها مذهب، اسامی سوره‌ها به کوفی تزیینی و رقاع، نشانها زرین، مذهّب محمد بن سیف‌الدین نقاش، کتابخانهٔ چستربیتی به شمارهٔ ۱۴۹۸ (جیمز، همان، 157,166,246، «*قرآن‌ها*»، 62).

ب. قطعه‌ها:

۱. قطعه‌ای از مرقع منسوب به سید احمد مشهدی به قلم ثلث سه دانگ جلی و رقاع کتابت خوش، با رقم «نمقه ارغون بن عبدالله فی شهور سنة سبع مائة الهجریة [۷۰۰ق]»، توپکاپی سرایی (بیانی، *احوال*، ۳۳/۴).

۲. بیست و پنج قطعه از مرقع منسوب به بایقرا ـ طهماسب به قلمهای ثلث و رقاع چهاردانگ جلی ممتاز، نسخ کتابت عالی و توقیع نیم دو دانگ عالی، با رقم «ارغون بن عبدالله و ارغون الکاملی»، به تاریخهای ۷۳۱-۷۳۲ق، توپکای سرایی استانبول (همانجا).

۳. دو قطعه به قلمهای ثلث سه دانگ جلی ممتاز و عالی و رقاع نیم دودانگ و نسخ، در دو مرقع، یکی در کتابخانهٔ دانشگاه استانبول و دیگری در توپکاپی سرایی (همانجا).

مآخذ: بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، *راهنمای گنجینهٔ قرآن در موزهٔ ایران باستان*، تهران، ۱۳۲۸ش؛ جواد، مصطفی، «الکتابة التی فوق باب جامع مرجان»، *لغة العرب*، بغداد، ۱۹۲۹م، س ۷، شم ۹؛ همو، «مافوق باب اورتمه»، همان، س ۷، شم ۸؛ همو و احمد سوسه، *دلیل خارطة بغداد المفصل فی خطط بغداد قدیماً و حدیثاً*، بغداد، ۱۳۷۸ق؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حبیب اصفهانی، *خط و خطاطان*، قسطنطنیه، ۱۳۰۵ق؛ دوست محمد کاتب، مقدمهٔ *مرقع بهرام میرزا صفوی*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ زین الدین، ناجی، *مصور الخط العربی*، بغداد/بیروت، ۱۴۰۰ق؛ سراج حسینی، *تحفة المحبین*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ قاضی احمد قمی، *گلستان هنر*، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۵۲ش؛ مستقیم زاده، سلیمان، *تحفة الخطاطین*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ منجد، صلاح‌الدین، *یاقوت المستعصمی*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

Arberry, A. J., *The Koran Illuminated*, Dublin, 1967; James, D., *Qur'ans and Bindings*, London, 1980; id, *Qur'āns of the Mamlūks*, London, 1987; Qāḍi Aḥmad, *Calligraphers and Painters*, tr. V. Minorsky, Washington, 1959; TS.

محمدحسن سمار

اَرْغیان، ناحیه‌ای در شمال خراسان. نام ارغیان از قرن ۳ق/۹م به این سوی در بسیاری از مآخذ آمده است. آنچه از همهٔ این منابع دربارهٔ حدود جغرافیایی ارغیان دریافته می‌شود، این است که در شمال غربی نیشابور واقع بوده، و از شمال به اسفراین و خبوشان و از جنوب به سبزوار کنونی محدود می‌شده است.

در کهن‌ترین روایاتی که اینک در دست است، نام ارغیان، به همراه نیشابور، جزو مناطقی آمده که ابن عامر در حدود سال ۳۱ق/۶۵۲م در خراسان فتح کرد (بلاذری، ۵۰۰/۳؛ قدامه، ۴۰۱؛ نیز نک: ابن اثیر، ۱۲۵/۳؛ قس: طبری، ۳۰۱/۴-۳۰۲، که در اخبار فتح خراسان نامی از ارغیان به میان نیاورده است). ابن رُسته از ارغیان به عنوان دومین رستاق از ۱۳ رستاق پیرامون نیشابور نام برده است (ص ۱۷۱؛ نیز نک: خلیفه، ۲۸، ۳۵؛ مارکوارت، 74). برخی منابع، ارغیان را از قریه‌های نیشابور شمرده‌اند (مثلاً نک: ابوعبید، ۱۳۸/۱؛ ابن جوزی، ۱۴۶/۹) و برخی دیگر آن را ناحیه‌ای شامل چند ده دانسته‌اند. در این باب، می‌توان به گفتهٔ ابوحاتم سجستانی اشاره کرد که خود در یکی از قریه‌های ارغیان استماع حدیث کرده بوده است (نک: یاقوت، ۳۵/۳؛ نیز نک: باخرزی، ۱۰۱۲/۲؛ صریفینی، ۳۵؛ ابن خلکان، ۴۳۴/۲). سمعانی نیز به‌هنگام بازگشت از عراق از ارغیان گذر کرده، و آن را ناحیه‌ای از نواحی نیشابور خوانده که مشتمل بر چندین ده همچون بان و راوْنیر بوده است (*الانساب*، ۱۶۷/۱-۱۶۸). یاقوت نیز از ارغیان به‌عنوان «کوره»‌ای از نواحی نیشابور یاد کرده و می‌گوید که آن خود شامل ۷۱ قریه بوده، و راونیر قصبهٔ آن به‌شمار می‌رفته است (۲۰۹/۱، ۷۴۲/۲؛ دربارهٔ راونیر، نک: اوبن، 110-111). نیز خلیفهٔ نیشابوری در تلخیص *تاریخ نیشابور* حاکم نیشابوری (د ۴۰۵ق)، از ارغیان به عنوان «ولایتی معمور و به کثرت علماء کبار مشهور» نام برده است (ص ۱۴۰).

تعیین دقیق حدود ارغیان و قریه‌های آن اینک دشوار است و همین امر برخی از محققان را دربارهٔ ارغیان به اشتباه انداخته است: مثلاً لسترنج (ص ۴۱۸) به‌خطا شهر جاجَرْم را (در غرب ارغیان) با ارغیان یکی شمرده است، در حالی که به یقین جاجرم، چه در منابع کهن و چه در منابع متأخر، شهری جز ارغیان بوده است (نک: مقدسی، ۳۱۸؛ حافظ ابرو، *تاریخ*، ۱۰۷، ۱۰۹؛ اوبن، 110).

نام ارغیان در منابع دورهٔ مغول و پس از آن نیز در رویدادهای تاریخی دیده می‌شود: در حدود سال ۶۳۰ق/۱۲۳۳م جنتمور که از سوی اوکتای قاآن به حکومت خراسان و مازندران منصوب شده بود، حکومت اسفراین، جوین، بیهق، جاجرم و ارغیان را به ملک بهاءالدین صعلوک واگذاشت (جوینی، ۲۲۳/۲؛ بناکتی، ۳۸۵، ۳۸۶). رشیدالدین

فضل‌الله از حضور غازان خان در حدود بام و ارغیان سخن به میان آورده (ص ۲۶۷) که ممکن است مقصود از بام در اینجا همان «بان»، یکی از قریه‌های مشهور ارغیان، باشد (نک: سطور پیشین).

گویا از همین عهد، نام ارغیان با یکی از روستاهای آن ناحیه به نام «جهان» پیوند خورده است و این شاید نشان دهندهٔ برتری یافتن یک روستا، به علل گوناگون، بر دیگر روستاهای ناحیهٔ ارغیان باشد. به هرحال، در لشکرکشی نخستین امیرتیمو گورکانی به خراسان، در حدود سال ۷۸۲ق/۱۳۸۰م از توقف چند روزهٔ وی در نواحی «جهان و ارغیان» برای تقویت چارپای لشکریان «در آن مرغزارها» آگاهی در دست است (معین‌الدین، ۳۱۲). حافظ ابرو در وقایع سال ۸۲۳ق/ ۱۴۲۰م از عبور بایسنغر از جهان و ارغیان خبر داده است (نک: *زبدة التواریخ*، ۷۱۷/۲). همو در *تاریخ* خود از ولایت جهان و ارغیان به تفصیل یاد کرده، و از چندین ده از توابع ارغیان، از جمله قریهٔ جهان نام برده است (ص ۱۰۹). به هرروی، ترکیب جدید جهان و ارغیان در همان حدود عصر تیموریان رواج داشته، و به آن اشاره شده است (مثلاً نک: دولتشاه، ۴۳۸).

در اواخر سدهٔ ۱۰ق از ارغیان به‌گونهٔ جدیدی نام برده شده است؛ معلوم نیست که دقیقاً از چه دورانی و به چه دلیلی در نام‌گذاری این ناحیه دوباره اندک تغییری پیدا شد. در منابع این دوره از «جهانِ ارغیان» نام برده می‌شود و عنوان پیشین آن «جهان و ارغیان»، کمتر رواج داشته است. در سالهای پایانی سدهٔ ۱۰ق/۱۶م، از تسلط عبدالله‌خان و پسرش عبدالمؤمن خان ازبک بر نواحی خراسان آگاهی داریم که اندکی پیش از جلوس شاه عباس بر تخت سلطنت، سرداران قزلباش، ازبکان را از اسفراین، جوین، جاجرم و جهان ارغیان عقب راندند (افوشته‌ای، ۴۱۰، ۵۸۴). شاه عباس، خود به هنگام بازگشت به سمت قزوین، از راه جهان ارغیان عبور کرد (اسکندربیک، ۴۵۴). در همین دوران، مالیات ناحیهٔ ارغیان و کلیدر یکجا برآورد می‌شد (برن، ۱۵۶). جهان ارغیان نیز همچون نواحی مجاور آن از دوران شاه عباس بدین‌سو محل سکنای اقوام کُرد بود که شاه عباس ایشان را برای مقابله با طوایف ازبک به خراسان کوچانید (اعتمادالسلطنه، *مطلع ...*، ۱۵۶/۱ـ۱۵۷؛ دربارهٔ طوایف کرد این منطقه، نک: روشنی، «طوایف...»، ۱۱۴، ۱۱۸ـ۱۱۹). در ۱۲۱۰ق/۱۷۹۵م که آقامحمدخان قاجار به بهانهٔ زیارت بارگاه حضرت رضا (ع)، اما در باطن برای سرکوب کردن مخالفان در خراسان به مشهد مقدس می‌رفت، بسیاری از امرای کرد آن ناحیه که بیشتر از طایفهٔ شادلو و زعفرانلو بودند، در راه به او پیوستند و از منزل جهان ارغیان نیز به عنوان یکی از منازل راه نام برده شده است (ساروی، ۲۸۶ـ۲۸۷).

اعتمادالسلطنه، جهان ارغیان را از توابع بام وصفی‌آباد شمرده، و گفته است که هوایش ییلاقی است و ۲۵۰ خانوار سکنه دارد (*مرآة ...*، ۲۳۰۷/۴). در ۱۲۸۶ق/۱۸۶۹م که ناصرالدین شاه قاجار به خراسان سفر می‌کرد، ضمن عبور از این ناحیه، دربارهٔ ایلهای ساکن در آن منطقه یعنی بغایری و زعفرانلو پرس و جو کرد و در گزارش همین سفر از کوه جهان ارغیان (در متن: ارقیان) که در میان محل سکنای آن دو طایفه واقع شده، به عنوان یکی از «جبال معروف خراسان» نام برده شده است (نک: حکیم الممالک، ۳۱۴؛ نیز نک: اعتمادالسلطنه، همانجا). چارلز ادواردییت که در اواخر سدهٔ ۱۹م در خراسان سفر می‌کرده، ضمن عبور از منطقهٔ ارغیان، به وصف آنجا پرداخته است. به نوشتهٔ وی ارغیان به شهری در پای کوههای نزدیک به بام فعلی اطلاق می‌شده است و از قول اعتمادالسلطنه، وصفی دربارهٔ کوهی که دامنهٔ شمالی آن شاه جهان و دامنهٔ جنوبی آن جهان ارغیان نام داشته، آورده است (ص ۳۴۵؛ نیز نک: حکیم‌الممالک، ۳۱۴، ۳۱۸؛ روشنی، «آثار تاریخی...»، ۳۱۸).

در تقسیمات جدید، نامی از ارغیان و جهان ارغیان دیده نمی‌شود، اما ناحیهٔ ارغیان قدیم، اینک تقریباً با بخش بام وصفی آباد و ده جهان از دهستان‌بام‌از بخشهای‌شهرستان‌اسفراین‌منطبق‌است (نک: *فرهنگ...*، ۲۱ـ۲۲، ۴۵). هنوز آثاری از ناحیهٔ ارغیان قدیم، در این منطقه دیده می‌شود (نک: روشنی، همان، ۳۱۸ـ۳۲۳).

دانشمندانی به ناحیهٔ ارغیان منسوب شده‌اند: سمعانی از چندین تن از ایشان همچون ابوالفتح سهل بن احمد ارغیانی که از دهبان بود و نیز از ابونصر محمدبن عبدالله ارغیانی ــ که‌هر دو در سدهٔ۵ق می‌زیسته‌اند ــ نام برده است (*الانساب*، ۱۶۸/۱، *التحبیر*، ۵۱۷/۱، ۱۷۱/۲؛ نیز نک: صریفینی، ۳۸۳ـ۳۸۴). خلیفهٔ نیشابوری (ص ۲۸، ۳۵، ۳۸، ۵۸، ۶۸، ۱۱۱)، ذهبی (۱۷/۱۳، ۴۲۲/۱۴)، سبکی (۱۶۴/۶) و صفدی (۱۳/۱۶) به برخی دیگر از علمای برخاسته از ناحیهٔ ارغیان اشاره کرده‌اند.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیسة*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم مااستعجم*، به‌کوشش مصطفی سقا، قاهره، ۱۳۶۴ق؛ اسکندربیک منشی، *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مرآة البلدان*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی و میرهاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، *مطلع الشمس*، تهران، ۱۳۰۱ش؛ افوشته‌ای، محمود، *نقاوة الآثار فی ذکر الاخیار*، به‌کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ باخرزی، علی، *دمیة القصر*، به‌کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ برن، رهر، *نظام ایالات در دورهٔ صفویه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به‌کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۹م؛ بناکتی، داوود، *تاریخ*، به‌کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ش؛ جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشای*، به‌کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ حافظ ابرو، عبدالله، *تاریخ*، به‌کوشش کراولسکی، ویسبادن، ۱۹۸۲م؛ همو، *زبدة التواریخ*، به‌کوشش کمال حاج سید جوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حکیم الممالک، علینقی، *روزنامهٔ سفر خراسان*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ خلیفهٔ نیشابوری، احمد، ترجمه و تلخیص *تاریخ نیشابور* حاکم نیشابوری، به‌کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به‌کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به‌کوشش عبدالکریم علی‌زاده، باکو، ۱۹۵۷م؛ روشنی زعفرانلو، قدرت‌الله، «آثار تاریخی در بام و صفی‌آباد»، *یکی قطره باران*، به‌کوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، «طوایف کرد زعفرانلو»، *مجموعهٔ مقالات چهارمین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی*، به‌کوشش محمدحسین اسکندری، شیراز، ۱۳۵۳ش؛ ساروی، محمد، *تاریخ محمدی*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۱ش؛ سبکی، عبدالوهاب،

طبقات الشافعیة الکبریٰ، به‌کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ همو، *التحبیر فی المعجم الکبیر*، به‌کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ صریفینی، ابراهیم، *تاریخ نیسابور (منتخب السیاق عبدالغافر فارسی)*، به‌کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش وداد قاضی، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طبری، *تاریخ*؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور جمهوری اسلامی ایران*، تهران، ۱۳۶۵ش، ج ۳۱؛ قدامة بن جعفر، *الخراج و صناعة الکتابة*، به‌کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ لسترنج، گ.، *جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی*، ترجمهٔ محمود عرفان، تهران، ۱۳۶۴ش؛ معین‌الدین، نطنزی، *منتخب‌التواریخ*، به‌کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یت، چارلز ادوارد، *سفرنامهٔ خراسان و سیستان*، ترجمهٔ قدرت‌الله روشنی زعفرانلو و مهرداد رهبری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Aubin, J., «Réseau pastoral et réseau caravanier, les grand'routes du Khurassan à l'époque Mongole», *Le Monde Iranian et l'Islam*, Paris/Geneva, 1971; Marquart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901.

علی بهرامیان

اَرْقَمِ بْنِ اَبی اَرْقَم، ابو عبدالله ارقم بن عبد مناف (د ۵۵ق/۶۷۵م)، صحابی پیامبر (ص). مادرش امیمه دختر حارث بن حباله از خزاعه، و ارقم خود از بنی مخزوم بود (نک: ابن سعد، ۲۴۲/۳).

بر مبنای روایتی که از فرزندان و نوادگان ارقم نقل شده، وی هفتمین مسلمان بوده است (همانجا؛ نیز نک: طبری، ۵۱۹)، اما در روایت ابن اسحاق، نام وی پس از ۸ نفری آمده که همگی پس از ابوبکر ایمان آوردند. وی به اتفاق ابوسلمه و ابو عبیدهٔ جراح و عثمان بن مظعون اسلام آورد (ابن هشام، ۲۶۹/۱-۲۷۰). بیشترین شهرت ارقم، بدان سبب است که خانهٔ وی در مکه بر دامنهٔ کوه صفا، محل تجمع مسلمانان نخستین بود و هم در آنجا پیامبر (ص) مردم را به اسلام دعوت می‌کرد (ابن سعد، همانجا) و گفته‌اند که گروه بسیاری در همین خانه به اسلام گرویدند (ابن حزم، ۱۴۳؛ ابن عبدالبر، ۱۳۱/۱). پس از هجرت، پیامبر (ص) میان او و ابوطلحه زید بن سهل پیمان برادری بست (ابن سعد، ۲۴۴/۳؛ ابن حبیب، ۷۳؛ بلاذری، ۲۷۱/۱).

وی در بدر و اُحد و دیگر غزوات شرکت داشت (ابن سعد، طبری، همانجاها؛ ابن اثیر، ۶۰/۱). در غزوهٔ بدر با آنکه پیامبر (ص) به مسلمانان فرموده بود تا غنایم را باز گردانند، اما به ارقم شمشیر ارزشمندی بخشید (نک: واقدی، ۱۰۳/۱-۱۰۴؛ بخاری، ۱(۲)/۴۶). همچنین از شرکت او در سریهٔ ابوسلمه عبدالله بن عبدالاسد در محرم ۳ق آگاهی داریم (نک: واقدی، ۳۴۰/۱-۳۴۱). وی در مدینه در محلهٔ بنوزریق، در خانه‌ای که پیامبر (ص) به او اختصاص داد، سکنیٰ داشت (ابن سعد، همانجا؛ ابن حجر، ۲۸/۱).

ارقم از آخرین اصحاب بدر بود (حاکم، ۵۰۲/۳) که در هشتاد و اند سالگی در مدینه به زمان معاویه درگذشت (ابن سعد، طبری، همانجاها؛ قس: ذهبی، ۴۸۰/۲، که از قول عثمان پسر ارقم، ۵۳ق را تاریخ وفات وی آورده است). برخی که روز وفات او را با روز درگذشت ابوبکر مصادف دانسته‌اند (ابن حبان، ۳۲؛ ابن عبدالبر، ۱۳۲/۱)، گویا در این باب او را با پدرش خلط کرده‌اند (نک: ابن قدامه، ۳۸۸؛ ابن حجر، همانجا). با آنکه ارقم وصیت کرده بود تا سعد بن ابی وقاص بر او نماز گزارد، ولی مروان بن حکم والی مدینه با استفاده از غیبت سعد، قصد اقامهٔ نماز بر پیکر او داشت که با مخالفت عبدالله بن ارقم و گروهی از بنی مخزوم روبه رو شد و سرانجام سعد از راه رسید و بر پیکر ارقم نماز گزارد (ابن سعد، همانجا).

ارقم از راویان حدیث پیامبر (ص) بود، و احادیثی از طریق او نقل شده است (احمد بن حنبل، ۴۱۷/۳؛ ابن ابی حاتم، ۳۰۹/۱؛ طبرانی، ۲۸۵/۱). خانهٔ ارقم در مکه به سبب شروع دعوت به اسلام در آنجا، بعدها شهرت یافت و تا روزگار منصور عباسی در دست بازماندگان وی بود، ولی پس از سرکوب جنبش محمد نفس زکیه در ۱۴۵ق، منصور عبدالله بن عثمان بن ارقم را که از پیروان نفس زکیه به شمار می‌رفت، گرچه به همراه او خروج نکرده بود، به زندان افکند و سرانجام به زور، سهم این خانه را از او و دیگر برادرانش خرید (نک: ابن سعد، ۲۴۳/۳-۲۴۴؛ ابن جوزی، ۴۴۲/۱).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، *الجرح و التعدیل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، علی، *اسد الغابة*، قاهره، ۱۲۸۰ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *صفة الصفوة*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن حبان، محمد، *مشاهیر علماء الامصار*، به کوشش فلایشهمر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبّر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، قاهره، ۱۹۸۲م؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبریٰ*، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن قدامه، عبدالله، *التبیین فی انساب القرشیین*، به کوشش نایف دلیمی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به کوشش مصطفیٰ سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م؛ بخاری، محمد، *التاریخ الکبیر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ حاکم نیشابوری، محمد، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ذهبی، محمد، *سیراعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ طبرانی، سلیمان، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، بغداد، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ طبری، «منتخب ذیل المذیل»، همراه *تاریخ طبری*، ج ۱۱، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م.

عباس سالاری

اَرَک، یا ارکه، شهر کوچکی در سوریه، واقع در استان حمص. چنانکه در منابع آمده، ارک به هنگام فتح شام توسط مسلمانها، ارکه خوانده می‌شده است (واقدی، ۱۳/۱-۱۸، جم؛ بلاذری، ۱۵۴). برخی از نویسندگان معاصر آن را به صورت اراک آورده‌اند (ابونصر، ۱۳۴؛ ابوخلیل، ۳۵). فلات حلب در شمال غربی، و رود فرات در شرق آن واقع شده است. شهرهای مجاور آن عبارتند از: تدمر در جنوب غربی، سُخنه در شمال شرقی و سُویٰ در جنوب شرقی (همو، ۲۶؛ فاعور، ۴۳؛ مونس، ۱۱۱) و نیز عُرْض که در نزدیکی آن قرار گرفته است (عبدالمؤمن، ۵۷/۱؛ ابوعبید، ۱۳۹/۱).

در ربیع‌الآخر ۱۳ق ابوبکر سپاهی را به فرماندهی خالد بن ولید روانهٔ

شام کرد (واقدی، ۱۳/۱؛ طبری، ۴۰۶/۳؛ طلس، ۶۲). زمانی‌که خالد بن ولید شهر ارک را در محاصره داشت، بطریقی به نمایندگی از طرف امپراتور روم بر ارک فرمان می‌راند، و حکیمی سالخورده به نام سمعان که دانا به علوم پیشینیان بود، پس از آگاهی از مشخصات خالد و سپاهیانش با توجه به نشانه‌هایی که در کتابهای کهن دیده بود، فتح مسلمانان و شکست رومیان را پیشگویی کرد. وی مردم را از جنگ بر حذر داشت و سفارش به تسلیم شهر کرد. اهالی ارک که به او اعتماد بسیار داشتند، نزد بطریق شهر رفته، از او تقاضای صلح کردند. سرانجام، نیروهای نظامی رومیان که پس از محاصرهٔ شهر توسط سپاه خالد، در باروی شهر پناه گرفته بودند، بدون هیچ مقاومتی استحکامات دفاعی شهر را به سپاه خالد بن ولید تسلیم داشتند و براساس معاهدهٔ صلحی به پرداخت جزیه گردن نهادند. پس از آن سپاه خالد راه سخنه را در پیش گرفت (واقدی، ۱۴/۱؛ بلاذری، همانجا؛ ابن‌اثیر، ۴۰۹/۲؛ اکرم، ۳۵۴-۳۵۵).

ارک در دوران حاکمیت نمایندگان روم، پاسگاه مرزی مسیر عراق به شام بود و رومیان کاروانها را در آنجا متوقف می‌کردند (واقدی، همانجا).

به‌گفتهٔ یاقوت (۲۱۰/۱)، این شهر دارای نخلستانها و مزارع زیتون فراوان بوده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابوخلیل، شوقی، *اطلس تاریخ العربی*، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم *ماستعجم*، به‌کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابونصر، عمر، *مع‌الجیش العربی فی‌صدرالاسلام*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ اکرم، ا.ی.، *سیف‌الله خالد بن ولید*، ترجمهٔ صبحی جابی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به‌کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ طبری، *تاریخ*؛ طلس، محمد اسعد، *تاریخ العرب*، بیروت، دارالاندلس؛ عبدالمؤمن، صفی‌الدین، *مراصد الاطلاع*، به‌کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ فاعور، علی و یگران، *الاطلس الجدید للعالم*، بیروت، ۱۹۸۶م؛ مونس، حسین و دیگران، *اطلس تاریخ الاسلام*، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ واقدی، محمد، *فتوح الشام*، به‌کوشش عبدالحمید احمد حنفی، قاهره، ۱۳۶۸ق؛ یاقوت، *بلدان*.

ناهده فوزی

آرْکُش، یا ارکس، نام مکانهای متعدد در اسپانیای کنونی. مهم‌ترین‌آنها آرکس‌دلافرُنترا[1] (ارکس مرزی) است‌که‌در دورهٔ‌اسلامی ارکش نامیده می‌شد و رومیها آن را کولونیا ارکنسیوم[2] می‌خواندند (EUE؛ *بریتانیکا*).

ارکش در حال حاضر نام شهر و ناحیه‌ای است در جنوب غربی اسپانیا واقع در استان قادس[3] (*آمریکانا*؛ WNGD). شهر کنونی با ۵° و ۴۸' طول غربی و ۳۶° و ۴۵' عرض شمالی در ۵۰ کیلومتری شمال شرق مرکز استان (قادس) بر ارتفاعات صخره‌ای قرار گرفته که از ۳ طرف به وسیلهٔ رودخانهٔ گوادالته[4] احاطه شده، و از لحاظ جغرافیایی و نظامی دارای موقعیت مناسبی است (*بریتانیکا*؛ *بستانی*؛ EI²). این موقعیت ویژه باعث شد که این ناحیه در طی چندین سده پیوسته در میان دولتهای مسیحی، اسلامی و بربر دست به دست شود و نام ارکس مرزی به آن اطلاق گردد (همانجا). در گذشته دژ کهن آن بارها ویران و دوباره ساخته شده است (ادریسی، ۵۳۶؛ ابوالفدا، ۱۶۶؛ حمیری، ۲۸). آثار متعدد از دورانهای پیش از تاریخ و بقایای خیابانهای سنگی دوران رومیها حاکی از قدمت آن است. در دورهٔ اسلامی، ارکش نخستین بار به عنوان پایگاه توسط عبدالرحمان اول بر ضد یوسف الفهری مورد استفاده‌قرار گرفت. پس‌از آن‌ارکش‌توسط شقیابن عبدالواحد مکناسی سرکردهٔ مهم‌ترین شورش بربرها بر ضد امیر اموی تاراج شد. در پایان سدهٔ ۳ق/۹م به دنبال درگیری میان اعراب و «مولدین»، امیر اموی در ناحیهٔ اشبیلیه، قلعه‌های ارکش، شریش[5] و شذونه[6] را مورد حمله قرار داد (EI²؛ *بستانی*).

ابوعبدالله محمد بن خزرون بن عبدون خزری، رهبر بنی خزرون از بربرهای قبیلهٔ یرنیان که بعدها عمادالدوله لقب یافت، توانست بعد از ۴۰۲ق بر دژ ارکش که در آن زمان از بزرگ‌ترین دژهای اندلس بود، تسلط یابد و حکومت خود را در آنجا بر پا کند (ابن عذاری، ۲۹۴/۳؛ عنان، *دول...*، ۱۵۳). حکومت عمادالدوله تا ۴۲۰ق/۱۰۲۹م بر ارکش ادامه یافت و پس از مرگ وی پسرش عبدون بن خزرون به جای وی نشست و مردم شهرهای مجاور آن نظیر قلشانه[7] و شریش هم با او بیعت کردند. وی نیز به مدت ۲۵ سال بر ارکش حکومت کرد تا آنکه در ۴۴۵ق/۱۰۵۳م در دامی که معتضد بن عباد، فرمانروای اشبیلیه، برای او و دو تن دیگر از امیران بربر گسترده بود، گرفتار آمد و کشته شد (عنان، همان، ۴۵؛ ابن خطیب، ۲۳۹). نیز معتضد بن عباد در نزدیکی ارکش که در آن هنگام زیر فرمان محمد بن خزرون بود، دژی ساخت و لشکریانش گاه و بیگاه به ارکش حمله می‌کردند و به آزار ساکنان آن منطقه می‌پرداختند. در این میان بنی یرنیان (بنی ارنیان) که ساکن ارکش بودند، نزد امیر بادیس در غرناطه رفتند و با وی قرار گذاشتند که ارکش را تسلیم وی کنند و او نیز جای دیگری در اختیار آنان بگذارد. سپس همگی با دارایی خود از ارکش خارج شدند و آنجا را به لشکریان بادیس واگذاشتند، اما سپاهیان ابن عباد راه را بر آنان بستند و در نبردی که میان آنان و لشکریان ابن عباد درگرفت، بربرها به همراه رئیسشان محمد ابن خزرون کشته شدند و بدین ترتیب ابن عباد توانست در اواخر ۴۵۸ق/۱۰۶۶م بر ارکش و شذونه و دیگر نقاط این منطقه مستولی شود و آنها را ضمیمهٔ اشبیلیه کند (ابن عذاری، ۲۷۲/۳، ۲۷۳؛ ابن خطیب، ۲۳۹-۲۴۰؛ نک‍: عنان، همان، ۴۵، ۴۶).

امرای عبادی تا روی کار آمدن مرابطون (۴۷۹-۵۳۹ ق/۱۰۸۶-۱۱۴۸م) بر سر کار بودند (آیتی، ۱۲۵). با روی کار آمدن مرابطون ارکش محل عبور سپاهیان یوسف بن تاشفین به سوی زَلّاقه شد (EI²؛ *بستانی*). در دوران فرمانروایی مرابطون و به دنبال قیامهایی که بر ضد

1. Arcos de la frontera 2. Colonia Arcensium 3. Cadiz 4. Guadalete 5. Jerez 6. Sidona
7. Calsena

آنان صورت گرفت (ح ۵۴۰ ق)، ابن عزون به عنوان سرکردهٔ شورشیان، حکومتی مستقل در شریش اعلام کرد و فتوحات خود را تا ارکش ادامه داد (عنان، *عصر...*، ۳۲۱/۱) و سال بعد به عنوان فرمانروای شریش، ارکش و رنده فرستادگانی را به سوی عبدالمؤمن موحدی گسیل داشت (همان، ۳۲۵/۱).

با آغاز حکمرانی موحدون (۵۴۱ ـ ۶۶۸ق/۱۱۴۶ـ ۱۲۷۰م) در اندلس، ابویعقوب یوسف در ۵۸۰ق/۱۱۸۴م از راه ارکش و شریش خود را به اشبیلیه رساند و به سوی شنترین روانه شد (ابن ابی زرع، ۲۱۴؛ نک: عنان، همان، ۱۱۶/۲)، ولی بی آنکه توفیقی در تسخیر آن سرزمین به دست آورد، درگذشت (آیتی، ۱۷۰). در ۵۸۶ق/۱۱۹۰م ابویوسف منصور وارد ارکش شد و پس از ملاقات با فرستادگانی که به حضور وی آمده بودند، عازم قرطبه شد (عنان، همان، ۱۷۵/۲). سرانجام، در ۶۴۷ق/۱۲۴۹م فردیناند سوم، پس از تسخیر اشبیلیه، ارکش را با دیگر شهرهای واقع در جنوب وادی الکبیر نظیر شذونه، شلوقه و قادس به تصرف درآورد و بدین ترتیب نواحی مذکور از سوی مسیحیان مسخر شد (همان، ۵۹۸/۲ ـ ۵۹۹). در ۶۵۹ق/۱۲۶۱م ساکنان مسلمان آنجا شورش کردند که آلفونسوی دانا در ۶۶۲ق توانست آنان را مطیع خود کند (EUE; EI²). در ۷۳۹ق/۱۳۳۹م نیز جنگی میان سپاهیان بنی مرین و مسیحیان در نزدیکی این شهر روی داد که به شکست مسلمانان انجامید. نیروهای حکومت غرناطه تا یک سده بعد به قلمرو این شهر می‌تاختند. این شهر در طی دو قرن مرز میان قلمرو مسیحیان و مسلمانان اندلس بود و همچون پایگاهی نظامی در لشکرکشیها مورد استفادهٔ مسیحیان قرار می‌گرفت (EI²).

مآخذ: آیتی، محمد ابراهیم، *اندلس یا تاریخ حکومت مسلمین در اروپا*، تهران، ۱۳۴۰ش؛ ابن ابی زرع، علی، *انیس المطرب*، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پروونسال، بیروت ۱۹۵۶م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش ژ. کولن و لوی پروونسال، بیروت، دارالثقافه؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م؛ بستانی؛ حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۴م؛ عنان، محمد عبدالله، *دول الطوائف منذ قیامها حتی فتح المرابطی*، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ همو، *عصر المرابطین و الموحدین فی المغرب و الاندلس*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ نیز:
Americana; *Britannica*; EI²; EUE; WNGD.
مژگان نظامی

اَرْکَواز، یکی از بخشهای سه گانهٔ شهرستان مهران (استان ایلام). در منابع مختلف آن را به صورتهای آرگواز (*جغرافیا و اسامی...*، ۵/۲)، ارگوازی (*لغت نامهٔ دهخدا*؛ *فرهنگ آبادیها...*، ۱)، ارکوازی (*آمارنامه...*، چهار) و ارغواز (دُمرگان، ۲۲۵/۲، ۲۴۳) نیز نوشته‌اند.

بخش ارکواز محدود است از شمال به شهرستان دره‌شهر، از جنوب و مشرق به شهرستان دهلران و از مغرب به بخشهای صالح آباد و مرکزی (شهرستان مهران) (*سرشماری*، ۱۳۶۵ش، ۱۷). این بخش بیشتر کوهستانی است و مهم‌ترین کوههای آن عبارتند از کبیر کوه، کوه تونه، کوه پاریاب، کوه گچ مخمل، کوه کمرچرمک و کوه سیاه. بلندترین قلهٔ رشتهٔ کبیر کوه به نام وزرین با ۳٬۰۶۲ متر ارتفاع در شرق این بخش قرار دارد (*فرهنگ جغرافیایی...*، ۸/۵). از آنجا که این بخش از لحاظ موقع طبیعی در دو قسمت کوهستانی و دشت واقع شده، دارای آب و هوایی دوگانه است: قسمت کوهستانی معتدل و قسمت جنوب و جنوب غربی به واسطهٔ مجاورت با دشت مهران و ارتفاع کمتر، گرمسیری است (همانجا؛ کوکلان، ۱۴۳ـ۱۴۴). چند رودخانهٔ محلی در این بخش جاری است که از دامنه‌های کبیرکوه سرچشمه می‌گیرند. مهم‌ترین رودها اینهاست: گل گل، گلال پیرمحمد و خوشادول (*فرهنگ جغرافیایی*، همانجا).

بخش ارکواز از ۳ دهستان به نامهای چمزی، شوهان و گچی تشکیل شده، و مرکز آن شهر کوچک قلعه درهٔ ملکشاهی است (*آمارنامه*، ۱۲، ۱۶). این بخش دارای ۴۹ آبادی است که بر اساس سرشماری عمومی (۱۳۷۰ش) تنها ۳۱ آبادی (۶۳/۳٪) دارای سکنه و مابقی خالی از سکنه گزارش شده‌اند (همانجا)، در حالی که شمار آبادیهای دارای سکنهٔ این بخش در ۱۳۶۵ش ۳۹ واحد بوده است (*فرهنگ آبادیها*، ۱، ۱۲).

در ۱۳۵۵ش جمعیت بخش ارکواز ۱۰٬۰۲۲ نفر (۱٬۸۵۸ خانوار) بود (*سرشماری عمومی*، ۱۳۵۵ش، «۱/ل») که به موجب تقسیمات کشوری ۱۳۶۵ش به ۲۱٬۵۳۵ نفر (۳٬۷۶۳ خانوار) بالغ گردید که از آن میان ۱۱٬۱۱۴ نفر (۵۱/۶٪) مرد و مابقی (۴۸/۴٪) زن بودند (*سرشماری*، ۱۳۶۵ش، ۱۵). مطابق آمار ۱۳۷۰ش، ۱۲٬۶۵۰ نفر (۲٬۰۳۳ خانوار) از جمعیت این بخش در روستاها زندگی می‌کردند که ۸۱/۲٪ از کل جمعیت روستایی شهرستان مهران (۱۵٬۵۷۵ نفر) را شامل می‌شد (*آمارنامه*، ۱۶).

بخش ارکواز محل زندگی ایلهای ملکشاهی (۸۲۶ خانوار ییلاقی و ۱۲۲ خانوار قشلاقی) و شوهان (۴۰۲ خانوار ییلاقی و ۹ خانوار قشلاقی) است. ارکواز بیشتر محل ییلاقی این دو ایل به شمار می‌رود و قشلاق آنان به ترتیب دهستان حومه (بخش مرکزی) و دهستان صالح آباد (بخش صالح آباد) از شهرستان مهران است (*جمعیت...*، ۱۹). این دو ایل از مجموعهٔ ایلهای کرد ـ لر و مهلکی (*جغرافیای کامل...*، ۳۶۷/۱، حاشیهٔ ۱؛ کیهان، ۶۸/۲) و طایفه‌های چمیزی، گچی، یلماس و دوسان تشکیل شده است (همانجا).

فعالیت اصلی اقتصادی در بخش ارکواز زراعت و دامداری است (*فرهنگ آبادیها*، همانجا) و آب آبیاری این بخش بیشتر از چشمه‌ها و رودخانه‌های محلی تأمین می‌شود (*جغرافیا و اسامی*، همانجا؛ *فرهنگ روستایی*، ۸۳۴ـ۸۳۵). سطح کل زمینهای زراعی این بخش ۱۷٬۳۰۴ هکتار است که تنها ۱/۴٪ آن به صورت آبی مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد (*فرهنگ اقتصادی*، «۳۱/۴»). ۱۴۲٬۴۷۸ رأس بز و گوسفند و ۲٬۵۸۴ رأس گاو موجود در این بخش نشانگر اهمیت دامداری آن است (*فرهنگ آبادیها*، ۱۲ـ۱۳).

مردم ارکواز مسلمان شیعه هستند و زبان آنان کردی است (فرهنگ جغرافیایی، همانجا). مزار سیدمحمد و سید نصرالدین که نسب آنان به امام هفتم (ع) می‌رسد، از زیارتگاههای این بخش به شمار می‌آیند (همانجا).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان ایلام* (۱۳۷۱ش)، سازمان برنامه و بودجهٔ استان ایلام، تهران، ۱۳۷۳ش؛ *جغرافیا و اسامی دهات کشور*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۲۹ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جمعیت عشایری دهستانها، سرشماری اجتماعی ـ اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ش)، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ دمرگان، ژاک، هیأت علمی فرانسه در ایران (*مطالعات جغرافیایی*)، ترجمهٔ کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۹ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۵۵ش)، استان ایلام، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۹ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان مهران، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۶۵ش)، شهرستان مهران، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، استان ایلام، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران* (آبادیها)، استان پنجم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۱ش؛ *فرهنگ روستایی*، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۰ش؛ کوکلان، ابراهیم، *جغرافیای نظامی ایران*، تهران، ۱۳۳۳ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ *لغت‌نامهٔ دهخدا*.

عباس سعیدی

اَرْگ، یا اَرْک، دژ یا قلعه‌ای استوار که درون شهر یا قلعه‌ای بزرگ‌تر بر بلندی بنا می‌شد و مقر حکمرانان، یا محل پادشاهان و خدم و حشم ایشان بود.

بخش اول ـ ارگ در ایران باستان

واژهٔ «ارگ» در زبانهای هند و اروپایی ریشهٔ کلماتی به معنای حفاظت کردن، بستن، مقاومت کردن، پس راندن و مانع ایجاد کردن است (پُکُرنی، 66-65). دربارهٔ این واژه که تا دورهٔ اسلامی همواره به صورت اسم مرکب اَرْگْبَد یا اَرْگْبَذ آمده است، بیشتر از یک قرن بحث شده است. برخی برآنند که در بخش نخستِ نام کوهی که از آن در سنگ‌نبشتهٔ بیستون داریوش به صورت «اَرَکَدْری[1]» یاد شده است (نک: کنت، 117)، می‌توان واژهٔ ارگ را بازیافت. فوی معتقد است که ارکدری از ترکیب ارگ و واژهٔ هندی باستان «اَدْری[2]» به معنی صخره درست شده است (نک: بارتولمه، 191؛ هینتس، 124). در کتیبهٔ داریوش آمده است که گئومات از «پَئیشیاخْوادا[3]» در کوهی به نام ارکدری قیام کرد (نک: کنت، همانجا). به این ترتیب احتمالاً پئیشیاخوادا (خاندان ـ خدای ـ خوان) یا مقر رئیس خاندان (نک: هینتس، 146؛ مایرهُفر، 136) ــ خاندانی که گئومات متعلق به آن یا رئیس آن بوده ــ در ارکدری قرار داشته است. از سوی دیگر گئومات با اقدامی که برای به‌دست آوردن فرمانروایی هخامنشیان کرده، به‌ظن قوی از خاندانی بزرگ بوده که ارگی در اختیار داشته‌اند و بعید نیست که این ارگ یکی از ارگهای دولتی بوده باشد.

اگر واقعاً در زمان هخامنشیان اصطلاح ارگ کاربرد داشته است، گزارشی از گزنفون دربارهٔ استحکامات نظامی هخامنشیان به طور غیرمستقیم ساختار ارگ را نشان می‌دهد. بنابر این گزارش در هر استان، یا ساتراپ‌نشین، نیرویی متشکل از سوارکار، تیرانداز، فلاخن‌انداز و سپردار برای مقابله با حملهٔ دشمن نگهداری می‌شد. افزون بر این، در هر قلعه دژی نیز با نیروی لازم وجود داشت و به هنگام سرکشی شاه به این دژها درصورتی که دژبان [ارگبد؟] در نگهداری دژ مسامحه کرده بود، مجازات می‌شد (فصل 4، بند 7-5). از مجموع این خبر چنین برمی‌آید که منظور از دژ و نیروهای ثابت آن، ارگ و نیروهای موجود در آن بوده است. گزنفون به جای واژهٔ «ارگ»، معادل یونانی آن «آکروپولیس» (ارگشهر، دژ شهر) را به‌کار برده است (همان فصل، بند 6).

واژهٔ فارسی ارگ، به همین صورت در فارسی میانه وجود داشته است (نک: نولدکه، 107) و در متنهای تورفان نیز به‌چشم می‌خورد (نک: هارناک، 542). فوی و بارتولمه (همانجا) این واژه را مرتبط با «آرْکس» لاتینی می‌دانند، اما مایرهفر دربارهٔ ارتباط این دو واژه تردید دارد (همانجا؛ نیز نک: پکرنی، 65). ابتدا هرتسفلد (پایکولی، 193) و پس از او شوئُن (ص 11) نیز این برداشت را پذیرفتند، اما به‌نظر هارناک نه‌تنها در مرز زبانهای ایرانی و یونانی آمیزش دو واژهٔ لاتینی و ایرانی، حالتی کاملاً استثنایی است، بلکه با توجه به اینکه رومیان استحکامات مرزی مهم خود را کاستلوم[4] می‌نامیدند، چنین پیوندی غیر ممکن به‌نظر می‌رسد (همانجا). چندی بعد هرتسفلد نظریهٔ نخستین خود را رها کرد و ارگ را واژه‌ای برگرفته از واژهٔ «ایلکو[5]» در اکدی دانست که از طریق آرامی به زبان فارسی راه یافته است («زرتشت...[6]»، 128). به‌نظر او ایلکو بهرهٔ مالکانه‌ای بوده که در نظام فئودالی آشوری به اربابان پرداخت می‌شده است (دربارهٔ ایلکو، نک: «واژه‌نامه...[7]»، 52 به بعد). بنابر این ارگبد را باید رئیس گردآورندگان بهرهٔ مالکانه دانست، نه فرمانده ارگ. هنینگ نیز کم و بیش چنین برداشتی داشت. او هَرْک، یا هَرْگ را ارگ، و هم معنی با «هرگ» فارسی میانه به معنی مالیات گرفته است (نک: هارناک، 543؛ نیز مکنزی، 43؛ پهلوی مانوی: هراگ، و آرامی: خرج، خراج). فرای نیز با احتیاط به امکان وجود پیوندی میان ارگ و هراگ پرداخته، اما برای اصطلاح ارگبذ معنی رئیس نگهبانان را به رئیس گردآورندگان مالیات ترجیح داده است. وی ریشهٔ «هَر-» (-har) به معنی پاییدن (نک: بارتولمه، 1787) را برای ارگ پیشنهاد می‌کند (ص 353). هارناک در ردنظر هنینگ می‌نویسد: در این صورت چنین انتظار می‌رفت که طبری (۳۸/۲) به جای «ارجبذ»، «خراجبذ» بیاورد؛ علاوه بر این، این واژه با «اَ» شروع می‌شود (همانجا). البته اگر بخش نخست «ارکدری» همین «ارگ» باشد، این نام در اکدی به‌صورت -a-ra-kă-ad-ri-i و در عیلامی -ha-rak-qa-tar-ri آمده است (هینتس، 124). ظاهراً برای پذیرفتن این واژه با همین معنی که امروز برای ارگهای بم، تبریز و کریم‌خان شیراز به‌کار می‌رود، مانعی

1. Arakadri 2. ādri- 3. paišyaxvādā- 4. castellum 5. ilku 6. *Zoroaster*... 7. *Reallexikon*...

وجود ندارد.

پس از ارکدری در کتیبهٔ بیستون داریوش، در قراردادی باقی مانده از ۱۲۱م از دورا اروپوس (نک: هارناک، 540؛ نیز نک: لوی، 90-89) در عنوان خواجه‌ای به‌نام فرهاد[1] به آرگَپتِس (ارگبد)، قدیم‌ترین ضبط واژهٔ «ارگ» که تاکنون به‌دست آمده است، برمی‌خوریم. در چند نبشته در پالمیر (تدمر) نیز سپتیمیوس اورُدِس (ارد) علاوه بر عنوان رومی خود، عنوان ارگپتس را نیز دارد (نک: یوستی، 133؛ لوی، همانجا). هارناک می‌نویسد: ارد اشکانی با روی کار آمدن ساسانیان، پس از پیوستن به رومیان در پالمیر، عنوان اشکانی خویش را نیز حفظ کرده بود (همانجا). به این ترتیب، به رغم کمبود منبع، روشن است که در زمان اشکانیان اصطلاح ارگ، حتیٰ اگر در زمان هخامنشیان چنین اصطلاحی هنوز پدید نیامده بوده، وجود داشته است.

برخلاف دورهٔ هخامنشیان و اشکانیان، برای عصر ساسانیان تصویر بهتری از ارگ و ارگبد در دست است که به نزدیک شدن به معنی و کاربرد درست واژهٔ ارگ کمک می‌کند. اردشیر بابکان، بنیان‌گذار سلسلهٔ ساسانی خود ارگبذ بود و از همین‌روی، پس از رسیدن به فرمانروایی عنوان ارگبذ مخصوص خاندان سلطنتی شد (کریستن‌سن، 107). با همهٔ آگاهی اندک دانشمندان باستان‌نگار دربارهٔ ساختار ارگهای پیش از اسلام، به‌سبب بحثهای مکرری که دربارهٔ واژهٔ ارگ صورت گرفته، نقش بسیاری از واژه‌ها در پیوند با ارگ مطرح شده است. همچنین پیوند برخی از شهرها و قلعه‌های باستانی منطقهٔ آشور و بین‌النهرین، مانند آرگَنا، آرگَرو، آرگیشتیونه، آرگیته[2] و آرکو با واژهٔ ارگ جالب توجه است (نک: «واژه‌نامه»، 143, 144, 151).

مآخذ: طبری، تاریخ؛ نیز:
Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Chaumont, M. L., «Recherches sur les institutions de l'Iran ancien et de l'Arménie», JA, 1962, vol. CCL; Christensen, A., *L' Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944; Frye, R. N., «Some Early Iranian Titles», *Oriens*, Leiden, 1962, vol. XV; Harnack, D., «Die Parther», *Geschichte Mittelasiens im Altertum*, Berlin, 1970; Herzfeld, E., *Paikuli*, Berlin, 1924; id, *Zoroaster and His World*, Princeton, 1947, vol. I; Hinz, W., *Neue Wege im Altpersischen*, Wiesbaden, 1973; Justi, F., *IranischesNamenbuch*, Hildesheim, 1963; Kent, R.G., *Old Persian*, New Haven, 1953; Levy, M. A., «Die palmyrenischen Inschriften», ZDMG, 1864, vol. XVIII; MacKenzie, D. N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; Mayrhofer, M. & W. Brandenstein, *Handbuch des Altpersischen*, Wiesbaden, 1964; Noldeke, Th., «Beiträge zur Kenntniss der aramäischen Dialecte», ZDMG, 1870, vol. XXIV; Pokorny, J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern, 1959, vol. I; *Reallexikon der Assyriologie*, Berlin/Leipzig, 1928; Xenophon, «Oeconomicus», *Memorabilia and...*, tr. E. C. Marchant, London, 1459.

پرویز رجبی

بخش دوم ـ ارگ در دورهٔ اسلامی

ارگها را در متون اسلامی بیشتر با نام «کُهن دژ» یا «قهندز» می‌یابیم. آنها گاهی در میان شارستان (شهرستان) قرار گرفته، و زمانی در کنار افتاده‌اند. در دستهٔ دوم همیشه طرفی را که به شهربند نزدیک‌تر بود، محکم‌تر می‌ساختند و گاهی تپه یا کوهی را که ارگ بر آن بنا شده بود، از آن‌سو می‌تراشیدند و پرتگاهی ژرف پدید می‌آوردند. برای نمونه می‌توان از ارگ بم یاد کرد که در کنارهٔ شهرستان افتاده است و پرتگاهی عظیم نقطهٔ ضعیف ارگ را استوار ساخته است (وزیری، ۹۲؛ یادداشت مؤلف). ارگ بخارا نیز که تا امروز برجاست و ارتفاع آن از سطح شهر در حدود ۲۰ متر است، با دیوارها و برجهای آجری و شیب‌دار در کنار شهر واقع شده‌است (همان؛ نک: ابن‌حوقل، ۴۸۳/۲؛ نیز پریبیتکوا[3]، فصل بخارا). ارگ شهر سمرقند را نیز که همان تپهٔ افراسیاب امروز است، در کنارهٔ شهرستان بنا کرده بودند (همو، فصل سمرقند).

ارگ را معمولاً بر فراز پشته‌ای طبیعی بنا می‌کردند و اگر چنین جایی در شهر نبود، با ریختن خاک، پشته‌ای به وجود می‌آوردند. در این نوع پشته‌ها نقب زدن و سُمج گرفتن کاری مشکل بود، زیرا خاک دستی ریزش می‌کرد. اگر رودخانه‌ای از نزدیک ارگ می‌گذشت آن را برای محافظت ارگ مانع طبیعی قرار می‌دادند. گاهی نیز خندقهایی عظیم برای محافظت طرف ضعیف ارگ حفر می‌کردند. ارگ تهران که در زمینی هموار قرار داشت، از این گروه بود (مصطفوی، ۲۶-۲۷). این ارگ خندقی داشت که بخش شرقی آن در جای خیابان ناصرخسرو کنونی واقع شده بود و نام «بازار کنار خندق» یادآور آن است (یادداشت مؤلف).

در ارگ معمولاً محلهایی برای اداره کنندگان شهر و اتاقهایی برای نشیمن و پذیرایی حکام و خانوادهٔ ایشان، زندان، طویله، باره‌بند، چاه آب، آب انبار و انبارهایی برای آزوقه و دیگر احتیاجات می‌ساختند (نرشخی، ۳۲-۳۴؛ جیهانی، ۱۸۳؛ ابن حوقل، همانجا؛ اصطخری، ترجمه، ۲۴۵-۲۴۷؛ وزیری، همانجا). ارگ را بارویی بلند و استوار در بر می‌گرفت و یک یا دو دروازهٔ مستحکم آن را به شارستان مرتبط می‌کرد. در شارستان خانه‌های مردم و محلهای عمومی مانند بازار، حمام، مسجد و جز آن بنا می‌شد (نرشخی، اصطخری، همانجاها؛ مقدسی، ۲۸۰-۲۸۱).

بر گرد شارستان بارویی دیگر با برجهایی در فواصل مختلف می‌ساختند. دروازه‌های اصلی شهر در این بارو جای داشت و شمار آنها به نسبت بزرگی شهر یا طرز ساختمان بارو متفاوت بود. باروی بیشتر شهرستانها مربع شکل بود و در میان هر ضلع آن دروازه‌ای قرار داشت. بیرون بارو خندق شهر کنده می‌شد و پس از آن ربض شامل باغها و کشتزارها و آسیابها قرار داشت (نک: ابن فقیه، ۳۲۵-۳۲۶؛ اصطخری، ۳۰۶-۳۰۹؛ مقدسی، همانجا؛ *حدود العالم*، ۱۰۷).

در متون فارسی در دو جا نام ارگ به بناهایی داده شده است که کاربردی جز آنچه یاد شد، داشته‌اند: یکی «ارگ سیستان» که شامل ویرانه‌های ابنیه‌ای عظیم بود و عمرولیث صفاری آن‌را باز ساخت و خزانهٔ خویش قرار داد (جیهانی، ۱۶۲؛ اصطخری، ترجمه، ۱۹۳) و دیگری «ارگ علیشاه»، جامعی که تاج‌الدین علیشاه وزیر اولجایتو بین سالهای ۷۱۰-۷۲۰ق در تبریز برپاداشت (حمدالله، ۷۶-۷۷؛ ویلبر، 146).

---

1. Pharaates　2. Argite　3. Pribytkova

در برخی از مآخذ جدید هر قلعهٔ مستحکم را ارگ خوانده‌اند (*دایرة المعارف فارسی*)، درصورتی‌که چنین نیست و قلعه‌هایی چون لمبسر و الموت را نمی‌توان ارگ نامید؛ بلکه ارگ قلعهٔ مستحکم داخل شارستان است و خود شارستان به صورت دژی مستحکم بنا می‌شده است (یادداشت مؤلف).

ساختن ارگ به عنوان یک پایگاه نظامی - سیاسی در شهرهای ایران زمین دست کم از سدهٔ ۶ق م تا سدهٔ ۱۳ق متداول بوده است. برای ارگهای مشهور به مدخلهای مربوط به شهرهای آنها مراجعه شود.

مآخذ: ابن حوقل، محمد، *صورة‌الارض*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۷م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ همو، *مسالک و ممالک*، ترجمهٔ فارسی، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ جیهانی، محمد، *اشکال العالم*، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *حدود العالم*، به‌کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به‌کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/ ۱۹۱۳م؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ مصطفوی، محمدتقی، «ارگ تهران»، *اطلاعات ماهانه*، تهران، ج ۶، شم ۹؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمهٔ احمد بن محمد قباوی، تلخیص محمد بن زفر، به‌کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ وزیری، احمد علی، *جغرافیای کرمان*، به‌کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

Pribytkova, A. M., *Masterpieces of Architecture in Central Asia*, Moscow , 1971 ; Wilber , D. N., *The Architecture of Islamic Iran* , the Il Khānid Period, Princeton, 1955.

منوچهر ستوده

آرگُبا، قبایلی مسلمان و سامی که در بخشهایی از اتیوپی سکنیٰ دارند. مسکن اصلی مردمان ارگبا، ناحیهٔ کوهستانی اَنکُبِر در بخش شمال شرقی استان شیوا در اتیوپی است که روستاهایی از جمله آلیوآمبا و چانو با چندین هزار جمعیت را در برمی‌گیرد (نک: ؤلفنزن، ۲۶۷؛ کوهن، 147؛ تیتوف، 100؛ لسلاو، «حبشی...[1]»، 492). زیستگاه گروهی از مهاجران قبایل ارگبا، منطقه‌ای در جنوب هرر در اتیوپی است که زبان کنونی آنان زبان گالا[2]ست، اما در گذشته‌ای نه چندان دور آنان به زبان نیاکان خود، ارگبا سخن می‌گفته‌اند (نک: همو، «وام واژه‌ها[3]»، 36؛ نیز کوهن، تیتوف، همانجاها).

پژوهشهای انجام شده دربارهٔ زبان ارگبا، نشان دهندهٔ اهمیت آن از نظر مطالعات سامی شناسی است و این زبان روی به فراموشی نهاده، مشخص‌ترین جنبه از حیات فرهنگی مردمان ارگباست که در پژوهشها بدان پرداخته شده است. در طبقه‌بندی زبانها، زبان ارگبا به شاخهٔ جنوب غربی یا گروه زبانهای حبشی - عربی جنوبی از زبانهای سامی تعلق دارد و در تقسیم درونی زبانهای حبشی، از دستهٔ زبانهای حبشی جنوبی محسوب می‌گردد (برای توضیح بیشتر، نک: لسلاو، «وام واژه‌ها»، همانجا، «سامی...[4]»، 4؛ گلدنبرگ، 465؛ پُلتسکی، 37).

برپایهٔ نام گذاری کوهن ــ که از سوی دیگر زبان شناسان نیز مورد توجه قرار گرفته است ــ گویش قبایل ساکن در انکبر ارگبای شمالی و گویش پیشین قبایل جنوب هرر ارگبای جنوبی خوانده شده است (نک: لسلاو، همانجا). اطلاعات واژگانی داده شده دربارهٔ ارگبای جنوبی توسط خانم دُمونفره[5] حکایت از باقی بودن این گویش تا دوره‌ای نزدیک دارد، اما ارگبای جنوبی در برابر زبان گالا روی به انقراض نهاده است و در دههٔ ۴۰ سدهٔ حاضر میلادی، تلاش لسلاو در منطقهٔ جنوب هرر برای یافتن کسانی که به زبان ارگبا سخن گویند، بی‌نتیجه بوده است (نک: لسلاو، همان، 37-36، «حبشی»، همانجا). گویش ارگبای شمالی نیز به تدریج در برابر زبان اَمهَری عقب نشسته، اندک اندک به فراموشی سپرده می‌شود (همو، «وام واژه‌ها»، همانجا).

پژوهشهای انجام یافته دربارهٔ ارگبا نسبت به دیگر زبانهای حبشی بسیار اندک است (کوهن، همانجا؛ لسلاو، همان، 36). نخستین کوششها در این زمینه، تهیهٔ دو مجموعهٔ کوچک واژگان بود که برپایهٔ تحقیقات محلی توسط زتسن[6] و لفبور[7] گردآوری شد و در اوایل سدهٔ ۱۹م به چاپ رسید. همین دو مجموعه بعدها از سوی پرتوریوس[8] و کوهن[9] در بررسی زبان ارگبا مورد استفاده قرار گرفت، اما لسلاو در پژوهشی نشان داد که این دو مجموعه واژگان به زبان ارگبا تعلق ندارند و گردآوری کنندگان آنها، این اطلاعات را از گروهی ساکن در سرزمین قبایل ارگبا به دست آورده‌اند که به گویشی از زبان گوراگه[10] از زبانهای حبشی جنوبی سخن می‌گفته‌اند (نک: لسلاو، «حبشی»، همانجا).

لسلاو که خود در سالهای ۱۹۴۶-۱۹۴۷ و ۱۹۵۰م به تحقیقات محلی در اتیوپی اشتغال داشت، یادداشتهای بسیاری را دربارهٔ گویش شمالی از زبان ارگبا فراهم کرد (نک: «وام واژه‌ها»، 37) و در سالهای بعد مقالاتی را منتشر کرد که از اساسی‌ترین پژوهشها دربارهٔ این زبان به شمار می‌آیند. وی علاوه بر مباحث طرح شده دربارهٔ ارگبا به طور پراکنده در آثار عمومی حبشی خود (مثلاً نک: «سامی»، 8، 7، جم) در مقالاتی با عناوین «وام واژه‌های عربی در ارگبا» (۱۹۵۷م)، «وصفی آغازین از ارگبا[11]» (۱۹۵۹م) و «تحلیل واژگان ارگبا[12]» (۱۹۶۶م) به طور خاص به بررسی این زبان پرداخته است.

از آنجا که مردمان ارگبا مسلمان هستند، زبان آنان به طور طبیعی از زبان عربی تأثیر ویژه‌ای پذیرفته، و لسلاو در مقالهٔ «وام واژه‌ها...» تأثیر واژگانی عربی در این زبان را مورد مطالعه قرار داده است؛ اما به طور کلی ارگبا نسبت به هرری، زبانی دیگر از زبانهای حبشی جنوبی و متعلق

---

1. «Ethiopic...» 2. Galla 3. «Arabic...» 4. «South-West...» 5. De Monfreid 6. «Seetzen's linguistischer Nachlass», *J.S.Vater, Proben deutscher Volksmundarten*, Leipzig, 1816, pp. 301-303. 7. Lefebvre, C.T., *Voyage en Abyssinie exécuté pendant les années 1839-1843*, Paris, 1845, III/405-409. 8. Praetorius, F., *Die amharische Sprache*, Halle, 1879. 9. Cohen, M., *Etudes d'éthiopien méridional*, Paris, 1931. 10. Gurage (Gouragué) 11. « A Preliminary Description of Argobba » , *Annales d'Éthiopie*, 1959, pp. 251-273. 12 . « Analysis of the Argobba Vocabulary», *Journal of the African Languages*, 1966, pp. 102-112.

به مسلمانان، کمتر تحت تأثیر عربی قرار گرفته است (نک: ولفنزن، ۲۶۷).

واژگان ارگبای شمالی را به طور جدّی، لسلاو در آثار یاد شدهٔ خود مورد مطالعه قرار داده است، اما دربارهٔ ارگبای جنوبی، تنها منبع موجود، واژگانی گرد آوری شده توسط دمونفره است که بعدها توسط کوهن تنظیم شده، و انتشار یافته است؛ این واژگان حاصل مدتی زندگی او در میان قبایل ارگبا در جنوب هرر در هنگامی است که هنوز زبان نیاکان در میان آنان متداول بوده است. آگاهیهایی دربارهٔ دستور زبان ارگبا، به ویژه در بخش دوم کتاب کوهن، «مطالعات جدید دربارهٔ حبشی جنوبی[1]» داده شده است (نیز برای مقایسهٔ دستوری، نک: گلدنبرگ، 473 به بعد).

از ادبیات بسیار محدودِ ارگبا، یک مجموعهٔ شعر نوشته شده با خط حبشی (نه همچون دیگر زبانهای اسلامی حبشه با خط عربی) است که از سوی مُنْدُن ویدله[2] گرد آوری شده، و به کوشش واینتسینگر[3] در ۱۹۱۳م دروین[4] انتشار یافته است (برای تحقیقات انجام گرفته دربارهٔ این مجموعه، نک: لسلاو، «حبشی»، 492).

مآخذ: ولفنزن، ا.، *تاریخ اللغات السامیة*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ نیز: Cohen, M., « Langues chamito- sémitiques», *Les langues du monde*, Paris, 1952, vol. I; Goldenberg, G., «The Semitic Languages of Ethiopia and Their Classification», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1977, vol. XL; Leslau, W., « Arabic Loanwords in Argobba», *Journal of the American Oriental Society*, 1957, vol. LXXVII; id, « Ethiopic and South Arabian», *Current Trends in Linguistics*, The Hague/Paris, 1970, vol. VI; id, « South - East Semitic», *Journal of the American Oriental Society*, 1943, vol. LXIII; Polotsky, H.J., A review of « Gafat Documents... by W.Leslau», ibid, 1949, vol. LXIX; Titov, Y. G., « K voprosu o yazykovoi situatsiĭ v Efiopiĭ», *Semitskie yazyki*, Moscow, 1965.

بخش مردم‌شناسی

آرْگِری، در زبان آلبانیایی گی‌یروکاستر[5]، نام شهر و شهرستانی در جنوب آلبانی. این شهر در °۴۰ و َ۱۳ عرض شمالی و °۲۰ و َ۱۳ طول شرقی، در دامنهٔ شرقی کوه ساحلی مالی‌گی‌یره[6] (EI², II/708؛ بریتانیکا، I/419) یا سوبوت (سامی، ۸۳۶/۲)، مشرف به درهٔ وسیع رود درین[7]، از شعبه‌های رودخانهٔ ویوسه[8] قرار دارد (EI²، همانجا). ارتفاع آن از سطح دریا ۳۵۰ متر (بریتانیکا، IV/561) و در ۱۹۸۳م جمعیت این شهر ۶۱'۲۰۰ نفر بوده است («سالنامه...[9]»، 539). شهرستان ارگری با ۴'۱۴۲ کمـ۲ مساحت ۱۲۸ هزار نفر جمعیت داشته است («دائرة المعارف ایتالیانا[10]»، II/267).

این شهر در لهجهٔ گِگ ــ یکی از دو لهجهٔ مهم زبان آلبانیایی ــ گی‌ینوکاستر[11]، در یونانی آرگوروکاسترون[12] (بریتانیکا، همانجا) و در ایتالیایی آرجیروکاسترو[13] («دائرة المعارف ایتالیانا»، II/266) تلفظ شده، و در روزگار حاکمیت بیزانس در سدهٔ ۸ق آرگیروکاسترو نامیده می‌شده است («دائرة المعارف دیانت[14]»، XI/298). در مآخذ عثمانی، از جمله دفاتر منسوب به سال ۸۳۵ق/۱۴۳۲م به صورتهای اریوری قصری، اریزو قصری، اریورو قصری، ارکری قصری و ارکروقصرو (اینالجیق، صورت...، مقدمه، 13) آمده و در بیشتر جاها به صورت ارکری قصری ضبط شده که بر اثر کثرت استعمال به شکل ارگری نوشته می‌شده است (همانجا، حاشیهٔ 15(a)).

ارگری پیش از آنکه به تصرف عثمانیها درآید، در تصرف ونیزیها (GSE, VI/416-417) و اقامتگاه خاندان معروف زنبیسی بود، به طوری که ولایت زنبیسی نامیده می‌شد (اینالجیق، همان، مقدمه، 15-14). آخرین فرد این خاندان پس از آنکه تسلیم ترکها شد و پسرش به عنوان گروگان در دربار عثمانی جای گرفت، حمزه نامیده شد (اوزون چارشیلی، I/206-207). وی در جنگ ایلدرم بایزید با تیمور، بایزید را یاری نمود («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). ایلدرم بایزید با بیرون راندن امیران حوالی ارگری، این منطقه را کلاً تحت حاکمیت عثمانی درآورد (اینالجیق، *فاتح*...، I/159).

برابر مندرجات «دفتر سنجاق اروانید»، در ۸۳۵ق ارگری جزو شهرستان (سنجاق) اروانید ــ که نام دیگر آلبانی است ــ (اینالجیق، صورت، مقدمه، 11) گردید و مرکز آن شد («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). در ۸۳۶ق/۱۴۳۳م، در زمان مراد دوم (IA, I/585)، علی بیک فرزند اورنوس به آلبانی حمله کرد (اینالجیق، همان، مقدمه، 14)، ارگری محاصره شد (IA، همانجا)، اما سرانجام، علی بیک شکست خورد (اینالجیق، همانجا).

با توجه به تحریرات «دفتر سنجاق اولونیه»، در تجدید نظر نظام اداری در ۹۱۲ق/۱۵۰۶م، ارگری جزو ایالت اولونیه شد (اینالجیق، *فاتح*، I/162).

در سدهٔ ۱۵م جمعیت غیرنظامی آنجا را مسیحیان تشکیل می‌دادند. تا اواخر سدهٔ ۱۶م جمعیت آنجا به ۲'۵۰۰ نفر می‌رسید که فقط ۶۵ نفر از آنان مسلمان بودند. در سدهٔ ۱۷م هنگامی که اسلام در آلبانی پذیرفته شد، ارگری نیز به صورت شهری اسلامی درآمد («دائرة المعارف دیانت»، XI/299)، به طوری که در اوایل سدهٔ ۱۹م ۲ هزار خانوادهٔ مسلمان و ۱۰۰ خانوادهٔ مسیحی در آن می‌زیستند (همانجا).

ارگری در تقسیمات کشوری سال ۱۲۶۶ق/۱۸۴۹م جزو ولایت یانیه شد (کارال، VIII/338؛ اینالجیق، صورت، مقدمه، 11؛ سامی، همانجا). در آغاز سدهٔ ۲۰م، از ۱۴۰ هزار نفر جمعیت ناحیهٔ ارگری ۷۲ هزار نفر آن مسلمان بودند (همانجا). در جریان جنگهای بالکان (۱۹۱۲-۱۹۱۳م) و جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸م) منطقهٔ ارگری به ویژه روستاهای مسلمان‌نشین آن مورد حمله قرار گرفت («دائرة

---

1. *Nouvelles études d'éthiopien méridional*, Paris, 1939, pp. 419-426. 2. C. Mondon Vidailhet 3. E. Weinzinger
4. *Etudes sur le guragié*, pp. 95-119. 5. Gjirokastër 6. Mali (Mal'i) Gjerë 7. Drin 8. Vijosë
9. *Britannica Book...* 10. *Enciclopedia...* 11. Gjinokastër 12. Argyrokastron 13. Argirokastro
14. *Türkiye...*

المعارف دیانت»، همانجا). مردم ارگری در فاصلۀ دو جنگ جهانی تحت تأثیر فرهنگ اروپاییان مخصوصاً ایتالیاییها قرار گرفتند. پس از شکست ایتالیاییها در جنگ جهانی دوم که کشور آلبانی به اشغال نیروی شوروی درآمد و قدرت به دست کمونیستها افتاد، ارگری نیز به جنبش پارتیزانی انورخوجه پیوست (گلنی، ۲۰۸).

از آثار تاریخی این شهر بجز ویرانه‌های قلعۀ ارگری که در جنگهای صلیبی نیز مورد استفاده بود (مولر، ۱۳)، تکیۀ سلیمان بکتاشی و مسجد چارشی، چیز زیادی باقی نمانده، و بیشتر آنها در جریان انقلاب فرهنگی ۱۹۶۷م ویران شده است («دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

اولیا چلبی، سیاح معروف سدۀ ۱۱ق از مسجد بایزید اول، قلعه و محلات ارگری، بناها، تکایا، زیارتگاهها، مدارس، ادیبان و شاعران آن به تفصیل سخن گفته است (۶۷۴/۸-۶۸۰).

انور خوجه، رهبر حزب کمونیست آلبانی در خانواده‌ای مسلمان در این شهر (۱۹۰۸) متولد شده است (*بریتانیکا*، همانجا).

مآخذ: اولیا چلبی، *سیاحت نامه*، استانبول، ۱۹۲۸م؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۸۸۹م؛ گلنی، میشا، *تجدید حیات تاریخ*، ترجمۀ اسماعیل زند، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مولر، ولفگانگ، *القلاع ایام الحروب الصلیبیة*، ترجمۀ محمد ولید جلاد، دمشق، ۱۴۰۴ق؛ نیز:

Britannica; *Britannica Book of the Year (1983)*; EI[2]; *Enciclopedia Italiana*, Rome, 1950; GSE; IA; İnalcık, H., *Fatih devri üzerinde tetkikler ve vesikalar*, Ankara, 1954; id, *Sûret-i defter-i sancak-i Arvanid*, Ankara, 1987; Karal, E.Z., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1995, Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982.

ابوالحسن دیانت

اِرِگْلی[1]، نام چند شهر در نواحی مختلف ترکیه که برای تفکیک و رفع تخلیط، آنها را به نامهای ارگلی دریای سیاه، ارگلی قونیه، ارگلی مرمره، ارگلی کارامرسلی و ارگلی شادکوی (که بعدها به صورت ارگلیجه درآمد) نامیده‌اند. امروز عمده‌ترین آنها عبارتند از:

ارگلی دریای سیاه: اولیا چلبی (۲۸/۳) از این شهر چون میان دو شهر بارطین و آقچه شار قرار گرفته، به نام «بارطین ارگلی سی» نام برده است. این ارگلی شهری است از توابع استان زونگولداق و مرکز شهرستانی به همین نام در کنار دریای سیاه در ۴۱ و ۱۷ عرض شمالی و ۳۱ و ۲۵ طول شرقی (EI[2], II/705)، در شمال کوههای آقچه‌قوجا، در ارتفاع ۱۰ متری از سطح دریا. مساحت آن ۱٬۱۳۲ کمـ۲ است («دائرة المعارف جدید[2]»، III/822). جمعیت این شهرستان طبق آمار ۱۹۹۰م بالغ بر ۱۵۲٬۷۱۰ نفر و مرکز آن ۶۳٬۹۸۷ نفر بوده که بیش از ۱۱٪ نسبت به آمار ۱۹۸۵م افزایش جمعیت داشته است («آمار...[3]»، 36).

این شهر مدتی جزو محدوده و قلمرو پونتوس روم[4] بوده، و به همین جهت هراکلی پونتیکا یا هراکلیاپونتو نامیده می‌شده است (*پاولی*، XV/433؛ IA، IV/307). نام دیگر آن در قدیم متروپولیس بوده که آن را اریبولوم نیز می‌گفتند («دائرة المعارف دیانت[5]»، XI/289؛ سامی، ۸۳۷/۲). در مآخذ مربوط به سده‌های ۱۵ و ۱۶م از این شهر به نام «بندرگلی[6]» نیز یاد شده است («دائرة المعارف دیانت»، XI/290).

خرابه‌ها و آثار موجود در اطراف شهر نشان می‌دهد که ارگلی زمانی شهری بزرگ و آباد و بندری فعال بوده، به مرور زمان رو به ویرانی گذاشته، و در زیر شنها مدفون شده است. گویند که شهر در حدود ۵۶۰ق‌م وسیلۀ کوچ‌نشینان مگارا (عمر، I/179)، در داخل سرزمین ماریاندینها در دهانۀ درۀ لیکوس احداث شده است (تکسیه، ۱۵۵/۳-۱۵۶). دیودروس نیز اشاره‌ای به این مطلب دارد (VI/101). در سدۀ ۴ ق‌م شهر تحت حاکمیت تیرانها و مدت کوتاهی نیز تحت حاکمیت لوسیماخوس (سردار اسکندر مقدونی) قرار گرفت (*پاولی*، همانجا؛ «دائرة المعارف دیانت»، XI/289). در ۲۸۱ ق‌م که رومیها بر آسیای صغیر مسلط بودند، با اینکه مردم ارگلی در جنگ بین روم و پونتوس برضد میتریدات بی‌طرفی اتخاذ کرده بودند، باز شهر به بهانۀ یاری رساندن به میتریدات از سوی نیروهای رومی اشغال و ویران (IA، همانجا)، و پس از چندی بازسازی و مرمت شد. در ۳۹۵م، بعد از تجزیۀ روم، جزو خاک بیزانس قرار گرفت و به سبب بندر بودن، اهمیت خود را حفظ کرد («دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

در حملۀ مسلمانان به این منطقه، شهر از سوی نیروی محمد بن مروان اشغال شد (*میدان لاروس*، IV/306). در ۱۲۰۴م با استیلای مسیحیان بر استانبول، این شهر تحت نفوذ فرمانروایان جنوایی قرار گرفت. سپس هنگامی که امپراتوری طرابوزان تأسیس شد، ابتدا بخش ساحلی شهر تحت حاکمیت این امپراتوری بود، ولی بر اثر خیانت داوید، فرمانروای طرابوزان، در ۶۱۱ق/۱۲۱۴م به تصرف عزالدین کیکاووس اول، فرمانروای سلاجقۀ روم درآمد (اوزون چارشیلی، ۵۲۹/۲). شهر تا اواسط سدۀ ۱۴م در تصرف امپراتوری بیزانس و مدت مدیدی نیز از توابع امپراتوری روم بود (IA، همانجا). به روایتی در ۷۶۱ق/۱۳۶۰م و یا در ۷۹۹ق/۱۳۹۷م به حاکمیت عثمانی درآمد («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). کلاویخو سفیر اسپانیا که در مارس ۱۴۰۴ از ارگلی دیدن کرده، می‌نویسد: در روزگار پیشین، این شهر در قلمرو امپراتوری یونان بود، اما (چنانکه برای ما نقل کردند) حدود ۳۰ سال پیش، امپراتور (مانوئل) شهر را به بهای چند هزار دوکا به سلطان بایزید فروخت (ص ۱۱۲-۱۱۳). گفته شده که در ۷۶۱ق این شهر محتملاً از راه فروش به دست ترکها افتاده، و در ۷۹۵ق/۱۳۹۳م در زمان بایزید اول جزو قلمرو عثمانی شده است (نک‍: IA، همانجا).

اهمیت و شهرت ارگلی دریای سیاه، به لحاظ وجود معادن زغال سنگ در این بخش است که در ۱۸۲۹م کشف شد و از ۱۸۴۸م مورد بهره‌برداری قرار گرفت (YA, X/7779). گر چه محل اصلی این معادن در کوزلو و زونگولداق است، ولی تمام منطقه به نام حوزۀ زغال سنگ ارگلی معروف است («دائرة المعارف ترک[7]»، XV/278). زغال سنگ

1. Eregli 2. *Yeni...* 3. *Census...* 4. Pontos Roma 5. *Türkiye...* 6. Bendereğli 7. *Türk...*

استخراجی از زونگولداق به وسیلهٔ کشتی و نیز از طریق راه‌آهن به ارگلی منتقل می‌شود (همان، XV/283).

در جریان جنگ بین‌الملل اول به سبب نیاز مبرمی که کشتیهای روسی به زغال سنگ داشتند، در ۱۵ مارس ۱۹۱۵ ارگلی یکی از ۴ شهری بود که مورد حمله و هدف توپخانهٔ نیروهای روسیه قرار گرفت و اشغال شد (نک: بایور، III/(2)81، حاشیهٔ 22). کارخانه‌های ذوب آهن و فولاد که در آنها سهامداران خارجی نیز شرکت دارند، در نیمهٔ دوم سدهٔ حاضر احداث شده است («دائرة المعارف ترک»، همانجا). کشف معادن زغال سنگ و احداث کارخانه‌های ذوب آهن و فولاد و ایجاد راه آهن در عمران و آبادی این شهر نقطهٔ عطفی به شمار می‌آید. جمعیت شهر، هر سال نسبت به سال پیش در افزایش است. همگام با ازدیاد نفوس، شهر نیز رو به توسعه گذاشت و محلات جدیدی احداث شد (نک: «دائرة المعارف دیانت»، XI/290).

در ارگلی در تمام فصول باران بسیار می‌بارد. در بعضی قسمتها درخت زیتون کاشته می‌شود و گندم و جو، و انواع مختلف میوه‌ها مانند گلابی، سیب، گوجه، گیلاس، بادام، توت، انجیر، فندق و گردو به عمل می‌آید («دائرة المعارف ترک»، XV/277-278 ؛ «دائرة المعارف جدید»، III/822).

ارگلی قونیه: نام قدیم آن کیبیسترا[1] بوده است (عمر، 182, I/124؛ «دائرة المعارف دیانت»، XI/291) و سابق بر این آنجا را ارگلی قرامان می‌گفتند (IA, IV/308). اکنون برای باز شناختن از دیگر مناطق همنام، ارگلی قونیه نامیده می‌شود («دائرة المعارف جدید»، III/822).

ارگلی قونیه شهری است از توابع استان قونیه و مرکز شهرستانی به همین نام، در ۳۷° و ۳۰´ عرض شمالی و ۳۴° و ۵´ طول شرقی (EI^2) و در حاشیهٔ جنوب شرقی جلگهٔ قونیه و شمال غربی سلسله جبال توروس میانه («دائرة المعارف دیانت»، XI/290). ارتفاع آن از سطح دریا ۱٬۰۵۰ متر («دائرة المعارف جدید»، همانجا)، و مساحت شهرستان ۴٬۹۵۹ کمـ۲ است (YA, VII/5112، جدول 5). جمعیت شهرستان در ۱۹۹۰م بالغ بر ۱۱۶٬۸۴۷ نفر و مرکز آن ۷۴٬۲۸۳ نفر و افزایش جمعیت نسبت به سال ۱۹۸۵م، ۷/۸۸ درصد بوده است («آمار»، 31). فاصلهٔ آن از مرکز استان ۱۴۷ کمـ است (YA, VII/5183). ارگلی قونیه، قدیم‌ترین شهری است که از دوران حتیها در آسیای صغیر مانده است. اضافهٔ نام هراکلس بر نام قدیمی آن (کیبسترا) از سوی مستعمره نشینان یونانی و یا بر اثر بازسازیهایی که هراکلیوس، امپراتور بیزانس، انجام داده، صورت گرفته است («دائرة المعارف دیانت»، XI/291). به نوشتهٔ قزوینی (ص ۵۶۶) این شهر زمانی حاکم‌نشین قیصر روم بوده، و هرقل (هراکلیوس) آنجا را احداث کرده است. به عقیدهٔ یاقوت این شهر را روم بن الیفزبن سام‌بن نوح بنیاد نهاده است (۹۶۱/۴). مسعودی به کتیبه‌ای که گویا در این شهر پیدا شده است، اشاره کرده، می‌افزاید: این سنگ نوشته که به خط یونانی است، در این تاریخ [نیمهٔ اول سدهٔ ۴ق] به بیش از ۲ هزار سال پیش باز می‌گردد (۳۶۸/۱).

در ۷۴۲ قم شهر در استیلای آسور، پس از آن در دست کیمریان و فریگیان (فریقیان) لیدی و از ۵۴۶ قم به بعد در حاکمیت ایران بوده است. در ۳۳۳ قم به تصرف اسکندر در آمد و بعد از مرگ اسکندر همچنان از شهرهای مهم بود، تا آنکه به عنوان جزئی از ایالت کاپادوکیه زیر سلطهٔ روم واقع شد و در دورهٔ بیزانس به صورت قلعهٔ سوق الجیشی درآمد. مسلمانان نیز از ۲۲ق/۶۴۴م به بعد چندین بار ارگلی را مورد هجوم قرار دادند («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). سرانجام، هارون الرشید در ۱۹۰ق آنجا را به تصرف درآورد و شهر را ویران کرد و عده‌ای را به قتل رسانید و یا به اسارت گرفت (یعقوبی، ۴۴۴/۲؛ طبری، ۳(۲)/۷۰۹). شهر پس از مدت کوتاهی از دست مسلمانان خارج شد، ولی در ۲۱۶ق هنگامی که مأمون به روم لشکر کشید، محتملاً دوباره به تصرف مسلمانان درآمد (یعقوبی، ۴۸۸/۲). بعد از آن مدتها در دست بیزانس بود، تا اینکه در سدهٔ ۱۱ق ترکان سلجوقی پس از ملازگرد، ارگلی را نیز فتح کردند («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). در ۴۸۴ق/۱۰۹۱م علاءالدین سلجوقی آنجا را محاصره و تصرف کرد (اولیا چلبی، ۲۸/۳). در ۴۹۴ق/۱۱۰۱م قلج ارسلان اردوی صلیبیون را که از راه آق‌شهر، قونیه و ارگلی قصد حمله و ورود به خاک سوریه داشتند (رانسیمان، I/141)، در حوالی این شهر تارومار کرد (سویم، 114). هنگامی که قلج ارسلان منطقه را بین ۱۱ فرزند خود تقسیم می‌کرد، ارگلی نصیب سنجر شاه شد و مقر او گردید («مختصر...»، ۵/۱؛ آق‌سرایی، ۲۹-۳۰).

در اوایل سدهٔ ۷ ق، شهر ارگلی صحنهٔ جنگهای ارمنیان با ترکان سلجوقی بود (سویم، 150) و سپس مورد تاخت و تاز باچو، سردار تاتار واقع شد (ابن کمال، ۵۵/۱). در اواخر سدهٔ ۷ق، به دستور علاءالدین ارگلی که به دست تنجار، سردار تاتار، ویران شده بود، محاصره شد و سرانجام شهر به تصرف درآمد (هامرپورگشتال، ۵۸/۱؛ عاشق‌پاشازاده، ۹). در ۶۹۰ق/۱۲۹۱م گیخاتو ارگلی را فتح کرد و ویران ساخت («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). پس از انقراض سلجوقیان، شهر زیر حاکمیت امرای (بیکهای) قرامان قرار گرفت و در زمان ایلدرم بایزید (حک ۷۹۱-۸۰۵ق) نخستین بار به تابعیت دولت عثمانی درآمد، ولی این امر چندان دوام نیافت («دائرة المعارف جدید»، EI^2، «دائرة المعارف دیانت»، همانجاها). در ۸۷۴ق محمد پاشا، وزیر سلطان محمد فاتح آنجا را متصرف شد و از قتل و ستم کوتاهی نکرد (نشری، ۷۸۸/۲؛ عاشق پاشازاده، ۱۷۲؛ سعدالدین، ۵۱۶/۱). وی بار دیگر در ۸۷۹ق/۱۴۷۴م برای قلع و قمع قرامان اوغوللری و رفع آشوب و دفع مخالفان وارد ارگلی شد (روملو، ۵۴۹-۵۵۰؛ ابن کمال، ۳۱۹/۷-۳۲۰؛ سعدالدین، همانجا) و قلعه را با خاک یکسان کرد (اولیا چلبی، همانجا). در دورهٔ بایزید دوم شهر با متجاوزان مملوک روبه‌رو شد و در سدهٔ ۱۷م شاهد آشوبها و طغیانهای جلالی بود. در ۱۸۳۲م به اشغال نیروی ابراهیم پاشا که با همراهی قوای مصری در آناتولی پیشرفت می‌کردند،

1. Kybistra

درآمد، ولی در ۱۸۳۳م از نیروی مهاجم تخلیه، و دوباره تابع استان قرامان شد. ارگلی به سبب اینکه بر سر راه واقع است، جمعیت آن از سدۀ ۱۵م شروع به افزایش کرد و در سدۀ ۱۶م محله‌های جدیدی در آن احداث شد و شهر همچنان رو به توسعه نهاد («دائرة المعارف دیانت»، XI/291-292).

به برکت آبها و رودهایی که از رشته‌کوههای توروس سرچشمه می‌گیرند و در این منطقه جریان دارند، شهر از رشد گیاهی خوبی برخوردار است و باغهای فراوانی دارد (EI^2). گندم و جو به فراوانی در آنجا به دست می‌آید (YA, VII/5161). بازرگانی شهر نیز رونق خاصی دارد. در منطقۀ ارگلی معادن آلومینیوم و منگنز موجود است. یک کارخانۀ تهیۀ آب میوه و یک کارخانۀ بزرگ نساجی در آنجا احداث شده است. ارگلی از زمانهای قدیم بر سر راه حجاج واقع بوده، و در اوایل سدۀ اخیر به‌وسیلۀ راه‌آهن به‌حیدرپاشا و بغداد پیوسته است («دائرة المعارف جدید»، همانجا؛ «دائرة المعارف دیانت»، XI/292؛ EI^2).

در این شهر، در محلی که رودخانه از درۀ توروس در نزدیکی ایوریز، واقع در ۱۲ کیلومتری شهر، جریان دارد، مجسمه‌های بسیاری از دوران حتیها بازمانده که در دست‌راست، خوشۀ انگور، و در دست‌چپ، خوشۀ گندم گرفته‌اند؛ و این می‌تواند نشانی از علاقه و اشتغال مردم این ناحیه به زراعت باشد (عمر، I/149؛ «دائرة المعارف ترک»، XV/281؛ EI^2). اولیا چلبی می‌نویسد (۲۸/۳) چون این شهر نظرگاه مولانا جلال‌الدین [محمد بلخی] بوده است، روزبه‌روز رو به آبادی می‌رود. ارگلی دارای چند مسجد بزرگ و ۱۱ مسجد کوچک است. یکی از مساجد بزرگ آن، به نوشتۀ *جهان نما*، وسیلۀ قرامان اوغلی، ابراهیم بیک (یا به نوشتۀ *مناسک الحج*، وسیلۀ قلیج ارسلان) بنا شده است. علاوه بر آن کاروانسرایی در شهر موجود است که به دستور رستم پاشا در سدۀ ۱۵ و یا سدۀ ۱۶م بنا شده است (IA, IV/308-309؛ EI^2). چشمه‌هایی در این ناحیه وجود دارد که مردم معتقدند جریان و فوران آب آنها بر اثر یک معجزه است. ارگلی وقف حرمین بوده، و مردمش از پرداختن مالیات معاف بوده‌اند (همانجا). جامع تربه (تربت)، مسجد کوچکی است که آرامگاه شیخ شهاب‌الدین سهروردی در صحن آن قرار دارد (EI^2).

ارگلی مرمره (یا تراکیا، یا ارگلی تکیر داغی): این شهر بندر کوچکی است که در ساحل شمالی دریای مرمره بین سیلیوری و تکیر داغی، در امتداد شرقی ـ غربی شبه جزیره‌ای که به مولابورنو منتهی می‌شود، قرار گرفته، و از توابع استان تکیر داغی و مرکز ناحیه‌ای از شهرستان چورلو است (IA, IV/307). نام قدیم آن پرینتوس بوده (*پاولی*، XV/429) که در ۵۹۹ ق م برای ارتباط بازرگانی بین تراکیه و مناطق اطراف احداث شده، و از سدۀ ۴م نام هراکلیا به خود گرفته است که برای بازشناسی از دیگر جاها، آن را هراکلیای تراکیه نامیده‌اند («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). جمعیت این شهر، برابر سرشماری ۱۹۹۰م، بالغ بر ۱۲٬۴۵۵ نفر بوده است («آمار»، 34).

خرابه‌ها و آثار برجای مانده از دیوارها، نشان باستانی بودن این شهراست. گسترش شهر در طول سده‌های ۱۶ـ ۱۹م فراز و نشیبهایی داشته، اما از ۱۹۸۵م به بعد به تدریج رو به افزایش بوده است («دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

مآخذ: آق سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۴م؛ ابن کمال، *تواریخ آل عثمان*، آنکارا، ۱۹۷۰م؛ اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، *تاریخ عثمانی*، ترجمۀ وهاب ولی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اولیاچلبی، *سیاحت‌نامه*، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ تکسیه، شارل، *کوچوک آسیا*، ترجمۀ علی سعاد، استانبول، ۱۳۴۰ق؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ طبری، *تاریخ*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۹-۱۸۸۱م؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، *تاریخ*، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ قزوینی، زکریا، *آثارالبلاد واخبارالعباد*، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ کلاویخو، *سفرنامه*، ترجمۀ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۴۴ش؛ «مختصر سلجوق نامۀ ابن بی‌بی»، *اخبار سلاجقۀ روم*، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ نشری، محمد، *جهان نما*، به کوشش اونات و کویمن، آنکارا، ۱۹۸۷م؛ هامر پورگشتال، ی.، *تاریخ امپراطوری عثمانی*، ترجمۀ زکی علی آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، ترجمۀ محمد ابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز:

Bayur, Y. H., *Türk inkılābı tarihi*, Ankara, 1983; *Census of Population 1990*, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; *Diodorus of Sicily*, tr. C.H. Oldfather, London, 1963; EI^2; IA; *Meydan-Larousse*, Istanbul, 1987; *Pauly*; Runciman, S., *Haçlı seferleri tarihi*, tr. F. Işıltan, Ankara, 1986; Sevim, A. & Y. Yücel, *Türkiye tarihi*, Ankara, 1989; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; *Türkiye diyanet vakfı Islām ansiklopedisi*, Istanbul, 1995; Umar, B., *Türkiye halkının ilkçag tarihi*, Izmir, 1982; YA; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1965.

ابوالحسن دیانت

اِرْگَنه قون، سرزمینی احاطه شده با کوههای بلند که بر پایۀ افسانه، تنها بازماندگان مغولان پس از کشتاری فراگیر در آن سکنیٰ گزیده، و قومی بزرگ را پدید آورده‌اند. افسانۀ مغولی ارگنه قون که ریشه در اسطوره‌های باستانی آسیای مرکزی دارد، با نقل روایتهایی از آن در منابع اسلامی برجای مانده است.

دربارۀ اشتقاق این نام، نخست باید به گفتار رشیدالدین فضل‌الله، پیش‌ترین راوی داستان ارگنه قون اشاره کرد که بدون تصریح بر مغولی بودن این نام، آن را به معنی «کمرِ تُند» دانسته است (نک: چ روشن، ۱۴۸/۱، قس: چ کریمی، ۱۱۳/۱: کمر سد). در تحلیل این معنی، رشیدالدین توضیحی داده که دست کم در نسخ رایج کتاب با خلط همراه بوده است. برپایۀ این نسخ، ارکنه به‌معنی سد، و قون به معنی کمر کوه است (نک: همانجاها). آشفتگی این ضبط در مقایسۀ آن با توضیحات ابوالغازی بهادرخان آشکار می‌گردد که ارکنه را عبارت‌از کمر کوه، و قون را به معنی تیز و بُرَنده (به جغتایی: اوتکور) دانسته است (ص ۳۲). از این‌رو معادلهای دو بخش کلمه در ضبط نسخ *جامع التواریخ* رشیدالدین را باید جابه‌جا انگاشت و سد را نیز تحریفی از واژۀ تُند شمرد. دورفر اِرگَنه[1] به معنی کمرِ کوه را واژه‌ای مربوط به‌زبان مغولی

1. ergänä

میانهٔ غربی شمرده، و واژهٔ همگونِ آن[1] را در زبان مغولی قلموقی به‌معنی کنارهٔ تُند و دیوارهٔ صخره آورده است (I/127). برخی از زبان‌شناسان برپایهٔ ذکر این واژه در کتاب ابوالغازی، آن را واژه‌ای جغتایی پنداشته‌اند (نک: همانجا).

از نظر آوانگاری، با توجه به اینکه این نام تنها در منابع اسلامی آمده، و ضبط آن با نوشتار عربی بوده است، خواندن مصوّتها به‌طور عام و خواندن صامتِ ک به‌طور خاص تنها با یاری شناختِ بیرونی دربارهٔ واژه و ریشهٔ آن امکان‌پذیر خواهد بود. در آوانگاریِ بخش نخست نام، نظرات گوناگونی ابراز شده است. با تکیه بر معادل قلموقیِ این واژه که با توضیحات ابوالغازی و رشیدالدین دربارهٔ واژهٔ اصلی تأیید می‌گردد، خواندن آن به صورت اِرگِنه درست خواهد بود که دورفر برگزیده است (همانجا). زبان‌شناسانی که به منابع ترکی این واژه نظر داشته‌اند، نوشتهٔ ارکنه (و گاه با ضبط ارکینه یا ایرکنه) را به صورت آرکینه[2]، اِرگینه[3] و نیز آرگَنه[4] بازخوانده‌اند (نک: همو، I/127-128؛ نیز برای بررسی مشابه ها در زبان یاقوتی، نک: همانجا). بانزارُف در پژوهشی با عنوان «دربارهٔ نام ارگنه قون[5]»، بر دفاع از تلفظ اِرگونه[6] تلاش دارد و چنین استدلال می‌کند که این واژه به عنوان نام رود یا جز آن بارها در منبع مغولیِ «تاریخ سرّی مغولان[7]» آمده است (همو، I/127). دربارهٔ آوانگاری بخش دوم، برخی از زبان‌شناسان که براساس منابع زبانهای ترکی با این واژه برخورد نموده‌اند، آن را به صورت قون و نه قُن قرائت کرده‌اند (نک: همو، I/127-128).

بجز نظریهٔ رشیدالدین و ابوالغازی در برگردان نام و نظرات مؤید آن، گفتار فیشر است که آن را به‌صورت ایرکُنِکُن ضبط کرده، و با واژهٔ فرضی مغولی ایرکُن به معنی مس مرتبط دانسته است. به گفتهٔ او اگرچه این واژه در مغولیِ کنونی کاربردی ندارد، اما در زبانهای خویشاوند چون سورِنی، پِرمی، وُتی و چِرِمی (از زبانهای فین ـ اوگری از خانوادهٔ اورال ـ آلتایی)، ایرگُن به‌معنی مس به کار می‌رود (نک: دورفر، I/128).

برخی به دنبال نظایر ارگنه قون در زبان مجاری جست‌وجو کرده، آن را با ترکیب مجاری اُرِگ هُن[8]، یعنی میهن باستانی مقایسه نموده‌اند (نک: قدری، ۲۱۷/۴). دربارهٔ مقایسهٔ بخش دوم نام باید گفت که در برخی از زبانهای مغولی و ترکی کاربرد واژهٔ قون به معنی منزلگاه، مسکن و میهن نشان داده شده است (نک: همو، ۸۹۱/۳؛ نیز قس: ریشهٔ ترکی قون + پسوند مصدری، به معنی فرود آمدن و منزل گزیدن). دربارهٔ بخش نخستین، مقایسهٔ آن با کلمهٔ مجاری اُرِگ آنیا[9]، یعنی مادر بزرگ (بالاسا، 268) نیز جای تأمل دارد (قس: با عنصر مادر بزرگ یا گرگ خاکستری در روایتهای کهن داستان).

به‌کار رفتن واژهٔ اِرگِنه در زبان عامیانهٔ ترکی در آسیای صغیر به معنی معدن (دورفر، I/127؛ میدان لاروس، IV/312) با عنصر معدن در داستان جای بررسی دارد. سرانجام نامیده شدن رودی در بخش اروپایی ترکیه به اِرگِنه که به رود مریچ می‌پیوندد، کاربرد نام اِرگونه برای رود در «تاریخ سرّی مغولان» که بانزارُف بر آن عنایت داشته، و تصور فیشر که ایرکُنِکُن را در اطراف رود آرگون (به چینی: اُ اِرْه کو نا، نک: WNGD, 72) می‌جسته است (نک: دورفر، I/128)، ارتباط احتمالی این نام با مفهوم رود را به‌نظر می‌آورد.

بدون در نظر داشتن نام ارگنه قون، باید گفت که عناصر اصلی داستان در افسانه‌های دیرین آسیای مرکزی تا هزارهٔ نخست پیش از میلاد، پیشینهٔ شناخته شده دارد. در تاریخنامهٔ بسیار کهن چینی، «تاریخ سلسلهٔ چو» به تفصیل سخن از آن است که چگونه نسل مردم توچوئه[10] (کوک تورکها) که نسب به هونها می‌بردند، از سوی دشمنان آنان برکنده شد و تنها یک پسر به یاری ماده گرگی رهایی یافت. گرگ او را بر فراز کوهی که هر سوی آن با دیواره‌های بلند محصور شده بود، برد و از او ۱۰ نسل توچوئه (کوک تورکها) پدید آمدند. آنان پس از فزونی گرفتن فرزندان، از آن کوه که در شمال تورفان جای داشت، فرود آمدند و در دامنه‌های جنوبی کوههای آلتایی مسکن گزیدند و آهنگری پیشه کردند. مضامین این افسانه دربارهٔ ظهور کوک‌تورکها با اندک گونه‌گونی در منابع پسین چینی چون گزارش چیان کِن (در ۱۱۹ق م) و گاهنامهٔ پی‌شیه[11] (ح ۶۹۲م) با وجود گذشت روزگاری دراز بازگو شده است (نک: «دائرة المعارف...[12]»، XV/299-300).

در این داستانها عناصری چون رسانیدن تبارِ کوک تورکها (حک ۵۵۲ ـ ۷۴۵م) به مردمان هون و بالمآل تصویر احیای پادشاهی هونها (حک ۲۰۹ـ۱۷۴ق م) از سوی کوک تورکها به عنوان وارث آنان، سخن از ماده گرگ (به مغولی: بورته چینو = گرگ خاکستری) به‌عنوان یار پسرک رسته از مرگ، سکنیٰ یافتن پسرک بر فراز کوهی سخت گذر و محصور با دیواره‌های بلند، آهنگری اعقاب آن پسر و سرانجام فرود آمدن آن فرزندان از فراز کوه و احیای توانمندی نیاکان به‌طور مشترک دیده می‌شود.

این افسانهٔ کهن که با هاله‌ای از حماسه و تقدس، حقانیت حکومت کوک تورکها را به عنوان وارثان هونها نشان می‌داد، پس از ظهور چنگیزخان (حک ۶۰۰ـ۶۲۴ق/۱۲۰۴ـ۱۲۲۷م) چهره‌ای مغولی یافت و برخی از عناصر داستان با نسب چنگیز پیوند خورد، پیوندی که می‌توانست حکومت چنگیز را ریشه‌دار بنماید. برپایهٔ منبع مهم مغولی، «تاریخ سری مغولان» (تألیف: ۱۲۴۰م)، چنگیزخان نسب به بورته چینو (گرگ خاکستری) می‌برد که آفرینش آسمانی داشت و همسر او قوآی مارال (آهوی وحشی) بود. چنگیز با گذار از دریا در سرچشمهٔ رود اُنُن در بورتان قالدون فرود آمد (فصل 1، بند 1). در جای دیگر از این تاریخ اشاره رفته است که تاتارها در روزگاری کهن، نیاکان مغول را

1. ergənə 2. ärkinä 3. erginä 4. ärgänä 5. Banzarov, D., «O nazvanii Ergene-khon», *Sobranyie sochinenii*, Moscow, 1955. 6. ergüne 7. *The Secret...* 8. öreg-hen 9. öreganya 10. T'u-chüeh 11. Pei-shih 12. *Türk...*

قتل عام کرده بودند (فصل 4، بند 133).

پرداخت خاص افسانه برپایهٔ چهرهٔ مغولی آن در منابع اسلامی با اندک فاصله‌ای از ظهور چنگیز دیده می‌شود. سخن از ارگنه قون نخست در *جامع‌التواریخ* رشیدالدین فضل‌الله (تألیف: ۷۰۴ق/۱۳۰۴م) به میان آمده است. او در بیان پیدایش اقوام مغول، چنین آورده است: «آن قوم را که از قدیم ایشان را مغول گفته‌اند، کمابیش دو هزار سال پیش از این با دیگر اقوام اتراک مخاصمتی و معاندتی افتاده و [به] مکاوحت و محاربت انجامیده. روایت است از معتبران معتمد القول که دیگر اقوام بر اقوام مغول غالب آمدند و ایشان را چنان به قتل آوردند که دو مرد و دو زن زیادت نماند و آن دو خانه از بیم خصم گریخته، به موضعی صعب رفتند که پیرامن آن کوهها و بیشه بود و از همهٔ جوانب جز یک راه باریک صعب که به دشواری و مشقت تمام در آنجا توان رفت، نبوده، و در میان آن کوهها صحرای پر علف بوده، نام آن موضع ارکنه قون ... و نام آن دو کس نکوز و قیان بوده... چون در میان آن کوه و بیشه آن گروه انبوه شدند و فسحت عرصه بر ایشان تنگ شد و دشوار گشته، با یکدیگر کنکاج کرده‌اند که به حسن تدبیر و رای مشکل گشایی از آن دربند سخت و درغالهٔ تنگ چون بیرون آیند، و موضعی را در آن کوه یافته‌اند که کان آهن بوده و همواره از آنجا آهن می‌گداخته‌اند؛ و به اتفاق جمع شده‌اند از بیشه هیمهٔ بسیار و انگشت به خروار گرد کرده و هفتاد سر اسب و گاو کشته و پوست درست از آن کشیده و دمهای آهنگران ساخته و هیمه و فحم فراوان در آن بن کمر نهاده و موضع چنان ترتیب کرده که بدان هفتاد دم بزرگ به یکبارگی می‌دمیده‌اند تا آن کمر گداخته گشته و آهن بی‌اندازه از آن حاصل شده و راهی پدید آمده و ایشان به جمعیت کوچ کرده‌اند و از تنگنای به فراخ جای صحرا آمده‌اند» (چ روشن، ۱۴۷/۱-۱۴۹). رشیدالدین می‌افزاید که مغولانی که در زمان وی در دیار او مقیم بوده‌اند، ارکنه قون را دیده بوده، سخت گذار بودن این موضع را بـه‌گونه‌ای کـه در داستان آمده، اغراق‌آمیز می‌شمرده‌اند (همانجا).

در روایت شـرف‌الدین علـی یزدی در *ظفرنامه* (تألیـف: ۸۲۸ق/ ۱۴۲۵م) زیاداتی بر عبارات رشیدالدین دیده می‌شود. در این روایت، جنگ آغازین، جنگی میان تور فرزند فریدون، پادشاه ترکستان و ماوراءالنهر و سیونج‌خان، پادشاه تاتاران از یک‌سو، و ایل‌خان پادشاه مغولان از دگرسو دانسته شده که به قتل عام مغولان انجامیده است (گ ۲۱الف - ۲۱ب). گذاری بر داستان ارگنه قون با همین مضامین را می‌توان در برخی دیگر از آثار تاریخی بعدی نیز بازیافت (مثلاً نک: بلخی، ۲۹۲-۲۹۳؛ نیز نک: طوغان، 147).

داستان رشیدالدین و زیادات شرف‌الدین در سدهٔ ۱۱ق از سوی ابوالغازی بهادرخان (د ۱۰۷۴ق/۱۶۶۳م) در کتاب *شجرهٔ ترک* با ویژگیهایی به جغتایی روایت شده است (ص ۳۱ - ۳۳، جم). از خصوصیات روایت او این است که در جنگ سیونج‌خانِ تاتار با ایل خانِ مغول، یادی از تور پسر فریدون به میان نیاورده است (ص ۳۱) و کشتار مغولان را تنها به تاتارها منسوب می‌دارد (ص ۳۳). عبارت ابوالغازی همچنین حکایت از آن دارد که تازه واردانِ مغول بر آن زیستگاه کوهستانی نام ارگنه قون نهادند (ص ۳۲). در روایت رشیدالدین و شرف‌الدین به آیین باستانی مغولان اشاره شده است که با آتش‌افروزی و آهن‌گدازی همه ساله در موسمی خاص، یاد خروج نیاکان خود از ارگنه قون را گرامی می‌دارند (نک: رشیدالدین، همان، ۱۴۹/۱؛ شرف‌الدین، گ ۲۲ الف؛ دربارهٔ این آیین، نیز نک: کوپرولو، 129).

علاوه بر عنصر قتل عام قوم و گریز بازماندگان آن به کوهی دور از دسترس که میان همهٔ گونه‌های داستان مشترک است، رسانیدن نسب چنگیز به آن بازماندگان به صراحت و رسانیدن نسب آن بازماندگان به نیای بزرگ، بورته چینو در روایات منابع اسلامی و نسب‌نامهٔ متصل چنگیز تا بورته چینو در «تاریخ سری مغولان» نزدیکی بسیار آن دو را می‌نماید.

در داستان قرآنی سد آهنین یأجوج و مأجوج (ه م) و تفصیلات آن در منابع روایی اسلامی که به سده‌های ۱-۳ق/۷-۹م بازمی‌گردند، شباهتهای شایان توجهی میان برخی از عناصر داستان با عناصر داستان ارگنه قون دیده می‌شود، رابطه‌ای که نمی‌توان بدون دلیل آن را از یک شباهت فراتر دانست. در *قرآن کریم* اشاره بر آن است که ذوالقرنین برای ایجاد سدی در برابر حملات یأجوج و مأجوج، باریکه راهی میان دو دیوارهٔ کوه را با انباشتن پاره‌های آهن و گداختن آنها سد کرد و آهن را با لایه‌ای از مس پوشانید، سدی که در روزی موعود به دست یأجوج و مأجوج فرو خواهد ریخت (کهف/۱۸/۹۳-۹۸). برخی از مفسران صحابی و تابعی، ترکان را خویشاوندانی بازمانده از یأجوج و مأجوج در این سوی سد دانسته‌اند (نک: سیوطی، ۲۵۰/۳؛ طبرسی، ۴۹۴/۶)، هرچند واژهٔ ترک در عبارات اینان از نظر نژادشناختی مفهوم روشنی را در بر ندارد، ولی به خوبی نشان می‌دهد که مفسران نخستین، این سد آهنین را در فراسوی ترکستان جست و جو می‌کرده‌اند. وصف آهن‌گدازی ذوالقرنین در روایتی بلند چنین آمده است که او فرمود تا کوهی از آن را کندند و خشتهای آهنین ساختند و آنها را میان دو تیغهٔ کوه بر هم انباشتند. هیزمی فراوان بر گرد پاره‌های آهن فراهم آورده، آتش افروختند و دمها را برنهاده، بر آن تودهٔ آهن دمیدند تا بگداخت. آنگاه کوهی از مس را کاویده، پاره‌های مس بر آن آهن گرم ریختند تا ذوب شد و با آهن درآمیخت (عیاشی، ۳۴۳/۲؛ نیز نک: ثعلبی، ۳۶۵).

در سدهٔ ۱۸م، فیشر نویسندهٔ آلمانی تاریخ سیبری، بیان داشته که چگونه در جست و جوی ایرکُنکُن در اطراف رود آرگون در فاصله‌ای از شمال شرق مغولستان ــ که از کوههای خینگان سرچشمه می‌گیرد ــ بوده، و بر آن تأکید داشته که در آنجا سنگ معدن نقره، مس و آهن یافت می‌شده است (دورفر، I/128).

مآخذ: ابوالغازی بهادرخان، *شجرهٔ ترک*، به‌کوشش بارون دمزون، سن پترزبورگ، ۱۸۷۱م؛ بلخی، محمود، *بحر الاسرار فی معرفة الاخیار*، به‌کوشش حکیم محمد سعید و

دیگران، کراچی، پاکستان هستاریکال سوسایتی؛ ثعلبی، احمد، *قصص الانبیاء*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به‌کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ همو، همان، به‌کوشش روشن و موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ سیوطی، *الدر المنثور*، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به‌کوشش عصام‌الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، صیدا، ۱۳۳۳ق؛ عیاشی، محمد، *تفسیر*، تهران، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ق؛ قدری، حسین کاظم، *ترک لغتی*، استانبول، ۱۹۴۳-۱۹۴۵م؛ *قرآن کریم*؛ نیز:

Balassa, J., *Langenscheidts Taschenwörterbuch der ungarischen und deutschen Sprache*, Berlin/Schönenberg, 1915; Doerfer, G., *Tükische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1963; Köprülü, F., *Edebiyat araştırmaları*, Ankara, 1986; *Meydan-Larousse*, Istanbul, 1987; *The Secret History of the Mongols*, tr. F.W. Cleaves, London, 1982; Togan, Z.V., introd. *Oğuz destanı*, Istanbul, 1982; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; WNGD.

احمد پاکتچی

آرگَنی، نک: ارغنی.

اِرْگون، حسین سعدالدین نزهت (۱۹۰۱-۱۹۴۶م/۱۲۸۰-۱۳۲۵ش)، فرزند علی افندی، صوفی، مورخ و محقق ادبیات ترک. او در بروسه (بورسه) به دنیا آمد (*میدان لاروس*، IV/316؛ «دائرة المعارف ترک[1]»، XV/304). همهٔ خویشاوندان مادریش به طریقت صوفیان سعدیه منسوب بودند و مادرش سعدیه خانم دختر محمد وهبی افندی، شیخ خانقاه سعدی درینی شهر بود. چون پس از وفات دایی وی فریدافندی، شیخ خانقاه حلاج بابا در اُسکُدار، بازماندهٔ ذکوری جز او در این خاندان نبود، در ۷ سالگی به رسم وراثت، شیخ آن خانقاه شد، ولی تا انتصاب رسمی به مقام شیخی، مدتی یحییٰ‌افندی، شیخ خانقاه عبدالسلام در کوسکا و پس از وفات وی شیخ علی فقری به نیابت از او متعهد امور خانقاه بودند (اینال، 1549؛ «دائرة‌المعارف زبان...[2]»، III/66). در ۱۹۲۱م/۱۳۰۰ش از سوی دایرهٔ مشیخت از حسین امتحان به عمل آمد و وی رسماً شیخ خانقاه حلاج بابا شد و این سمت را تا برچیده شدن خانقاهها در ترکیه بر عهده داشت. وی از علی فقری، تخلص «وفی» در طریقت گرفت و هم از او اجازه نامه‌هایی در طریقتهای رفاعی و نقشبندی اخذ کرد (اینال، 1550؛ «دائرة‌المعارف زبان»، همانجا).

ارگون تحصیلات متوسطه را در دبیرستان اسکدار به پایان رسانید، سپس در رشتهٔ ادبیات از دارالفنون فارغ التحصیل شد و در دبیرستانهای مختلف به تدریس ادبیات پرداخت. زندگانی کارمندی او در جاهای گوناگون گذشت: مدتی در دانشکدهٔ ادبیات به تدریس اشتغال داشت، روزگاری مدیریت کتابخانهٔ موزهٔ مردم‌شناسی و در اواخر حیات سرپرستی کتابخانهٔ عمومی بایزید را عهده‌دار بود. وی چندی نیز به موسیقی پرداخت (همان، III/66-67؛ «دائرة‌المعارف ترک»، XV/304).

چون در روزگار او تحقیق دربارهٔ تاریخ ادبیات و ادبیات عامیانه رونقی یافته بود، ارگون هم به تحقیق در ادبیات، مخصوصاً ادبیات عامیانه روی آورد و آثاری تحقیقی در بسیاری از شاخه‌های ادبیات ترک تألیف کرد. ارگون در زمینهٔ تحقیق در ادبیات محلی و عامیانه پیشرو دیگران بود و می‌توان او را از بزرگ‌ترین محققان در زمینهٔ تاریخ ادبیات ترک به شمار آورد («دائرة‌المعارف زبان»، III/67).

ارگون سرانجام در ۱۹۴۶م هنگامی که متصدی کتابخانهٔ عمومی بایزید بود، به سبب ابتلا به بیماری سل در استانبول درگذشت و برخی از آثار وی نیمه تمام ماند («دائرة‌المعارف ترک»، نیز «دائرة‌المعارف زبان»، همانجاها).

آثار: نخستین اثر او کتابی است با عنوان *علم تصوف* که در ۱۹۲۲م با نام شیخ حسین سعدالدین منتشر شده است (همانجا). وی دربارهٔ ادوار سه گانهٔ شعر عثمانی (دورهٔ کلاسیک، خانقاهی و عامیانه) بیش از ۳۰ اثر تألیف کرده (*میدان لاروس*، همانجا) که مهم‌ترین آنها کتابی است به نام *شاعران ترک* که پس از بررسی همهٔ مآخذ مربوط به زندگی نامهٔ شاعران، در ۳ مجلد بزرگ تا حرف «ف» (F) آماده کرده است («دائرة‌المعارف زبان»، همانجا). این کتاب در اصل ۹۸ جزوه است و ترجمهٔ مفصل احوال شاعران را در بر دارد.

برخی دیگر از آثار او به ترتیب تاریخ تألیف به شرح زیر است: «خَلقیات و ادبیات عامهٔ استان قونیه» (با همکاری محمد فرید)، ۱۹۲۶م؛ «شاعران خلق» (کتاب اول)، شامل زندگانی و آثار ۱۹ شاعر سازنواز، ۱۹۲۷م؛ *قراجه اوغلان* (کتاب دوم)، ۱۹۲۷ و ۱۹۳۲م؛ *گوهری* (کتاب سوم)، ۱۹۲۸م؛ *پیر سلطان ابدال*، ۱۹۲۹م؛ «شاعران بکتاشیه»، ۱۹۳۰م؛ «نمونه‌های مختصر تاریخ ادبیات ترک تا دورهٔ تنظیمات»، ۱۹۳۱م؛ *شیخ غالب*، ۱۹۳۲م؛ *مولانا*، ۱۹۳۲م؛ «زندگی و آثار رامی پاشا»، ۱۹۳۳م؛ *عاشق*، ۱۹۳۳م؛ *کاتبی*، ۱۹۳۳م؛ *هنگامی*، ۱۹۳۳م؛ «زندگانی و آثار صبوحی»، ۱۹۳۳م؛ «زندگانی و آثار سمیح رفعت»، ۱۹۳۴م؛ *دیوان باقی*، ۱۹۳۵م؛ «ادبیات و خلاصهٔ تاریخ ادبیات»، ۱۹۳۵م؛ «زندگانی و آثار علی نهاد»، ۱۹۳۷م؛ «گلچینی از ادبیات عامیانه»، ۱۹۳۸م؛ «اشعار نامق کمال»، ۱۹۴۱م؛ «گلچینی از موسیقی ترک ـ آثار دینی» (ج ۲: ۱۹۴۲-۱۹۴۳م)؛ «گلچینی از ادبیات بکتاشی»؛ *دیوان ختایی* (شاه اسماعیل صفوی...)، ۱۹۴۶م (نک: همانجا).

در سی‌امین سال درگذشت او (۱۹۷۶م) از طرف موسسهٔ تاریخ پزشکی دانشگاه استانبول مراسمی برپا شد و شهسوار اوغلی و گوکمان رساله‌ای دربارهٔ زندگانی و آثار او انتشار دادند (همانجا).

مآخذ:

İnal, M. K., *Son asır Türk şairleri*, Istanbul, 1969; *Meydan-Larousse*, Istanbul, 1967; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, Istanbul, 1977.

توفیق هاشم‌پور سبحانی

اَرْلات، عنوان قومی از اقوام تاریخی و پرنفوذ مغول. ارلات از اقوام کهن مغولستان بود که بخش مهمی از آن در روزگار چنگیزخان به

1. *Türk ansiklopedisi.* 2. *Türk dili...*

ماوراءالنهر و خاور خراسان کوچ کرد و فرهنگ اسلامی را پذیرفت.
ریشهٔ واژهٔ ارلات در زبان مغولی باستان چندان روشن نیست. رشیدالدین فضل‌الله (۱۶۸/۱) آن را به معنی فرزندی گفته است که نزد پدر و مادر خویش «نازنین» باشد (نیز نک: ابوالغازی، ۵۴؛ برای تفصیل، نک: دورفر، I/128-129) و دورفر نیز برپایهٔ استنباط از *جامع التواریخ* معنای «محبوب والدین[1]» را آورده است (همانجا).

سابقهٔ قوم ارلات پیش از چنگیزخان را باید در انساب و روایات افسانه‌آمیز مغولی جست‌وجو کرد. به‌عنوان روایتِ پایه، باید به مندرجات کتاب «تاریخ سری مغولان[2]» اشاره کرد که در آن از یکی از پسران قایدو (نیای ششم چنگیزخان) به نام چائوجین اورتگی[3] سخن به میان آمده، و او به عنوان نیای مشترک اقوامِ اورونار، قونگقُتان، ارلات، سونیت، قَبتورغاس و گِنِگِس نمایانده شده است (نک: ص 10).

رشیدالدین فضل‌الله در چند جا از *جامع التواریخ* به روایاتی دربارهٔ نسب ارلات اشاره کرده است که با وجود داشتن اشتراک در کلیات، با یکدیگر ناهمخوانیهایی دارند. او در یکی از این روایات، آنگاه که در مقام تبیین انساب مغولانِ نیرون [نسلِ دوبون بایان ـ آلان قوا] از پسران قایدو سخن می‌گوید، کمترین فرزند او را «جاوُچین هورتگای» دانسته، و اقوامی چون اورونار و قونگقتان را از تبار او شمرده است (نک: ۲۳۸/۱ـ۲۳۹). همو در نقل روایتی دیگر به طور ضمنی به ارلات نیز اشاره کرده، و اقوامِ قونگقتان، سونیت، بَرولاس، اوروت، منگقوت، اورناوت [< اورونار ؟]، ارلات و بیسوت را کنار هم آورده، آنها را خویشاوند دانسته، و از یک تبار شمرده است (۱۹۳/۱).

با اینهمه، رشیدالدین در روایت اصلی خود دربارهٔ نسب ارلات، آن را با قوم برادرش قونگقتان در ردیف پسران اورناوت آورده است. او در شمارش شاخه‌های مغول عام یا مغول دُرلُکین [از غیرنسل دوبون بایان ـ آلان قوا]، شاخهٔ اورناوت را در کنار شاخه‌هایی چون قُنقرات، هوشین [< اویشین] و سولدوس نام برده، و سپس به ۳ فرزند اورناوت با نامهای قونگقتان، ارلات و اورناوت کلنگقوت اشاره کرده، و یادآور شده است که اینان هریک قومی را پدید آورده‌اند (۱۵۲/۱ به بعد، نیز ۴۴/۱؛ همچنین نک: ابوالغازی، ۵۲ـ۵۴، با ضبط : قونقمار، ارلات، کلکیت). رشیدالدین (همانجا) هیچ‌گونه سلسله نسبی برای اویماوت تانکوز و قیان به دست نداده که بتواند با نسب شناخته شدهٔ ارلات در روایات یاد شده از طریق چائوجین اورتگی و قایدو برابری نماید. آنچه بیشتر این روایت را سست می‌کند، آن است که قوم اورناوت با نام تغییر یافتهٔ اویماوت (نک: ابوالغازی، ۵۲)، در طول سده‌های متمادی در کنار ارلات در آسیای مرکزی شناخته بوده است (برای شمارش اویماوت در کنار ارلات در عداد ۹۲ فرقهٔ ازبک، نک: هاورث، II/11؛ قایدارف، 210؛ نیز نک: بخاری، ۶).

حمدالله مستوفی برپایهٔ مندرجات *جامع التواریخ*، در بحث از قوم سونیت، آن را دارای شعبه‌های قرقین [تحریف قبترون]، بیسوت، قورلاس، ارلات و منگقوت دانسته (ص ۵۶۵) که برداشتی نه چندان نادقیق از توضیح رشیدالدین دربارهٔ «لشکرِ تَمّا» به فرماندهیِ چورماغون از قوم سونیت است (نک: رشیدالدین، ۷۳/۱ـ۷۵).

اگر روایت سخنرانیِ کیلوکن بهادر یار نزدیک چنگیزخان در مراسم دفن او درخور استناد باشد، می‌تواند استواریِ پیوند میان قوم ارلات و قیات، قوم خاندان چنگیز، را از یک سو، و اهمیت قوم ارلات در میان مغولان نیرون را از سوی دیگر نمایان سازد. کیلوکن که خود به قبیلهٔ سونیت تعلق داشت، در عبارتی از این سخنرانی، در اشاره به آغاز اقتدار چنگیزخان، از برآمدن او بر تخت‌خانی با عنوان «خاقان ارلات» یاد کرده است (نک: هاورث، I/106)، خاقان ارلات که اقوام گوناگون مغول از قیات و سونیت و دیگران فرمان‌بردار او بوده‌اند.

مهم‌ترین شخصیت ارلات تبار در دستگاه حکومت چنگیزخان، بوقورچی نویان پسر ناقوبایان است که از جوانی ملازم چنگیز بود و در تمامی مراحل برآمدن چنگیز بر قدرت او را یاری داد و با پیشرفتی به تدریج، بالاترین جایگاه را در دستگاه چنگیز به‌دست آورد. از دیگر شخصیتهای متنفذ ارلات در سپاه چنگیزخان، برادر بوقورچی نویان به نام دوقُلقو چِربی از امیران هزاره در میسرهٔ سپاه بود (رشیدالدین، ۱۶۸/۱ـ۱۷۱، ۲۰۶؛ نیز نک: «تاریخ سری»، 51).

به‌گفتهٔ رشیدالدین (۱۶۸/۱ـ۱۶۹) امیران بزرگ و نیز خاتونهای نامدار از تبار ارلات در هر دوره‌ای از فرمانروایی مغولان وجود داشته‌اند؛ به ویژه از رجال نامبردار آنان در اردوی ایلخانهای ایران، بکلامیش، برادرش اوجان و پسر وی سارو را می‌توان نام برد که نسب به بوقورچی نویان می‌برده‌اند. همچنین از همسران گیخاتوخان، «اِیْتَمِن» نامی دختر بکلامیش بود (همو، ۱۱۸۹/۲). از دیگر امیران وابسته به ارلات باید به خاندان چَغَتای بزرگ اشاره کرد که با تاریخ ایلخانهای ایران ارتباطی مستقیم می‌یابد. چغتای بزرگ خود از امیر تومانهای لشکر تَمّا بود و در لشکرکشیهای خود در نواحی ایران به‌دست یکی از فداییان اسماعیلی به قتل رسید (نک: همو، ۷۵/۱). از فرزندان و نوادگان او جمعی چون بای تیمور، قرابولُغان، آشیق تیمور و توق‌تیمور در همان لشکر به منصب امیر هزاری رسیدند و هم از فرزندان وی دولادای یارغوچی و سرتاقتای در جنگهای مغولان در آسیای صغیر فرماندهی داشته‌اند (همانجا).

ارلات در ماوراءالنهر: اگر اشارات *جامع التواریخ* نشان از حضور متنفذان ارلاتی در مناصب عالی لشکری و کشوری در ماوراءالنهر و ایران دارد، شواهدی نیز در دست است که از مهاجرت و اقامت جمعیتی از قوم ارلات در سرزمین خانات چغتای در ماوراءالنهر حکایت دارد. چنانچه آن بخش از مندرجات *تزوکات تیموری* (ص ۳۰۸) را که به شمارش قبایل مهم مغولی ـ ترکی در ماوراءالنهر

1. Seinnen Eltern angenehm 2. *The Secret History*... 3. Ča'ujin Örtegei

اختصاص یافته است، برگرفته از مستندی درخور اعتماد بپنداریم، می‌توان نتیجه گرفت که در موج نخست مهاجرت مغولی، ارلات در کنار قبایلی چون برلاس، جلایر و سلدوز از مهم‌ترین قبایلی بود که در سرزمین خانات چغتای جایگیر شده بودند (نیز نک: طوغان، 82).

با قدرت گرفتن امیرتیمور در خانات چغتای، قوم ارلات که از حامیان او در رسیدن به حکومت بود، از اهمیت و اعتبار ویژه‌ای برخوردار شد. ابن عربشاه (ص ۶) در نگرشی بر جایگاه قبایل گوناگون در عهد تیمور، پرنفوذترین قبایل مغولی را ۴ قبیلهٔ برلاس (قبیلهٔ خود تیمور)، ارلات، جلایر و قاوچین دانسته است (نک: بارتولد، «دوازده...[1]»، 172؛ نیز باخروشین، 38؛ رومر، 130). در تزوکات تیموری نیز چنین آمده است که امیرتیمور در رده‌بندی قبایل، ارلات را در شمار ۱۲ قبیلهٔ برگزیده و خاص قرار داد (ص ۳۰۸، ۳۱۲). اگرچه شواهد دیگر تاریخی حکایت از آن دارد که در میان تمامی این قبایل نفوذ ارلات تنها با قبیلهٔ برلاس قابل قیاس بوده است (نک: دنبالهٔ مقاله).

از رجال متنفذ ارلات در عهد تیمور، امیر مؤید را می‌توان نام برد که تیمور او را امیرالامرای خود ساخت و خواهرش را به همسری او درآورد (تزوکات، همانجا). در دورهٔ فرمانروایی سلسلهٔ تیموری در خانات چغتای، جایگاه برتر قبیلهٔ ارلات همواره با همان اهمیت حفظ شد و حتیٰ در نیمهٔ دوم سدهٔ ۹ق/۱۵م در واپسین دهه‌های فرمانروایی این سلسله، امیران برلاس و ارلات بر تمامی دیگر قبایل مغولی در دستیابی بر مناصب کشوری تقدم داشته‌اند و این خصوصیت در آثار امیرعلیشیر نوایی نیز بازتاب داشته است (نک: خواندمیر، ۱۵۹/۴؛ پاوه دکورتی، 15؛ نیز نک: دوغلات، 339). به عنوان تکمله‌ای بر عصر پیش از ازبکان، باید اشاره شود که در بخش شرقی قلمرو خانات چغتای که حتیٰ پس از استیلای تیمور بر بخش غربی، اقتدار چغتاییان پیشین بر آن ادامه یافت، به موازات اهمیت ارلات در دستگاه چنگیزخان و جانشینان او، همواره امیرانی از ارلات وجود داشته‌اند، اما در روزگار فرمانروایی منصورخان در نواحی تورفان (حک ۹۰۷-۹۵۰ق)، وی در سیاستی خصمانه نسبت به قوم ارلات، قرقیزان را بر امور مسلط کرد و بسیاری از ارلاتیان را کشت (همانجا).

سخن از جایگاه قوم ارلات در دورهٔ شیبانی را باید از اردوی ابوالخیرخان در دشت قبچاق آغاز کرد. در شمارش اقوام گوناگون شرکت کننده در اردوی ابوالخیرخان، یادی از قوم ارلات دیده نمی‌شود (نک: باخروشین، 23) و در تقسیم دو گانهٔ اقوام ماوراءالنهر در عصر شیبانی به چغتای و ازبک، قوم ارلات به عنوان شاخه‌ای از چغتای شناخته می‌شد (نک: اسکندربیک، ۸۹۴/۲؛ دورفر، I/128، به نقل از ابوالغازی و دیگران). در این عصر ارلات از جایگاه قومی برگزیده و حاکم به حد یکی از تیره‌های بومی و تحت استیلا تنزل کرد و در میان قبایل مقرب به درگاه ازبکان جایگاهی برای قبایل کهن اشرافی از ارلات و برلاس وجود نداشت (قس: محمود، ۳۹۰-۳۹۱). با اینهمه، تا سدهٔ ۱۹م، یعنی تا اواخر دورهٔ خانات ازبک از اهمیت پیشین این قبیله در میان عامهٔ مردم نشانه‌هایی برجای بود (مثلاً نک: ابوطاهر، ۵۲).

در سدهٔ ۱۸م، نام قومی ازبک در ماوراءالنهر از حیث اطلاق گسترش یافت و به عنوان نامی عمومی مجموعه‌ای از تیره‌های مغولی و ترکی ساکن منطقه را در برگرفت. در واقع با تدوین نسب‌نامه‌های ازبک (نک: د.، ازبک)، زمینهٔ آن فراهم شد تا قوم ارلات نیز به عنوان یکی از ۹۲ فرقهٔ ازبک شناخته شود. ارلات از جمله قبایلی بود که در تمامی نسب‌نامه‌ها از آن به عنوان شاخه‌ای از تشکل قومی ازبک یاد شده است (نک: هاورث، II/11؛ قایدارف، 210؛ نیز نک: بخاری، ۶).

در ساختار قومی دیگر تشکلهای کلان اقوام ترک چون قره قالپاق، قزاق و نوقای، حضور تیرهٔ ارلات به چشم نمی‌خورد و این امر شاهدی آشکار بر این نکته است که سکنای قوم ارلات در ماوراءالنهر در پی مهاجرت نخستین از خاور به باختر در عهد چنگیزخان بوده، و این قوم در موجهای بعدی مهاجرتهای مغولی از شمال به جنوب شرکتی شاخص نداشته است. بازماندگان قوم ارلات که تا همین اواخر با عنوان الآت شناخته می‌شده‌اند، عمدتاً در منطقهٔ قاراکول میان بخارا و چارجوی مسکن داشتند (نک: «دائرة المعارف...[2]»، III/420) و محلی در جنوب قاراکول به نام آلات نام خود را از آنان گرفته است. همچنین گروهی از ترکمانان که به «چغتای قوللر» شناخته می‌شدند، در نسب با ارلاتیان پیوند داشته‌اند (نک: بارتولد، «بررسی...[3]»، 594).

ارلات در خاور خراسان: آغاز کوچ طوایف ارلات به خراسان خاوری در جنوب آمو را نباید پدیده‌ای جدا از مهاجرت ارلاتیان در عصر چنگیزخان به سواحل شمالی آمو تلقی کرد، زیرا این کوچ در سدهٔ ۷ق/۱۳م صورت پذیرفته است و در نیمهٔ نخست سدهٔ ۸ق، قوم ارلات در نواحی اَندخود و شُبُرغان سکنیٰ یافته بوده، و از خود امیرانی مقتدر داشته‌اند.

امیر معزالدین حسین از آل کرت که قلمرو او در ولایت هرات، در همسایگی سرزمین ارلاتیان واقع بود، با برقراری رابطه‌ای مسالمت‌آمیز با ایشان، خاتونی از ارلات را به همسری برگزید و او را از این همسر فرزندی محمدنام زاده شد که «امیر خُرد» عنوان گرفت و در وقایع دهه‌های بعد نقشی اساسی داشت (نک: عبدالرزاق سمرقندی، ۴۲۴). به هر تقدیر، با قدرت گرفتن تدریجی آل کرت در عصر معزالدین در خاور خراسان و دعوی او بر استقلال، امیرنشین ارلات به عنوان متحدی با خانات چغتای در ماوراءالنهر، از جنوب و غرب با فشار روزافزون حکومتهای غیرمغولی کرتی و غوری روبه‌رو بود (برای نفوذ ارلاتیان در خانات چغتای، نک: سطور پیشین).

در دهۀ ۷۴۰ق قدرت آل کرت در مرزهای جنوبی خانات چغتای، فرمانروایان آن ناحیه را سخت نگران ساخته بود و تحت حمایت و

1. «Dvenadtsat'...» 2. *Türk*... 3. «Ocherk...»

احتمالاً به تحریک هم‌آنان بود که در ۷۵۲ق/۱۳۵۱م امیرنشین ارلات با آل‌کرت درگیر جنگ شد و سپاهی به سوی بادغیس گسیل داشت، اما این تحرک برای ارلاتیان فرجامی خوش نداشت و امیر کرتی معزالدین لشکریان ایشان را قتل‌عام کرد. درخواست انتقام ارلاتیان از خانات چغتای و نیز عواملی دیگر، آغازی شد تا امیر قزغن از آن خانات با لشکری گران، از جمله با سپاهیانی از ارلات روی به هرات گذاشت و به مدت ۴۰ روز تختگاه کرتیان را سخت محاصره کرد، اما سرانجام با برتری چغتاییان، صلحی در میان برقرار شد. گفتنی است که در جریان وقایع این دوره، همواره از طایفهٔ «آپردی» به عنوان متحدان و همسایگان ارلاتیان در منابع تاریخی یاد شده است (نک: شرف‌الدین، ۲۰۳ به بعد؛ عبدالرزاق سمرقندی، ۲۴۱ به بعد؛ اسفزاری، ۱۳/۲ به بعد؛ میرخواند، ۶۸۳/۴-۶۸۴).

در اواخر حکمرانی امیر معزالدین حسین و آغاز تحرکات امیرتیمور در خراسان خاوری در حدود سال ۷۷۱ق، امیر بیرام‌شاه، امیر ارلات چند صباحی در اتحادی با امیر حسین برضد تیمور شرکت داشت، اما با آگاهی یافتن از اقتدار تیمور به زودی تغییر روش داد و برای اظهار فرمانبرداری، راهی ماوراءالنهر شد. زنده حشم از رؤسای طایفهٔ اپردی که در منطقهٔ شبرغان صاحب نفوذ بود، بر نافرمانی از امیرتیمور اصرار می‌ورزید و چون اطلاع یافت که بیرام‌شاه و ارلاتیان متحدان پیشین اپردی تصمیم بر پیوستن به اردوی تیمور گرفته‌اند، به حیلتی آنان را فریفت و اسباب قتل بیرام‌شاه و فرزند او را فراهم ساخت (نک: همو، ۸۰/۶ به بعد). انقیاد امیران ارلات از تیمور تا سالی چند به‌صورت کامل حاصل نشد و گاه و بیگاه مقاومتهایی از سوی آنان دیده می‌شد. در ۷۷۶ق/۱۳۷۴م ترکن امیر ارلاتیان در یاری رسانیدن به تیمور در فتح خوارزم پایی پیش و پایی پس نهاد و عملاً از شرکت در این جنگ دوری گزید؛ این سیاست خشم تیمور را برانگیخت و از این‌رو لشکری برای سرکوب ارلاتیان به فراسوی آمو در جنوب فرستاد. جنگی میان ارلاتیان و سپاهیان تیمور در حدود فاریاب درگرفت و امیر ترکن در این نبرد کشته شد (نک: همو، ۹۶/۶-۹۷).

در سالهای ۷۷۸-۷۷۹ق، هنگامی که صلحی ناپایدار میان تیمور و غیاث‌الدین پیرعلی فرزند مهتر و جانشین معزالدین کرتی برقرار بود، پشتوانهٔ این آشتی امیر (پیر) محمد کرتی برادر غیاث‌الدین بود که مادر ارلاتی داشت و تیمور او را برای همسری خواهرزادهٔ خود برگزیده بود (نک: اسفزاری، ۳۲/۲؛ خواندمیر، ۳۸۸/۳). چنین می‌نماید که در دههٔ ۷۸۰ق روابط ارلاتیان خاور خراسان با امیرتیمور دوستانه بود و نشانه‌هایی از این روابط نیکو در جنگ وی با خانات مغولستان در ۷۹۱ق به چشم می‌خورد؛ در این جنگ امیرحاجی ارلات کمال مجاهدت را در رکاب تیمور به عمل آورد و جان خود را بر سر این حمایت از دست داد (نک: میرخواند، ۱۷۷/۶-۱۷۹). چنین می‌نماید که امیران ارلات خاور خراسان به رغم تردید آغازین خود در پیوستن به تیمور، به زودی در زمرهٔ متحدان وفادار او درآمدند و امیرنشین ارلات در ساحل جنوبی آمو، نه‌تنها از میان نرفت، بلکه با حمایت تیمور قوام و دوام یافت.

در دهه‌های آغازین سدهٔ ۹ق/۱۵م، امیر یادگار شاه، امیر ارلات در خراسان خاوری فرمانروایی مقتدر از متحدان امیرتیمور بوده، و در رویدادهای این دوره، نقش مهمی ایفا کرده است (نک: حافظ ابرو، ۱۰۳/۱؛ نیز نک: دورفر، I/128، به نقل از تاریخ‌نامه‌ای مورخ ۸۳۶ق). در همین دوره امیر پیرمحمد، امیری از بازماندگان آل‌کرت که خویش سببی و متحد امیرتیمور بود، نسبت به خویشاوندان مادری خود ارلاتیان عنایتی ویژه داشت و میان او با امیر یادگار شاه روابطی نیکو برقرار بود (نک: حافظ ابرو، ۱۰۲/۱).

در ۸۰۸ق/۱۴۰۵م در جریان جنگ قدرت میان شاهزادگان تیموری برای جانشینی تیمور، آنگاه که امیر پیرمحمد در حوالی نسف با خلیل سلطان درگیر جنگی نافرجام شد، امیر یادگار شاه همراه او بود و جنگاوران ارلات در پیشاپیش سپاه او جای داشتند (نک: همانجا؛ میرخواند، ۵۲۷/۶-۵۲۸).

در ۸۰۹ق امیر پیرمحمد به دست پیرعلی تاز فرمانده سپاه خود کشته شد و در پی آن پیرعلی تاز در ناحیهٔ شبرغان که قلمرو ارلاتیان به‌شمار می‌آمد و به فرمان پیرمحمد بود، دعوی استقلال کرد (نک: حافظ ابرو، ۱۴۲/۱ به بعد). در این میان ارلاتیان با یاری شاهرخ تیموری به خونخواهی پیرمحمد، در برابر پیرعلی‌تاز صف آراستند و پس از ماهها درگیری، قوای پیرعلی تاز را در اندخود شکست دادند و آن ناحیه را که از جایگاههای اصلی قوم ارلات بود، بازپس گرفتند؛ اگرچه ولایت اندخود پس از تصرف، از سوی امیر شاهرخ به رسم سیورغال به امیرسید احمد ترخان سپرده شد (نک: همو، ۱۵۳/۱، ۱۸۶، ۱۹۳).

امیر یادگار شاه در رویدادهای گوناگون روزگار شاهرخ نیز، از جمله در لشکرکشی وی به سوی قندهار در ۸۲۰ق/۱۴۱۷م شرکت داشت (مثلاً نک: حافظ ابرو، ۶۷۱/۲) و پس از درگذشت او، پسرش امیر محمود ارلات همچون پدر در خدمت شاهرخ بود. از شاهزادگان تیموری، علاءالدوله پسر بایسنقر (د ۸۳۷ق)، دختر امیر یادگار شاه را به زنی داشت و آنگاه که در جریان اختلافات شاهزادگان پس از درگذشت شاهرخ، علاءالدوله بر آن شد تا حکومت را در خراسان به‌دست گیرد، یکسره بر حمایت خویشان سببی خود از قوم ارلات چشم دوخته بود. او در حدود سال ۸۵۶ق/۱۴۵۲م از درگاه برادرش بابر گریخت و به خاور خراسان آمد و در سرزمین ارلات، در کنار رود مرغاب و نواحی فاریاب پناه جست. امیرمحمود و دیگر بزرگان ارلات، علاءالدوله را در میان خود پذیرفتند و در برابر دو امیر مقتدر، ابوسعید در ماوراءالنهر و بابر در ایران، کمر به حمایت او بستند. ارلاتیان نخست برای تصرف بلخ روی به آن دیار نهادند، اما امیر درویش سردار بابر راه بر آنان بست و امیرمحمود در میانهٔ نبرد کشته شد. ارلاتیان بی‌درنگ به فرماندهی علاءالدوله روی به هرات آوردند و درگیر نبردی سخت شدند که برای آنان حاصلی جز شکست به‌بار نیاورد (نک: میرخواند، ۷۸۲/۶ به

بعد؛ خواندمیر، ۴۷/۴-۴۸)، اما چنین نمی‌نماید که مسألهٔ ارلات برای امیران تیموری مسأله‌ای پایان یافته بوده باشد.

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۹ق/۱۵م امیر ابوالقاسم، امیر ارلات که شخصیتی پرنفوذ در خراسان خاوری بود، با همسر گزیدن یکی از شاهزادگان تیموری از شاخهٔ بایسنقر، روابط ارلاتیان با تیموریان ــ به ویژه آن شاخهٔ خاص ــ را استحکام بخشید. حاصل این وصلت، محمدقاسم میرزا، داماد سلطان‌حسین میرزای تیموری، بود که در رویدادهای تاریخی اواخر سدهٔ ۹ و اوایل سدهٔ ۱۰ق به عنوان امیر ارلات از او سخن به میان آمده است (نک: همو، ۳۱۵/۴؛ نیز بابر، ۱۶۸).

آغاز عصر شیبانی در ماوراءالنهر و خاور خراسان، پایانی بر اهمیت سیاسی ارلاتیان در خراسان بود، چه سیاست محمدخان شیبانی بنیان‌گذار این سلسله بر آن بود تا امیرنشینهای کوچک محلی را از میان بردارد و یکی از نخستین حرکتهای او در ساحل جنوبی آمو، لشکر کشیدن به ولایت میمنه و فاریاب، یعنی سرزمین ارلاتیان بود. هرچند تازش محمدخان به سرزمین ارلات با مقاومت سختی روبه رو شد، اما دیری نپایید که این مقاومت با پیروزی محمدخان درهم شکست؛ محمدقاسم میرزا امیر ارلات و برخی امرای متحد او از جلایر و دیگر طوایف کشته شدند و قوای آنان تارومار شد (نک: خواندمیر، همانجا؛ نیز نک: فضل‌الله، ۳۲،۴؛ باخروشین، 35).

در دورهٔ شیبانی قوم ارلات مانند ماوراءالنهر در خاور خراسان نیز اهمیت سیاسی خود را از دست داد و از آن پس در جریان وقایع سیاسی منطقه، از ارلات به عنوان یک نیروی مقتدر و قومی صاحب نفوذ نامی در میان نیست. از محدود اخبار مربوط به ارلات در خراسان در عهد شیبانی، باید به کوچ گروهی از ارلاتیان اشاره کرد که در اواخر سدهٔ ۱۰ یا اوایل سدهٔ ۱۱ق از ماوراءالنهر به ولایت خراسان آمدند و در منطقهٔ راوه و محولات در نزدیکی مرو سکنیٰ گزیدند. گفتنی است قدری پیش‌تر نیز گروهی از ارلاتیان خاور خراسان به مروچاق (مروالرود) آمده، و در آنجا مسکن یافته بودند. ارلاتیان مهاجر از ماوراءالنهر در منطقهٔ راوه با حاکمان محلی درگیر شدند و در ۱۰۲۴ق/۱۶۱۵م تصمیم گرفتند از نو به قلمرو خانات شیبانی بازگردند، اما این بازگشت موجب پدید آمدن درگیریهایی سخت در مروچاق شد. ارلاتیان مروچاق که پس از بازگشت خویشان خود به ماوراءالنهر، جایگاه خود در خراسان را متزلزل یافتند، برضد قزاق‌خان فرزند حسین‌خان بیگلربیگی خراسان و والی مروچاق به شورش برخاستند. قزاق‌خان در این شورش کشته شد و ارلاتیان همگی به موطن قدیم خود در نواحی میمنه گریختند (نک: اسکندربیک، ۸۹۴/۲).

در عصر حاضر ارلات به عنوان قومی مستقل در خاور خراسان (شمال غربی افغانستان کنونی) شناخته نیست و چنین می‌نماید که ارلات به‌تدریج در ساختار قومی ازبکان ساحل جنوبی آمو وارد شده باشند (نک: هد، ازبک). در منابع معاصر از حضور جماعتهای ازبک در شهر میمنه و نواحی آن، در حومهٔ شهر اندخوی (اندخود) و نیز شبرغان آگاهی داریم که درگذشته مراکز جمعیتی قوم ارلات بوده‌اند (نک: عثمانف، 220-221).

مآخذ: ابن عربشاه، احمد، عجائب المقدور، قاهره، ۱۳۰۵ق؛ ابوطاهر سمرقندی، سمریه، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ق؛ ابوالغازی بهادرخان، شجرهٔ ترک، به‌کوشش دمزون، سن پترزبورگ، ۱۸۷۱م؛ اسفزاری، محمد، روضات الجنات، به‌کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ش؛ اسکندربیک منشی، عالم‌آرای عباسی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ بابر، ظهیرالدین محمد، بابرنامه، به‌کوشش بوریج، لندن، ۱۹۷۱م؛ بخاری، سلیمان، لغت چغتای و ترکی عثمانی، استانبول، ۱۲۹۸ق؛ تزوکات تیموری، تحریر ابوطالب حسینی، به‌کوشش دیوی و رایت، آکسفرد، ۱۷۸۳م؛ حافظ ابرو، زبدة التواریخ، به‌کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب السیر، به‌کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به‌کوشش محمدروشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شرف‌الدین‌علی یزدی، ظفرنامه، به‌کوشش عصام‌الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ فضل‌الله بن روزبهان، مهمان نامهٔ بخارا، به‌کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ق؛ محمود بن امیر ولی، «بحر الاسرار» (نک: مد، بارتولد، «مراسم...[1]»)؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Bakhrushin, S.V. et al., *Istoriya narodov Uzbekistana*, Tashkent, 1947, vol. II; Barthold, V.V., «Devenadtsat'lektsiipoistoriituretskikh narodov», *Sochineniya*, Moscow, 1968, vol.V; id, «Ocherk istorii turkmenskogo naroda», ibid,1963,vol.II(1);id,«Tseremonial pri dvore uzbekskikh khanov», ibid, 1964, vol. II(2); Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente*, Wiesbaden, 1963; Dughlát, M. H., *Tarikh-i-Rashidi*, tr. E. Denison Ross, Patna, 1973; Howorth, H. H., *History of the Mongols*, London, 1880; Pavet de Courteille, M., *Dictionnaire turk-oriental*, Paris, 1870; Qaydarov, A. and M. Orazov, *Türkītanıgha Kīrīspe*, Almaty, 1992; Roemer, H.R., «The Successors of Timūr», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1986, vol. VI; *The Secret History of the Mongols*, tr. F.W. Cleaves, Harvard/London, 1982; Togan, Z. V., *Umumi Türk tarihi*, Istanbul, 1981; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1966; Usmanov, A., «Nekotorye svedeniya ob uzbekakh Afganistana», *Central Asiatic Journal*, 1975, vol. XIX.

احمد پاکتچی

اُرَم، محلی کهن که در دامنهٔ شمالی البرز مرکزی، در نزدیکی ساری، واقع بوده است. در برخی منابع این نام، آرم آمده است (طبری، ۹۳/۹؛ ابن اسفندیار، ۷۴؛ مرعشی، ۱۵۸). ابن فقیه همدانی، به نقل از بلاذری (د ۲۷۹ق)، ضمن برشمردن «رساتیق آمل» به دو بخش ارم خواست بالا و ارم خواست پایین اشاره می‌کند (ص ۳۰۳). یاقوت نیز همین مطلب را آورده است (ص ۲۱۲، ۲۱۶). با اینهمه، روشن نیست که این دو مکان یکی بوده باشد.

ارم در سدهٔ ۲ق/۸م در اختیار حاکمان محلی طبرستان بوده است. در ۱۶۸ق میان فراشه، فرستادهٔ مهدی خلیفهٔ عباسی، و ونداد هرمزد، حکمران سواد کوه، نبردی در این مکان روی داد که به شکست فراشه و کشته شدن وی انجامید (ابن اسفندیار، ۱۸۵-۱۸۶؛ مرعشی، ۱۵۸-۱۵۹). این محل در سدهٔ ۴ق/۱۰م، به عنوان تختگاه فرمانروایان محلی شهرت داشت و اهمیت خود را تا حدود سدهٔ ۶ق/۱۲م همچنان حفظ کرد (اصطخری، ۲۰۶؛ ابن حوقل، ۳۷۷/۲؛ ادریسی، ۶۸۷/۲؛ ابن

1.«Tseremonial...»

اسفندیار، ۱۰۷؛ مرعشی، ۲۲۲).

قزوینی رازی از ارم به عنوان یکی از مراکز عمدهٔ شیعه‌نشین در ردیف شهرهایی چون قم، ری و ساری نام برده است (ص ۳۱۷). سمعانی که در سدهٔ ۶ق خود از ارم دیدن کرده، به شرح کوتاهی از خصوصیات مذهبی مردم آنجا پرداخته، و ساکنان آنجا را رافضی خوانده است (ص ۴۵۷، حاشیه). از این زمان به بعد در نوشته‌های مورخان و جغرافی‌نگاران از ارم نام برده نشده، و ظاهراً به تدریج اهمیت خود را از دست داده است. از منسوبان به ارم می‌توان از ابوالفتح ارمی نام برد که از ادیبان بوده است (نک: همو، ۴۵۶-۴۵۷).

مآخذ: ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ق؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، پورت سعید، مکتبة الثقافة الدینیه؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ سمعانی، عبدالکریم، *التحبیر*، به کوشش منیره ناجی سلام، بغداد ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م؛ طبری، *تاریخ*؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، به کوشش برنهارد دارن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ یاقوت، *بلدان*.

مژگان نظامی

اُرْم، ناحیه‌ای در آذربایجان. در منابع کنونی نامی از ارم دیده نمی‌شود. اغلب منابع کهن آن را ناحیه‌ای در آذربایجان یاد کرده‌اند (بلاذری، ۳۲۸؛ نیز نک: یاقوت، ۲۱۶/۱). ابن فقیه (ص ۲۸۶) و ابن خردادبه (ص ۱۱۹- ۱۲۰)، ارم را روستایی واقع در آذربایجان معرفی کرده‌اند که ظاهراً در نزدیکی بَذّ ــ از پایگاههای بابک خرمی ــ قرار داشته است (نیز نک: یعقوبی، ۴۷). مینورسکی این ناحیه را منطبق بر ناحیهٔ قراچه داغ کنونی در آذربایجان ذکر کرده است (*دائرة المعارف*...، ۱۴/۳).

به گفتهٔ بلاذری (ص ۳۲۸-۳۲۹)، سعید بن عاصی هنگام حکمرانی بر آذربایجان به ساکنان موقان (مغان) و گیلان حمله برد؛ گروهی از مردم آنجا که بخشی از آنان ارمنی بودند، در ناحیه اُرم و بلوانکرج به مقابله با وی پرداختند. سعید، جریر بن عبدالله بجلی را برای سرکوب آنان فرستاد و او سرکردهٔ آنان را در قلعهٔ باجَرْوان به دار آویخت و بدین ترتیب آرامش به منطقه بازگشت.

مآخذ: ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن فقیه، احمد، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ق؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ *دائرة المعارف الاسلامیة*، به‌کوشش زکی خورشید و دیگران، قاهره، ۱۹۶۹م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، ترجمهٔ محمد ابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۵۶ش.

مژگان نظامی

اِرَم، واژه‌ای به کار رفته در قرآن مجید که در فرهنگ اسلامی، هم نام قومی، هم نامی برای یک شهر تلقی شده است. در آیات ۶ و ۷ از سورهٔ فجر چنین آمده است «اَلَمْ تَرَ کَیْفَ فَعَلَ رَبُّکَ بِعادٍ، اِرَمَ ذاتِ الْعِمادِ: آیا ندیدی خداوند چه کرد با عاد، ارم ذات العماد». از روزگار نخستین مفسران، همواره تفسیر این آیه مورد گفت و گو بوده، و اختلاف نظرها نه تنها در برداشت از واژه‌ها، بلکه در ترکیب نحوی آیه ریشه داشته است.

اختلاف در قرائت آیه چندان چشمگیر نیست و جز چند قرائت شاذ می‌توان اتفاقی بر قرائت آن به دست آورد. در قرائت ضحاک، شهر بن حوشب و روایتی از ابن عباس، واژهٔ ارم به صیغهٔ فعلی «اَرَمَ» یا «آرَمَّ» با مفعولٌ به «ذات العماد» خوانده شده است (ابن خالویه، *مختصر*...، ۱۷۳، *اعراب*...، ۷۶؛ طبرسی، ۷۳۲/۱۰؛ سیوطی، ۳۴۷/۶)؛ در این قرائت واژه از ریشه‌ای به مفهوم «هلاک» دانسته شده، و به کلی از صورت اسمی خارج شده است (نیز نک: طبری، *تفسیر*، ۱۱۲/۳۰). همچنین در قرائتی منقول از ابن زبیر، حسن بصری و ابوالعالیه، واژهٔ «عاد» به صورت مضاف به «ارم» خوانده شده است (نک: ابن خالویه، *مختصر*، همانجا؛ نحاس، ۲۲۰/۵؛ قرطبی، ۴۴/۲۰؛ قس: طبری، همانجا، ادعای اجماع قراء بر ترک اضافه)؛ این اضافه از نظر تفسیری می‌تواند اضافهٔ قومی به نیای خود (نک: اخفش، ۷۳۸/۲) یا اضافهٔ مردمی به موطن خود (نک: طبرسی، ۷۳۳/۱۰) بوده باشد.

بر پایهٔ قرائتِ مشهورِ «بِعادٍ اِرَمَ ذاتِ العِماد»، مفسران از نظر دستوری ارم را بدل یا عطف بیان از عاد تلقی کرده، آن را تعبیر دیگری از قوم مورد نظر دانسته‌اند (مثلاً نک: ابن انباری، ۵۱۱/۲)، اما در صورتی که ارم نام شهری و نه قومی شمرده شود، از نظر نحوی لازم می‌آید که یک مضاف محذوف برای ارم در تقدیر گرفته شود (تقدیر به صورت «بعاد صاحب ارم»، نک: نحاس، ۲۲۱/۵؛ ابوالبقاء، ۲۸۶/۲). علت غیر منصرف بودن واژهٔ ارم نزد نحویان، معمولاً اجتماع دو سبب علمیت و تأنیث (به قرینهٔ نعت مؤنث ذات العماد) دانسته شده است (مثلاً نک: ابن انباری، ابوالبقاء، همانجاها).

مفسران کهن، غالباً ارم را نام قومی یا شهری دانسته‌اند، اگرچه در تعیین دقیق این قوم یا شهر بین آنان اتفاق‌نظر دیده نمی‌شود، اما فراسوی این اقوال، در نقل قولهای مبهمی از مجاهد مفسر مکی، ارم به معنای «اُمّة» (طبری، همان، ۱۱۱/۳۰؛ قس: طوسی، *التبیان*، ۳۴۲/۱۰)، از قول مجاهد: «امة من الامم» یا «القدیمة» (؟) (بخاری، ۸۲/۶؛ طبری، همانجا) دانسته شده است (برای بررسی تفاسیر ارم در تفسیر طبری، نک: لوت، 622 به بعد).

قوم ارم: در اشعار کهن عربی بارها «ارم» به عنوان نام یک قوم باستانی به کار رفته و هوروویتس در «کاوشهای قرآنی[1]» موارد متعدد از این کاربردها را گردآورده است (نک: جفری، 53). نمونه‌هایی از کاربرد صفت «ارمی» در اشعار کسانی چون حارث بن حلزه و امرؤالقیس وجود دارد که به اجمال بر کسی یا چیزی از روزگاران باستان دلالت دارد (نک: امرؤالقیس، ۲۱۵؛ زوزنی، ۲۰۶، معلقهٔ حارث بن حلزه؛ نیز همدانی، *الاکلیل*، ۸۹/۱-۹۰).

در دورهٔ اسلامی نیز بسیاری از مفسران برپایهٔ تلقی اجمالی خود

1. J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin, 1926.

دربارهٔ ارم به عنوان یک قوم باستانی، واژهٔ ارم را در آیهٔ یاد شده از قرآن، به همین معنا گرفته‌اند. قتاده مفسر بصری از شهرت داشتن این نظریه نزد معاصرانش سخن به میان آورده، و گفته است که ارم قبیله‌ای از قوم عاد بوده است (نک: طبری، تفسیر، نیز سیوطی، همانجاها؛ بغوی، ۵۶۷/۵، همین قول از مقاتل). حال آنکه هم از قتاده این گفتار که ارم جد مردمان عاد بوده نیز روایت شده است (طبری، همانجا).

در پاره‌ای از روایات، سرگذشت قوم ارم و نیای ایشان «ارم» نام با سرگذشت سام بن نوح و فرزندان او پیوند خورده است. کلبی از مفسران و مورخان کوفه، در روایت خود از ابن عباس، ارم را نام دیگر سام پنداشته (نک: «تنویر المقباس...»، ۲۸۸/۶؛ ازهری، ۳۰۱/۱۵)، و ارم را جد مشترک مردمان عاد و ثمود و اهل جزیره (ظاهراً آرامیان ساکن در بلاد جزیره) دانسته است (نک: بغوی، همانجا). ابن اسحاق، مفسر دیگری از مورخان، ارم را فرزند سام و نیای عاد دانسته، و نسبت عاد را به صورت «عاد بن عوص بن ارم بن سام» ضبط کرده است (نک: همانجا). نسب عاد بن عوص بن ارم بن سام در دورهٔ تدوین آثار تاریخی اسلامی، به عنوان نسبی پذیرفته از سوی مورخان تکرار گشته است (مثلاً نک: یعقوبی، ۲۲/۱؛ طبری، *تاریخ*، ۲۰۴/۱؛ همدانی، همان، ۸۷/۱؛ مسعودی، *مروج*...، ۵۲/۱، جم؛ مقدسی، ۲۸/۳، ۳۱؛ قس: نسب منقول از مقاتل: ارم بن عاد بن شیم بن سام، بغوی، همانجا؛ و نسبت منقول از کلبی: عاد بن هام بن شیم بن سام، «تنویر المقباس»، ۲۸۸/۶-۲۸۹؛ نیز نسب عاد بن ارم به نقل از سدی، سیوطی، همانجا). در منابع اسلامی، علاوه بر قوم عاد، از رسیدن نسب دیگر اقوام باستانی عرب چون ثمود، طسم، جدیس و نیز عمالیق به ارم بن سام سخن رفته است (مثلاً نک: طبری، همان، ۲۰۷/۱؛ دینوری، ۳، ۱۴-۱۵). این نظریه شهرت داشته است که عنوان ارم در روزگاران کهن بر مردمان عاد و سپس ثمود اطلاق می‌شده، و پس از انقراض آنان به دیگر فرزندان ارم، یعنی «نبطیان» (آرامیان) اختصاص یافته است (نک: طبری، همانجا؛ مسعودی، *التنبیه*...، ۶۸).

در مقایسه میان جایگاه «ارم» در نسب شناسی عرب و «ارام» در نسب شناسی عهد عتیق، باید نخست یادآور شد که در سفر پیدایش (۱۰:۲۲-۲۳) نام «عوص» به عنوان یکی از فرزندان «ارام» پسر سام ابن نوح آمده است (نیز نک: یکم، تواریخ ایام، ۱:۱۷). ارام علاوه بر کاربرد آن به عنوان علم شخصی، به عنوان نام قومی از نژاد سام که به صورت قبایلی در بین النهرین و سوریهٔ شمالی ساکن بودند، نیز در عهد عتیق بارها به کار رفته است (نک: گزنیوس، 74). نام «ارام» در کتیبه‌های آشوری نیز دیده می‌شود (به شکل «آرامو» و چند گونهٔ دیگر) که مفهومی محدودتر داشته، و مردمان ساکن در غرب فرات را در برنمی‌گرفته است (نک: همانجا؛ نولدکه، 113 به بعد؛ موس آرنولت، 101؛ نیز ینزن، 236 به بعد). در میان سامی شناسان نظریه‌ای است مبتنی بر اینکه موطن اصلی اقوام آرامی، شبه‌جزیرهٔ عربستان بوده است که در پی یک موج مهاجرت (از حدود سدهٔ ۱۵ ق‌م) گروههایی از آنان به تدریج جزیرة العرب را ترک گفته، به سرزمینهای معتدل‌تر در شمال روی آوردند، چنانکه در سدهٔ ۱۰ ق‌م، گروههایی از آنان در بین‌النهرین و سوریه اسکان یافته بودند (مثلاً نک: ولفنزن، ۱۱۴ به بعد). برخی از روایات در منابع اسلامی نیز این نکته را که موطن اصلی فرزندان ارم در شبه جزیرهٔ عربستان و به طور خاص در سرزمین احقاف (ه‌ م) بوده است، تأیید می‌کند (مثلاً نک: مقدسی، ۲۸/۳؛ ابوعبید، ۱۴۰/۱؛ نیز نک: دینوری، ۳، که فرزندان ارم را عرب زبان می‌شمارد).

با وجود پذیرش یک ارتباط ریشه‌ای میان «ارم» در فرهنگ عربی-اسلامی و «ارام» در عهد عتیق، برخلاف آنچه برخی از خاورشناسان تلقی کرده‌اند، نباید این دو نام را کاملاً معادل دانست. آرتور جفری یادآور شده است که ارتباط مستقیم نام ارم در قرآن با داستان قوم عاد و وجود گزارشهایی جغرافیایی دربارهٔ اطلاق نام ارم بر دو محل در جنوب جزیرة العرب، ویژگی فرهنگ عربی جنوبی را در «ارم» مؤکد می‌سازد (ص 53).

ارم، نام جغرافیایی: ارم در زبان عربی به عنوان یک واژه در مفهوم اصیل لغوی آن (جمع آرام و اروم) نشان و میل را گویند که در بیابان برای نمودن راه نصب می‌کردند (نک: جوهری، ۱۸۵۹/۳؛ ابن منظور، ذیل ارم) و گاه چنین می‌نماید که مفهومی عام‌تر داشته، و به بناهای بلند مشابهی چون مناره نیز اطلاق می‌شده است (نک: ازهری، ۳۰۰/۱۵). کاربرد لغوی واژهٔ «آرام» در عبری باستان برای «سرزمین کوهستانی» (فایرابند، 28) و نامگذاری کوهی در نزدیکی ایله به «ارم» (یاقوت، ۲۱۲/۱) راه را برای مقایسه می‌گشاید.

صرف نظر از رابطهٔ احتمالی میان مفهوم لغوی واژه و کاربردهای جغرافیایی آن، باید گفت که از روزگار نخستین مفسران، کمابیش در تفسیر «ارم ذات العماد»، ارم را یک شهر دانسته‌اند (نک: فراء، ۲۶۰/۳؛ نحاس، ۲۲۰/۵؛ طبری، تفسیر، ۱۱۱/۳۰).

از مفسران کهن، مشهورترین قول در این باره، یکی دانستن ارم ذات العماد با شهر دمشق بوده است. این تفسیر از سعید بن مسیب، عکرمه و خالد ربعی روایت شده است، اما بیش از همه به عنوان نظریهٔ سعید بن ابی سعید مقبری از تابعین مدینه (د ح ۱۲۰ ق) شهرت یافته است (نک: همانجا؛ بغوی، ۵۶۷/۵؛ سیوطی، ۳۴۷/۶). این نکته به عنوان فضیلتی برای دمشق، پایتخت بنی امیه در عصر فرمانروایی ایشان بازگو می‌شده، و پس از روزگار امویان نیز هیچ گاه به فراموشی سپرده نشده است (نک: ابن فقیه، ۱۲۲، ۱۲۳؛ ابن خردادبه، ۷۶؛ همدانی، صفة...، ۱۵۱؛ نحاس، ۲۲۰/۵-۲۲۱، به‌نقل از مالک بن انس؛ ابن عساکر، ۵/۱-۶). شاید وجود آرامیان در سوریه، در یکی دانستن دمشق با ارم بی‌تأثیر نبوده باشد، اما به هر تقدیر، افسانه‌هایی دربارهٔ بنای شهر دمشق بر سر زبانها بوده که با این امر بی‌ارتباط نمی‌تواند بود. یوسفوس مورخ باستانی یهود چنین آورده است که عوص بن ارام (ارم) شهر دمشق را بنیان نهاد (نک: ابن عبری، ۱۳)، و در روایتی رایج نزد مسلمانان بنای این شهر به جیرون بن سعد بن عاد بن ارم نسبت داده شده است (نک:

ابوعبید، ۱/۱۴۰، ۲/۴۰۸؛ یاقوت، ۲/۱۷۵-۱۷۶، ۵۸۷ - ۵۸۸). در کنار این داستانها، باید حکایات مشابهی چون بنای دمشق به وسیلهٔ «دمشق ابن ارم» و نیز روایتی حاکی از اقامت هود، پیامبر عاد، در دمشق سخن به میان آورد (نک: همو، ۲/۵۸۸ - ۵۸۹) که هر یک به شکلی از ارتباطی میان ارم و شهر دمشق حکایت دارند.

دیگر سخن دربارهٔ ارم ذات العماد نزد مفسران کهن، یکی دانستن آن با اسکندریهٔ مصر است. محمد بن کعب قُرَظی از تابعین مدینه چنین نظری را ابراز داشته (طبری، سیوطی، همانجاها)، و در این باره داستانی نیز در منابع آمده است. به نقل مسعودی (مروج، ۱/۴۱۰) اسکندر مقدونی هنگامی که به محل این شهر رسید، در آنجا آثار یک بنای باستانی را مشاهده کرد و نوشته‌ای یافت که در آن اندرز و وصیت «شدّاد» (برای ارتباط او با ارم، نک: سطور بعد) نوشته شده بود. در این روایت، داستان شداد با شهر اسکندریه پیوند خورده است (نیز نک: ابن بابویه، ۵۵۵، به نقل از ابوحاتم سجستانی؛ ابوعبید، ۲/۴۰۹؛ یاقوت، ۱/۲۵۸).

علاوه بر داستان پرشهرت شداد که ارم ذات العماد را در جنوب شبه‌جزیرهٔ عربستان، یعنی منطقه‌ای که به عنوان مسکن قوم عاد شناخته می‌شده است (نک: هـ د، احقاف)، به تصویر می‌کشد (نک: بخش بعد)، گزارشهایی چند در منابع غیر داستانی مبنی بر وجود آبادیهایی به نام ارم در این منطقه آمده است (نک: همدانی، همان، ۹۴، ۱۵۱؛ ابوعبید، ۱/۱۴۰). همچنین مسعودی در مروج (۱/۲۱۸) از ارم ذات العماد، به عنوان شهری واقع در شمال آسیای صغیر و مشرف به دریای سیاه یاد کرده، و افسانه‌ای غریب دربارهٔ آن آورده است.

افسانهٔ شداد و ارم: آورده‌اند که شداد پسر عاد، پادشاهی جبار بود که در جنوب جزیرة العرب فرمان می‌راند. او که در وصف بهشت و زیباییهای آن بسیار شنیده بود، بر آن شد تا شهری در زمین بنا کند که اوصاف بهشت را دارا باشد؛ بهشتی زمینی که «ارم ذات العماد» نام گرفت. وی دستور داد تا بهترین جای را در یمن انتخاب کرده، از اقصیٰ نقاط کشورش طلا و نقره و گوهر بدانجا آورند و شهری عظیم بنا نهند. خداوند برای تمام کردن حجت بر وی، هود(ع) را به رسالت برانگیخت. هود(ع) شداد را به توحید و ایمان و توبه فرا خواند و چون او دعوت پیامبر را نپذیرفت، به عذاب الٰهی وعید داده شد. آنگاه که خبر به انجام رسیدن شهر را به او رسانیدند، به سوی ارم روانه شد و همینکه به نزدیکی آن رسید، صیحه‌ای از آسمان برخاست و او با همراهانش جان سپردند. پس از مرگ شداد، پسرش مرثد که در آن هنگام در حضرموت به سر می‌برد، دستور داد تا در کوهی مقبره‌ای با شکوه بسازند و پیکر شداد را از ارم بدانجا برند. از آن پس پای هیچ انسانی به شهر ارم نرسید، تا اینکه مردی به نام عبدالله بن قلابه هنگامی که در بیابانهای عدن به دنبال شتر گمشده‌اش می‌گشت، شهر ارم را دید و در آن وارد شد. وی قدری از گوهرهای آن شهر را با خود برداشت و نزد معاویه خلیفهٔ وقت آورد و با پرسش از کعب الاحبار آشکار شد که آن شهر، ارم ذات العماد بوده است (مثلاً نک: ابن بابویه، ۵۵۲ - ۵۵۵؛ ثعلبی، ۱۴۳-۱۴۹؛ یاقوت، ۱/۲۱۳-۲۱۶).

اگر چه ریشه‌های داستان شداد می‌تواند به داستانهای عرب پیش از اسلام بازگردد، اما تفسیر ارم ذات العماد بر پایهٔ این داستان در عهد مفسران نخستین رایج نبوده، و تنها از روزگاران بعد به کتب تفسیری راه یافته است؛ با این حال، اندک نمونه‌هایی از نفوذ این داستان به تفاسیر کهن، چون روایت کلبی از ابن عباس («تنویر المقباس»، ۶/۲۸۹) دیده می‌شود. ابن حجر عسقلانی در نقد این داستان آورده که آثار جعل در آن آشکار است (۴/۷۴۸) و یاقوت حموی از صحت آن برائت جسته، و از برساخته‌های قصه‌گویانش دانسته است (۱/۲۱۶).

شخصیت شداد علاوه بر چهرهٔ اصلی داستان، با اشکال دیگر داستانهای مربوط به ارم نیز پیوند خورده است؛ چنانکه بسیار دور از سرزمین یمن، در افسانه‌های مربوط به بنای شهر دمشق، نام شداد نیز به میان می‌آید (مثلاً نک: همو، ۲/۵۸۹)، همچنانکه در داستانی دیگر، اسکندر مقدونی اندرزنامهٔ او را در خرابه‌های باستانی در اسکندریه باز می‌یابد (نک: سطور پیشین).

ابواسحاق ابراهیم بن سلیمان خزاز کوفی از اخباریان امامیه در سدهٔ ۳ ق، اثری مستقل با عنوان کتاب *ارم ذات العماد*، ظاهراً دربارهٔ اخبار مربوط به ارم، پرداخته بوده است (نک: طوسی، *الفهرست*، ۲۹؛ نجاشی، ۱۸).

مآخذ: ابن انباری، عبدالرحمان، *البیان فی غریب اعراب القرآن*، به کوشش طه عبدالحمید طه، قاهره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ ابن بابویه، محمد، *کمال الدین*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، «الکافی الشاف»، در ذیل *الکشاف* زمخشری، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابن خالویه، حسین، *اعراب ثلاثین سورة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۰ق؛ همو، *مختصر فی شواذ القرآن*، به کوشش برگشترسر، قاهره، ۱۹۳۴م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، [عمان]، دارالبشیر؛ ابن فقیه همدانی، احمد، *مختصر البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵م؛ ابن منظور، *لسان*؛ ابوالبقاء عکبری، عبدالله، *املاء مامنّ به الرحمان*، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، قاهره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفیٰ سقا، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اخفش، سعید، *معانی القرآن*، به کوشش عبدالامیر محمدامین الورد، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ازهری، محمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۹۶۷م؛ امرؤالقیس، دیوان، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۹م؛ بخاری، محمد، *صحیح*، قاهره، دارالطباعه؛ بغوی، حسین، *معالم التنزیل*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ «تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس»، در حاشیهٔ *الدر المنثور* (نک: هم، سیوطی)؛ ثعلبی، احمد، *قصص الانبیاء*، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ جوهری، اسماعیل، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ زوزنی، حسین، *شرح المعلقات السبع*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ سیوطی، *الدر المنثور*، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، بیروت، ۱۳۷۹ق؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد قصیر عاملی، نجف، مطبعة النعمان؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ عهد عتیق؛ فراء، یحییٰ، *معانی القرآن*، به کوشش عبدالفتاح اسماعیل شلبی، قاهره، ۱۹۷۲م؛ قرآن مجید؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ مسعودی، علی، *التنبیه و الاشراف*، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ همو، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۵م؛ مقدسی،

مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳م؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسیٰ شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نحاس، احمد، *اعراب القرآن*، به کوشش زهیر غازی زاهد، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ولفنزن، ا.، *تاریخ اللغات السامیة*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ همدانی، حسن، *الاکلیل*، به کوشش محمد بن علی اکوع، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ همو، *صفة جزیرة العرب*، به کوشش محمد بن علی اکوع، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Feyerabend, K., *Langenscheidt's Pocket Hebrew Dictionary to the Old Testament*, London, Hodder & Stoughton; Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown et al.,Oxford,1955;Jeffery, A.,*The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938; Jensen, P., «Grundlagen für eine Entzifferung der (ḫatischen oder) cilicischen (?) Inschriften», ZDMG, 1968, vol. XLVIII; Loth, O., «Ṭabari's Korancommentar», ZDMG, 1881, vol. XXXV; Muss-Arnolt, *A Concise Dictionary of the Assyrian Language*, Berlin, 1905; Nöldeke, Th., «Die Namen der aramäischen Nation und Sprache», ZDMG, 1871, vol. XXV.

احمد پاکتچی

اِرَمِ ذاتِ الْعِماد، نک: ارم.

اَرْمَغان، ماهنامه‌ای ادبی، تاریخی، علمی و اجتماعی به زبان فارسی که نزدیک به نیم سده در تهران منتشر می‌شده است. دورهٔ اول مجله، حدود ۲۲ سال از بهمن ۱۲۹۸ تا دی ۱۳۲۱، مشتمل بر ۲۳۶ شماره به سرپرستی مدیر و مؤسس آن حسن وحید دستگردی اصفهانی انتشار یافت (وحیدنیا، ۱۵۳؛ افشار، ۱/ هفده ـ هیجده).

وحید دستگردی در ۱۲۵۸ش در قصبهٔ دستگرد اصفهان زاده شد. تحصیلات مقدماتی را ضمن سرودن نخستین اشعار خود در همانجا به پایان برد. از ۱۵ سالگی به اصفهان آمد و در محضر استادانی چون میرزا یحییٰ مدرس اصفهانی و جهانگیر خان حکیم قشقایی، عربی، ادبیات فارسی و فلسفه آموخت (بیضایی، ۶۵-۶۶؛ برهان آزاد، ۵۲-۵۳). در نهضت مشروطه، به صف مشروطه خواهان پیوست و با تکیه بر استعداد ادبی خود، با نشر مقالات و اشعار سیاسی و اجتماعی در جراید مختلف مانند *اصفهان*، *زاینده رود*، *مفتش ایران* و *پروانه* از مشروطه و هدفهای آزادیخواهی جانبداری کرد و در آغاز جنگ جهانی اول، روزنامهٔ *درفش کاویان* را با سیاست جانبداری از آلمان، بنیاد نهاد و خشم مأموران سیاسی انگلیس را نسبت به خویش برانگیخت، چنانکه آهنگ دستگیری وی کردند و او ناگزیر به کوههای بختیاری گریخت (ماخالسکی، ۵۰۶-۵۰۷). در پی این رویدادها در ۱۲۹۸ش از سیاست کناره گرفت و به زندگی ادبی پرداخت و همزمان با برپایی «انجمن ادبی ایران» مجلهٔ *ارمغان* را نیز منتشر ساخت (همانجا) و افزون بر این، به خدمات دولتی نیز مشغول شد. در همین ایام به پایمردی علی خان ظهیرالدوله (صفی علیشاه) به حلقهٔ درویشان و عضویت انجمن مرکزی اخوت درآمد و به انتشار دیگر آثار خود اقدام کرد (برهان آزاد، ۵۵). سرانجام وحید دستگردی در ۸ دی ماه ۱۳۲۱ پس از نشر آخرین شماره (س ۲۲، شم ۱۰) از دورهٔ اول *ارمغان* درگذشت (همانجا).

دورهٔ دوم مجله پس از ۵ سال وقفه، از فروردین ۱۳۲۷، با مدیریت فرزند ارشد وی، محمود وحید زادهٔ دستگردی (متخلص به نسیم) آغاز شد و نشر آن با توقفی ۷ ساله (۱۳۲۹-۱۳۳۶ش) تا آذرماه ۱۳۵۷ ادامه یافت (افشار، ۱/ هفده ـ هیجده، ۴/۲، ۴/ پنجاه ـ پنجاه و یک؛ رضا زادهٔ شفق، ۶۲۵؛ بونکو، ۱/۷۵۷).

انتشار نخستین دورهٔ *ارمغان* در سالهای اول نامرتب بود، اما در سالهای بعد که مجله دارای چاپخانهٔ اختصاصی شد، منظم گردید. وحید هر سال به جای شماره‌های ۱۱ و ۱۲ کتابی در شعر و ادب از قبیل *دیوان ابوالفرج رونی*، *دیوان باباطاهر*، *مثنوی جلایرنامه*، *مثنوی جام‌جم اوحدی* و جز آن منتشر می‌کرد (صدر هاشمی، ۱/۱۲۱، ۱۲۳-۱۲۶).

این مجله علاوه بر چاپ مقالات تحقیقی و اشعار شاعران متأخر ــ همراه با تصاویرشان ــ نظیر ایرج‌میرزا (س ۹، شم ۴، ص ۲۳۴-۲۳۹)، شیخ علی بابا لسان الشعراء (س ۲، شم ۱۰، ص ۳۴۰-۳۴۷)، فرصت الدولهٔ شیرازی (س ۲، شم ۸-۹، ص ۴۲-۴۵)، ادیب الممالک (س ۳، شم ۱، ص ۱۵-۲۵)، شوریدهٔ شیرازی (س ۹، شم ۲-۳، ص ۷۷-۹۲) به چاپ اشعار و مقالات چهره‌های ادبی گمنام آن روزگار چون علی اصغر حکمت شیرازی (س ۲، شم ۸-۹، ص ۲۶۸-۲۷۰)، ملک الشعرا بهار (س ۴، شم ۲، ص ۸۳-۸۴)، سعید نفیسی (س ۴، شم ۵، ص ۲۳۰-۲۴۵، شم ۶، ص ۲۹۴-۳۰۶)، ناظر زادهٔ کرمانی (س ۱۷، شم ۴، ص ۳۱۰-۳۱۲)، صادق سرمد و شهریار (س ۹، شم ۲-۳، ص ۱۰۴، ۱۵۷) نیز می‌پرداخت. همچنین با معرفی شاعرانی از قبیل شهاب ترشیزی (س ۱۳، شم ۱، ص ۳۶-۴۴)، امیرخیز تبریزی (س ۱۳، شم ۲، ص ۱۰۱-۱۰۶)، سودایی دستگردی (س ۱۳، شم ۷، ص ۴۹۸-۵۰۱)، چهره‌های فراموش شدهٔ ادب فارسی را زنده می‌ساخت و با یادکردن از شاعرانی چون جنّت (س ۳، شم ۲، ص ۷۵-۷۶) و حیران دنبلی (س ۹، شم ۵-۶، ص ۳۰۷-۳۱۱) به شعر زنان ایرانی نیز توجه نشان می‌داد.

ارمغان با چاپ مقالاتی دربارهٔ نویسندگان پارسی گوی افغانستان (س ۳، شم ۱، ص ۴۱-۴۴، شم ۲، ص ۵۷ - ۵۸) و مقالاتی دربارهٔ شعرای فرانسه (س ۷، شم ۱، ص ۵۴ -۶۱) زمینه‌ای برای آشنایی خوانندگان با ادبیات دیگر کشورها فراهم ساخت و با نشر داستانهایی مانند «ده نفر قزلباش» (س ۹، شم ۵ -۶، ص ۳۴۳- ۳۵۳) و «گاو مقدس» (س ۷، شم ۲-۳، ص ۱۷۳- ۱۷۸) ــ که داستان اخیر ناظر به اوضاع و احوال اجتماعی آن روزگار بود ــ باب تازه‌ای در داستان نویسی گشود. همچنین با مقالاتی در زمینه‌های مختلف علمی و اجتماعی از قبیل «تاریخ طب از مبدأ تا امروز» (س ۱۷، شم ۲، ص ۱۴۹-۱۵۹، شم ۳، ص ۲۰۸-۲۱۹)، در نشر اخبار مربوط به پیشرفتهای علوم و مسائل اجتماعی مؤثر بود (نیز نک: ماخالسکی، ۶۱۸-۷۷۳).

مجلهٔ *ارمغان* از ابتدا دارای روی جلدی رنگی بود و از سال نهم به بعد (س ۷، ۱۳۰۷ش)، نام ناشر نیز روی جلد چاپ می‌شد و در چاپ عنوان و فهرست و مندرجات، از سبک مجلات ادبی و مهم اروپا پیروی می‌شد و از سال شانزدهم عنوان مجله نیز به فرانسه در کنار عنوان اصلی می‌آمد.

مآخذ: افشار، ایرج، *فهرست مقالات فارسی در زمینهٔ تحقیقات ایرانی*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ برهان آزاد، ابراهیم، «وحید دستگردی»، *پیام نوین*، تهران، ۱۳۴۰ش، س ۴، شم ۷؛ بونکو، تویو، *فهرست کتابهای چاپی فارسی موجود در ژاپن*، توکیو، ۱۳۶۲ش؛ بیضایی، پرتو، «سومین سال وفات استاد فقید وحید دستگردی»، *یادگار*، تهران، ۱۳۲۴ش، س ۲، شم ۵؛ رضازادهٔ شفق، صادق، *تاریخ ادبیات ایران*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ صدر هاشمی، محمد، *تاریخ جراید و مجلات ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ماخالسکی، فرانسیک، «وحید دستگردی و *ارمغان* او»، ترجمهٔ محمد وحیددستگردی، *ارمغان*، تهران، ۱۳۵۱ش، س ۵۴، شم ۸؛ وحیدنیا، سیف‌الله، «یادداشتهای پراکنده دربارهٔ وحید»، *یادنامهٔ وحید*، تهران، ۱۳۵۸ش.

پیرایه یغمایی

آرْمَناک، شهرستان و شهری در جنوب ترکیه و غرب رشته کوههای توروس. این نام به گونه‌های مختلف آمده است (نک: قلقشندی، ۳۴۶/۵؛ IA, IV/316 ; EI² ؛ *پاولی*، XIII/1258). سرزمین و شهر مذکور در قدیم گِرمانیکوپولیس نامیده می‌شد و در بیتینیا نزدیک پروسا قرار داشت و هِلْگاس و بوسکوئیت نیز خوانده می‌شد (پلینی، 329, 328/(V)II؛ *پاولی*، همانجا). شهر گرمانیکوپولیس در ایسوری نهاده شده بود (همانجا؛ EI²). در گورستان این شهر سکه‌هایی با نقش آدریان گرمانیکوپولیس کشف شده است که از لحاظ شباهت اسمی باید در محدودهٔ ارمناک (اِرْمِنِک) قرار گیرد (*پاولی*، همانجا)، ولی هنوز متن آن چنانکه باید خوانده نشده است (IA، همانجا). این شهر که در ۱۷م احداث شده بود تا ۱۱۰۲م و عهد صلیبیان نیز گرمانیکوپولیس نامیده می‌شد (همانجا؛ تکسیه، ۳۰/۳؛ رفیق، ۳۱۱/۶-۳۱۲).

به گفتهٔ اینجیجیان جغرافی‌نگار ارمنی نام ارمناک (اِرْمِنِک) از آن رو بر این شهر نهاده شد که بنیان گذار و ساکنان آن ارمنی بوده‌اند (IA، همانجا). بعضی برآنند که نام گرمانیک سرانجام به صورت ارمنک درآمده است (همانجا).

ارمناک شهرستانی (قضا) است در ایسوریه (ایسائوریا) از ولایت قونیه در منطقهٔ تاش‌ایلی از توابع گوک سو در جنوب آناتولی (بستانی، ۲۵۵/۱۰-۲۵۶؛ *پاولی*، همانجا؛ «دائرة المعارف جدید...[1]»، III/827؛ IA,IV/316). ارتفاع این منطقه را از سطح دریا ۱٬۲۰۰ (همانجا) و ۱٬۳۰۰ متر («دائرة المعارف جدید»، همانجا) نوشته‌اند. مساحت آن را ۲٬۲۴۵ کم۲ («دائرة المعارف ترک[2]»، XV/321) و برخی ۲٬۲۱۹ کم۲ («دائرة المعارف جدید»، همانجا) ذکر کرده‌اند. مرکز این شهرستان نیز به همین نام (ارمناک ـ ارمنک) خوانده می‌شود و فاصلهٔ این شهر تا قونیه ۲۶۵ کم است (همانجا).

ارمناک در ۳۶°و ۳۵َ عرض شمالی و ۳۲° و ۵۰َ طول شرقی واقع شده است (EI²). تابستانهای آن خشک و زمستانهای آن بارانی است («دائرة المعارف جدید»، همانجا). در اواخر سدهٔ ۱۵م شهر ارمناک تابع ولایت ایچ ایل بود که در زبان ترکی به معنای سرزمین درونی یا داخلی است (لسترنج، 148؛ IA, IV/317؛ رفعت افندی، ۱۳۳/۱).

شهرستان ارمناک در گذشته منطقه‌ای با شهرهای متعدد بود. ابن فضل‌الله عمری که در سدهٔ ۸ق/۱۴م از ارمناک دیدن کرده بوده، آن را منطقه‌ای دارای ۱۴ شهر و ۱۵۰ قلعه نوشته است (۱۷۹/۳)، ولی اکنون این منطقه دارای ۴۸ روستا و قریه است (IA، همانجا) و جمعیت شهرستان را ۵۷٬۶۵۴ و جمعیت شهر ارمناک را ۱۲٬۲۰۲ نفر نوشته‌اند («دائرة المعارف جدید»، همانجا).

تاریخ: ارمناک در سده‌های میانه سرزمینی از ارمنستان کوچک بود (بستانی، ۲۵۶/۱۵). ابن بی‌بی نیز بی آنکه نامی ببرد، حدود این منطقه را از نواحی ارمن نوشته است (ص ۳۲۲). اولیا چلبی نیز هنگام بحث از قلعهٔ ارمناک نوشته است که زیر فرمان حاکم ارمنی بود (IX/304-305). در اواخر سدهٔ ۱۲م هَلگام بر این منطقه فرمان می‌راند. مناطق لاماس و آنامور نیز آن زمان تابع این فرمانروا بود. گمان می‌رود قلعهٔ ارمناک از سوی هلگام و یا اشراف حاکم آن روزگار بنا شده باشد. بعدها قلعهٔ مزبور بر اثر زمین لرزه ویران شد (IA, IV/316). چنین به نظر می‌رسد که ارمناک تا اوایل سدهٔ ۷ق/۱۳م در تصرف ارامنهٔ کیلیکیه بود. علاءالدین کیقباد اول از سلاطین سلاجقهٔ روم در حدود سال ۶۲۵ق/۱۲۲۸م ارمناک را از تصرف ارامنهٔ کیلیکیه بیرون آورد و چند قبیلهٔ ترکمان را بدانجا کوچاند و در آن سرزمین سکنیٰ داد تا مرزهای آن را محافظت کنند (منجم‌باشی، ۲۴/۳؛ اوزون چارشیلی، I/43). علاءالدین نخست سرزمین ارمناک را به یکی از سرداران خود به نام قمرالدین لالا سپرد و وی را به سمت سپهدار این ناحیه منصوب کرد (IA, IV/317؛ منجم باشی، همانجا). عوام به خطا قمرالدین را «قرمان دیو» و ولایت او را نیز به همین نام می‌خواندند. از نخستین ترکمانان ساکن ارمناک شخصی بود به نام نوره صوفی سعدالدین اوغلو رئیس عشیرهٔ قرامان (همانجا؛ اوزون چارشیلی، همانجا). ترکمانان از عهد استیلای مغول، بر این سرزمین دست یافتند. نوره صوفی دو فرزند به نامهای قرامان (قرمان) و بونسوز (اونکسوز) داشت (ابن بی‌بی، همانجا؛ آق سرایی، ۷۱؛ منجم باشی، همانجا). در ۶۵۵ق/۱۲۵۷م رکن‌الدین قلیج ارسلان ارمناک را به قرامان بیک سپرد و منطقهٔ مزبور به صورت بیک نشین درآمد (منجم‌باشی، ابن بی‌بی، همانجاها).

جهانگردانی که به این منطقه آمده بودند، شهر ارمناک را مرکز بیک نشین نامیدند. امیر آن سپاهی مرکب از ۲۵ هزار سوار و به همین شمار پیاده در اختیار داشت. از شهرهای عمدهٔ آن ارنده و علائیه بوده است که عوام آن را «علایا» می‌نامیدند. به نوشتهٔ ابن فضل‌الله عمری شهر ارمناک تختگاه منطقه‌ای به همین نام بوده است (همانجا). قرامان بیک در ۶۶۰ق هلاک شد (منجم باشی، همانجا). پس از هلاک وی، قلیج ارسلان بونسوز برادر قرامان را به زندان افکند و فرزندان قرامان را به قلعهٔ کَوَله (کاوله) تبعید کرد. پس از مرگ قلیج ارسلان، سلیمان معین الدین پروانه که از بزرگان دربار هلاکوی مغول بود، فرزندان قرامان را آزاد و از محمد بیک فرزند قرامان دلجویی کرد. او حاکم منطقهٔ ارمناک شد که آن را بخشی از ولایت وسیع‌تر قرامان نیز خوانده‌اند (منجم باشی، ۲۴/۳- ۲۵؛ ابن بی‌بی، همانجا؛ اوزون چارشیلی، I/43-44).

1. *Yeni*... 2. *Türk*...

فرزندان قرامان سپس لارنده، قونیه و حوالی آن را متصرف شدند و خود را وارث سلاجقهٔ روم معرفی کردند (همو، I/245؛ منجم باشی، همانجا).

آغاز فرمانروایی قرامانیان برلارنده و قونیه و تصرف این شهر توسط محمد بیک در ۶۷۶ق و به روزگار فرمانروایی غیاث‌الدین کیخسرو فرزند قلیج ارسلان بود (همانجا؛ نشری، ۴۶/۱؛ ابن بی‌بی، ۳۲۴-۳۲۶). محمد بیک شخصی به نام غیاث‌الدین سیاووش، ملقب به جمری را به فرمانروایی رسانید و خود در خدمت وی قرار گرفت، ولی بعد طی پیکار با مغولان و سپاه سلجوقی در ۶۷۷ق او و دو برادرش کشته شدند. جمری نیز در همین سال به قتل رسید (همو، ۳۳۲-۳۳۳؛ آق سرایی، ۱۳۰-۱۳۳؛ نشری، ۴۶/۱، ۴۸؛ اوزون چارشیلی، I/44). با وجود کشته شدن محمد بیک و برادرانش حکومت ارمناک تا مدتی در دست قرامانیان بود. در ۸۰۰ق/۱۳۹۷م یلدرم بایزید، علاءالدین بیک فرمانروای آل قرامان را به قتل رسانید. با قتل علاءالدین بیک، شهر های شمال رشته کوههای توروس به تصرف عثمانیان درآمد، ولی شهرها و دژهای جنوب توروس (ارمناک، موت، تاش ایلی و ایچ ایل) همچنان در دست شاخهٔ دیگری از قرامانیان باقی ماند (همو، I/297). اوایل سدهٔ ۹ق/۱۵م ملک مؤید که از ممالیک بود، بر این منطقه فرمان می‌راند. عینی مورخی که به فرمان او از این منطقه دیدن کرده، از وجود ۱۰۰ روستا در اطراف شهر ارمناک خبر داده است (IA, IV/317). در ۸۷۰ق پیراحمد بیک فرزند دوم ابراهیم بیک قرامان اوغلی برای کسب قدرت با برادرش قاسم بیک به پیکار برخاست و به یاری عثمانیان در ارمناک طی پیکاری که به نبرد ارمناک مشهور است، بر او غلبه کرد، ولی اندکی بعد از دولت عثمانی روی برتافت و سرانجام در پیکاری که در ۸۷۱ق میان او و محمود پاشا صدراعظم به روزگار سلطان محمد فاتح در لارنده درگرفت، شکست یافت (اوزون چارشیلی، II/88-90). پیراحمد بیک نزد اوزون حسن‌آق قویونلو رفت و از او یاری طلبید. اوزون حسن نیروی قابل توجهی در اختیار وی و برادرش قاسم بیک که دوباره متحد شده بودند، قرار داد و آنان را به جانب قرامان فرستاد (همو، II/94-95). این دو برادر دژهای سلوکیه را به تصرف آوردند و در ایچ ایل مستقر شدند، اما دژهای ارمناک که متعلق به آل قرامان بود، توسط گدیک احمد پاشا تصرف شد (همو، II/119-120، حاشیهٔ 2). روملو (ص ۵۴۳) و سعدالدین (ص ۵۴۷) هر دو به ماجرای سقوط قلعهٔ ارمناک اشاره کرده‌اند. سرانجام در ۸۸۰ق دولت قرامانیان که متجاوز از دو قرن بر ارمناک و سرزمینهای همجوار آن فرمانروایی داشت، منقرض گردید (منجم باشی، ۲۵/۳). بعدها مصطفی بیک قرامان اوغلو از بازماندگان آل قرامان که در حلب به سر می‌برد، توسط بیگلر بیک ممالیک، در همانجا بازداشت، و به قاهره فرستاده شد. وی سرانجام در ۹۱۹ق درگذشت (اوزون چارشیلی، II/110).

ارمناک دارای طبیعتی زیبا، باغهای بسیار و میوه‌های فراوان بوده است. اولیا چلبی که از شهر ارمناک دیدن کرده، آن را دارای باغها و باغچه‌ها، قصبه‌ها و ۱۲ محال نوشته است. وی شمار مساجد شهر ارمناک را ۱۲ ذکر کرده که مسجد محمود بیک قرامان (اولو جامع) از جملهٔ آنهاست. وی دربارهٔ اولو جامع می‌نویسد: جامعی است بزرگ که در محل چهارسو قرار دارد. طول آن ۱۲۰ قدم و عرض آن تا محراب ۸۰ قدم است. بر یکی از درهای جامع دو جملهٔ «لااله‌الاالله محمد رسول‌الله» نقش شده است. بر یکی دیگر از درهای چوبی جامع این نوشته وجود دارد: «عمر هذا الجامع الشریف محمود بک ابن قرامان التاریخ لسنة هجرت النبی علیه السلام اثنی و سبع مائة» (IX/305). در جای دیگر نوشته شده است: «قال النبی علیه السلام عجلو بالصلوات قبل الموت». این مسجد جامع به سبک جامع اموی دمشق بنا شده است. از مساجد دیگر آنجا جامع فاطمه خاتون در غرب شهر و نیز جامع امیر است. جز این بناها مساجد کوچک دیگر و نیز رهگذرهایی وجود دارد که نمونه‌هایی از مهندسی عصر آل قرامان است (*بستانی*، ۲۵۶/۱۰؛ اولیا چلبی، IX/306). سامی شمار عبادتگاههای شهرستان ارمناک را ۱۱ جامع شریف، ۱۶ مسجد، و شمار ساختمانهای دیگر آن را ۶۱ مدرسه، یک تکیه، دو حمام، ۱۲ آسیاب، ۲۸۰ دکان، ۱۶ دبستان (مکتب اطفال) و ۴۴۹۷ خانه ذکر کرده است (۸۴۰/۲)، ولی قلعهٔ ارمناک را دارای ۵۰ دکان، ۲ حمام و ۶ مکتب نوشته‌اند (IA، همانجا). در سده‌های ۱۸ و ۱۹م شهر ارمناک به تقریب متروک ماند. در ۱۸۵۱م شونبورن[1] که از این شهر دیدن کرده بود، چیزی جز یک جامع و چند دکان در آن نیافت (همانجا). ارمناک در دوران جمهوری ترکیه تابع استان قونیه شد.

مساحت وسیعی از منطقهٔ ارمناک را باغها تشکیل داده‌اند. بیشتر اراضی ارمناک برای کشاورزی و باغداری مناسب است و در آن غلات، حبوبات، پنبه، تنباکو، سبزیجات و میوه کشت می‌شود. مردم آن نیز اغلب به باغداری و جالیزکاری اشتغال دارند و انگور و عسل آن نیز از شهرت فراوان برخوردار است (*بستانی*، همانجا؛ «دائرة المعارف جدید»، III/828؛ رفعت افندی، ۱۳۳/۱؛ IA, IV/317).

از مشاهیر ارمناک می‌توان به شیخ محمد ارمناکی، مشهور به شیخ محمد افندی (شیخی، ۵۴۶/۱) و سیاووش پاشا محمود افندی از عارفان آن سرزمین اشاره کرد (همو، ۱۴/۲).

مآخذ: آق سرایی، محمود، *مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۴م؛ ابن بی‌بی، یحیی، *مختصر سلجوقنامه*، لیدن، ۱۹۰۲م؛ ابن فضل الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ بستانی؛ تکسیه، شارل، *کوچوک آسیا*، ترجمهٔ علی سعاد، استانبول، ۱۳۴۰ق؛ رفعت افندی، احمد، *لغات تاریخیه و جغرافیه*، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ رفیق، احمد، *بیوک تاریخ عمومی*، استانبول، ۱۳۲۸ق؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سامی، شمس‌الدین، *قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سعدالدین، حسن، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ شیخی محمد افندی، *وقایع الفضلاء* (*ذیل شقائق النعمانیه*)، استانبول، ۱۹۸۹م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۱م؛ منجم باشی، احمد، *صحائف الاخبار*،

1. Schönborn

ترجمۀ احمد ندیم، استانبول، ۱۲۸۵ق؛ نشری، محمد (ما)؛ نیز:
EI^2; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, Istanbul, 1935; IA; Le Strange, G., *The Lands of the EasternCaliphate*,London,1966;Neşri, M., *Kitāb-ı Cihan - nümâ*, Ankara , 1987; *Pauly;* Pliny, *Natural History*, tr. H. Rackham, London, 1947 ; *Türk ansiklopedisi*, Ankara , 1968; Uzunçarşılı , İ .H. , *Osmanlı tarihi* , Ankara , 1982 - 1983; *Yeni Türk ansiklopedisi* , Istanbul, 1985.
عنایت‌الله رضا

آرْمَنِسْتان، کشوری در جنوب قفقاز که از شمال با گرجستان، از شرق و بخشی از جنوب با جمهوری آذربایجان، از جنوب با جمهوری اسلامی ایران و از غرب با ترکیه هم مرز است (نک: BSE^3, II/217).

مردم ارمنستان خود را «های[1]» و سرزمین خویش را «هایستان[2]» می‌نامند (همان، II/215, 217). هایک[3] شخصیتی افسانه‌ای است که قوم ارمنی، خود را بدو منسوب می‌دارند. در متون کهن ارمنی، هایک را یکی از نوادگان نوح (ع) و از دودمان یافث دانسته‌اند (موسئ خورنی، 12؛ اصلانیان، 64). در کتاب موسئ خورنی (ص 23,25) آمده است که هایک پس از کشتن بل تیتانیان و درهم شکستن سپاه وی در محل کارزار «دستگردی» بنا کرد و آن را هایخ نامید. از این رو تا زمان موسئ خورنی (سدۀ ۵م) نیز این ناحیه هایوتس ـ دزور[4] نامیده می‌شد. هایوتس در زبان ارمنی به مفهوم ارمنیان و دزور به معنای دره است (تعلبندیان، حاشیه بر...، ۳۰۱). موسئ خورنی در ادامۀ سخن می‌نویسد: کشورما از نام نیای ما منشأ گرفته، و هایخ نامیده شده است (ص 23). محققان با این نظر موافقتی ابراز نداشته، برآنند که در زبان ارمنی باستان «خ» که تلفظ خاصی داشته، پسوندی است که بیانگر حالت جمع و نیز پسوند اسم مکان بوده است. از این رو هایخ به مفهوم «ارمنیان» و «ارمنیا» یا «ارمنیه» است. «های» به خلاف نظر موسئ خورنی از نام «هایک» پدید نیامده، بلکه «هایک» از «های» منشأ گرفته است (سرکیسیان، تعلیقات، 225-224، حاشیۀ 86).

تنی چند از دانشمندان نام «های» را با واژۀ هاتّی[5] که نام حِتّیان بوده، مربوط دانسته‌اند. پیوتروفسکی این نظریه را مستدل و استوار دانسته است (ص 129). اینکه ارمنیان خود را «های» می‌نامند، از مدتها پیش توجه محققان را به خود معطوف داشت. پاتکانوف بر آن بود که «های» در آغاز نام قومی جداگانه بوده که بر دیگر اقوام مجاور برتری داشته، و نام خود را به همۀ آنها داده است (نک: همانجا). در آسیای صغیر به هنگام حفریات باستان شناسی در ناحیۀ هتوشش[6] تختگاه کهن دولت حتیان، کتیبه‌ای متعلق به هزارۀ دوم ق‌م کشف شده، و این قدیم‌ترین مأخذی است که در آن از کشور «هایاسا» و مردم آن یاد شده است (اصلانیان، 65). با کشف کتیبۀ حِتّی سدۀ ۱۴ق‌م معلوم شد که سرزمین شمال غرب ارمنستان هایاسا نام داشته است. کاپانتسیان یادآور شده که «سا» و «شا» در زبانهای اقوام آسیای صغیر صورت پسوندی را داشته که مشخص کنندۀ نام سرزمین و محل معینی بوده است (نک: پیوتروفسکی، 129). برخی محققان پسوند «آسا» را با نام سرزمین مربوط دانسته‌اند (اصلانیان، همانجا). در ضمن چنین نتیجه‌ای حاصل شده است که وجود دو قوم در تشکل مردم ارمنستان مؤثر افتاده است که یکی از آنها ساکن ارمنستان شرقی و شامل اتحاد قومی ارمینا[7] و دیگری ساکن ارمنستان غربی و شامل اتحاد قومی هایاسا بوده است (پیوتروفسکی، همانجا).

نام ارمینا نخستین بار در سطر ۱۵ ستون اول متن پارسی کتیبۀ داریوش اول شاه هخامنشی (۵۲۲-۴۸۶ق‌م) بر کوه بیستون آمده است (کنت، 117؛ شارپ، ۳۳). تاریخ این سنگ نوشته را برخی در حدود سال ۵۲۰ق‌م (سرکیسیان، بخشهایی‌از...، 30)، و برخی ۵۲۱ق‌م نوشته‌اند (اصلانیان، همانجا). در متن عیلامی کتیبۀ مزبور نام این سرزمین به صورت «هارمی نویا[8]»، در متن اکدی «اوراشطو[9]» (کنت، 171؛ داندامایف، *ایران...*، 90) و در متن آرامی «اررط» آمده است (همانجا). محققان اوراشطو را همان اورارتو دانسته‌اند (سرکیسیان، همانجا؛ پیوتروفسکی، ۶۳). در کتیبه‌های آشوری که به خط میخی است، این نام به صورت اورارتو آمده است (همو، ۱۵). در کتاب مقدس (کتاب ارمیا، ۵۱: ۲۷) نام مزبور به صورت آراراط آمده است (نیز نک: داندامایف، «تاریخ...[10]»، 50-49). دولت اورارتو به نام دولت وان نیز نامیده شده است (پیوتروفسکی، ۱۵-۱۶).

بابلیان ساتراپ نشین ارمنستان را اوراشطو و اورالط[11] می‌نامیدند. حال آنکه پارسیان (ایرانیان) آن را ارمینا می‌خواندند (دیاکونوف، 354). و بر سنگ نوشتۀ داریوش در شوش و نیز در نقش رستم به‌صورت اررمن (آرْمین) آمده‌است (کنت، 141 ,136,137؛ پیوتروفسکی، 121؛ شارپ، ۸۵، ۹۳). گزنفون، ارمنستان را دولتی تابع ماد نامیده که حدود آن با اورارتو منطبق بوده است. این نظر را با توجه به سخنانی که موسئ خورنی نقل کرده است، می‌توان تا اندازه‌ای قابل اعتماد دانست (دیاکونوف، همانجا). نام ارمنستان در متون یونانی به گونه‌های «ارمنیا[12]» (کنت، 171) و مردم آنجا ارمنیوی[13] (*ایرانیکا*، II/417) آمده است. گزنفون از ارمنستان و مردم آن به صورت ارمنیون[14] یاد کرده است (V/136, 202, 204). هرودت (I/88) و استرابُن (I/180) ارمنیان را ارمنییوی آورده‌اند.

گروهی نام ارمنیا را با اسطوره‌های مندرج در *کتاب مقدس* مربوط دانسته‌اند. در کتاب اول تواریخ ایام (۱: ۵، ۶) چنین آمده است که جومر یکی از فرزندان یافث بن نوح، فرزندی به نام تُجَرْمه داشت. پیوتروفسکی با اتکا به کتیبه‌ها، تجرمه را همان ارمنیا دانسته است (ص ۵۷). ولی موسئ خورنی نام ارمنیا را با نام «آرام» مربوط می‌داند که ششمین نسل از فرزندان هایک بود (ص 12). وی به نقل از گذشتگان می‌نویسد که آرام در پیکارها، پیروزی فراوان کسب کرد و از محدودۀ ارمنستان فراتر رفت. از این رو دیگر اقوام سرزمین ارمنستان را به نام

1. Hay 2. Hayastan 3. Hayk 4. Hayots-dzor 5. Hatti 6. Hattushash 7. Armina 8. Har-mi-nu-ya 9. U-ra-aš-ṭu 10. *Politicheskaya...* 11. Oralṭ 12. Armenia 13. Armenioi 14. Armenion

او نامیده‌اند که یونانیان آن را آرمن و ایرانیان و سوریاییان آرمنیک می‌نامند (ص 25). گاندزاکتسی مورخ ارمنی سدهٔ ۱۳م نیز متذکر شده است که مردم ارمنستان به سبب رشادتهای آرام، ارمن (ارمنی) نامیده شده‌اند (ص 87).

اینکه در نوشته‌های مؤلفان عهد اسلامی چون بلاذری (۱۹۳/۱)، دینوری (ص ۳)، یعقوبی (*البلدان*، ۹، ۱۰)، ابن خردادبه (ص ۱۱۸) و دیگران نام این سرزمین ارمینیه آمده است، گمان می‌رود که صورت معرب «ارمینیا» بوده باشد. در نوشته‌های عهد ساسانی و پس از آن (در متون پهلوی و پارسی) نام ارمن مشهود است (بندهش،...، ۱۳۴؛ بهار، ۱۷۵). در کتیبهٔ شاپور اول پادشاه ساسانی بر کعبهٔ زرتشت که تاریخ نقر آن را حدود سال ۲۶۲م نوشته‌اند، نام فرزند ارشدش هرمزد اردشیر با عنوان «بزرگ ارمنان‌شاه» آمده‌است. بر سکه‌های هرمزد اردشیر نیز عنوان‌مزبور را می‌توان‌مشاهده‌کرد: «بغ‌مزداپرست هرمزد بزرگ ارمنان شاه» (لوکونین، 170 ,55). نظامی گنجوی در داستان «خسرو و شیرین» (ص ۷۹) دربارهٔ مهین بانو فرمانروای ارمن که نام اصلی او را شمیرا خوانده، چنین آورده است:

همه اقلیم آران تا به ارمن مقرر گشته بر فرمان آن زن

یعقوبی در کنار ارمینیه، نام ارمن را نیز آورده است (*تاریخ*، ۱۷۸/۱). چنین به نظر می‌رسد که نام ارمن به قوم و سرزمین، هر دو اطلاق می‌شده است، اما کاربرد نام «ارمنستان» به احتمال بسیار متأخر است.

ارمنستان یا ارمینیه فلاتی بوده که وسعت آن را ۴۰۰ هزار کم۲ (*آرمنیا*...، 15) و نیز ۳۰۰ هزار کم۲ (*دایرةالمعارف فارسی*، ۱۰۱/۱) نوشته‌اند که به هر تقدیر بیش از ۱۰ تا ۱۳ برابر وسعت جمهوری کنونی ارمنستان بوده است. این سرزمین در گذشته کمابیش از اراضی جنوب شرق دریای سیاه و بخشی از آسیای صغیر تا کرانه‌های جنوب غرب دریای خزر از یک سو و از قفقاز تا فلات آذربایجان و دشت میان رودان (بین النهرین) از سوی دیگر کشیده شده بود (همانجا).

تقسیمات کشوری ارمنستان در قدیم: تقسیمات کشوری ارمنستان در متون اسلامی به ۳ گونهٔ متفاوت آمده است: تقسیم ارمنستان به ۴ بخش؛ تقسیم ارمنستان به داخلی و خارجی؛ تقسیم ارمنستان به ارمنستان بزرگ و کوچک:

۱. به نظر می‌رسد که تقسیم ارمنستان به ۴ بخش، سابقه‌ای بس دراز دارد و چه بسا به دوران پیش از اسلام باز می‌گردد. موسیٰ خورنی در بخش مربوط به پیکار آرام فرمانروای ارمنستان با لشکریان آشور، به ارمنیای اول (نزد یونانیان) اشاره کرده، و سپس از ارمنیای دوم و سوم و چهارم نام برده است (ص 27,28). برخی محققان وجود ارمنیای اول و دوم را مربوط به دوران پیش از سدهٔ ۵م دانسته، و وجود ارمنیای سوم و چهارم را حدود سدهٔ ۶م نوشته‌اند و بر آنند که در ۵۲۹م یوستی نیانوس اول (۵۲۷ - ۵۶۵م) امپراتور روم شرقی (بیزانس) آن بخش از سرزمینهای ارمنستان را که تابع وی بود، از جمله هایک یا ارمنیای اول و دوم را به سرداران خود واگذارد و در ۵۳۶م همهٔ سرزمینهای ارمنی تابع خود را به ۴ بخش قسمت کرد («دائرة المعارف ارمنی[1]»، XII/374). همین نظر سبب شده است که کسانی دربارهٔ دوران زندگی موسیٰ خورنی در سدهٔ ۵م ابراز تردید کنند و گروهی نیز نوشتهٔ مربوط به وجود ۴ ارمنیا در کتاب وی را متعلق به کاتب بدانند (سرکیسیان، تعلیقات، 228، حاشیهٔ 119).

نوشته‌های مؤلفان اسلامی دربارهٔ این ۴ بخش گاه با تفاوتهایی همراه است. گمان می‌رود که این تفاوتها مربوط به ادوار مختلف و مآخذ متعدد بوده باشد. ابن خردادبه (ص ۱۲۲) و ابن فقیه (ص ۲۸۶، ۲۸۷) هر دو سرزمینهای سیسجان، اران، تفلیس، برذعه، بیلقان، قبله (کبلک) و شروان را از ارمینیهٔ اول دانسته‌اند، ولی یعقوبی ارمنستان را به ۳ منطقه بخش کرده، شهرهای دبیل، قالیقلا، خلاط، شمشاط و سواد را متعلق به ارمینیهٔ اول نوشته است (*البلدان*، ۱۱۹). وی بیلقان و برذعه و قبله را در ارمینیهٔ دوم، و تفلیس را در ارمینیهٔ سوم ذکر کرده است. در نقل از وی قالیقلا، خلاط، شمشاط و آنچه میان آنها واقع شده است، در ارمینیهٔ اول، و تفلیس و باب الابواب (دربند) و آنچه میان آنها قرار گرفته، در ارمینیهٔ دوم آمده است (همان، ۱۲۰). نظر انصاری دمشقی دربارهٔ ارمینیهٔ اول تا حدود زیادی به نوشتهٔ ابن خردادبه و ابن فقیه (ص ۱۸۹)، و نوشتهٔ ابوالفدا به مطالب یعقوبی نزدیک است، با این تفاوت که ابوالفدا به خلاف یعقوبی، ارمینیه را شامل ۴ بخش نوشته است (ص ۳۸۷). ابن خردادبه (همانجا) و ابن فقیه (ص ۲۸۷) هردو، جرزان (گرجستان)، سغدبیل، باب فیروز قباد و لکز را از ارمینیهٔ دوم نوشته‌اند، ولی بلاذری تنها گرجستان را ارمینیهٔ دوم نامیده است (نک: ۱۹۴/۱). نوشتهٔ انصاری دمشقی در این باره نیز (ص ۱۸۹) به گزارش ابن خردادبه و ابن فقیه نزدیک است. ابن خردادبه و ابن فقیه (همانجاها) و انصاری دمشقی (ص ۱۸۹-۱۹۰) بُسفُرجان (واسپوراکان)، دبیل، سراج طیر، بغروند و نشویٰ (نخجوان) را از ارمینیهٔ سوم دانسته‌اند. ارمینیهٔ چهارم از دیدگاه این ۳ جغرافی نگار، شامل شمشاط، خلاط، قالیقلا، ارجیش و باجنیس بوده است (همانجاها). گفته شده که مزار صفوان بن معطل سُلَمی میان ارمینیهٔ چهارم و حصن‌زیاد بوده است (ابن خردادبه، ۱۲۳؛ ابن فقیه، همانجا). انصاری دمشقی بدلیس و ارزن‌الروم را در ارمینیهٔ چهارم ذکر کرده است (همانجا).

۲. ابن حوقل ارمینیه را به دو قسمت داخلی و خارجی بخش کرده است. وی دبیل و نشویٰ (نخجوان) و قالیقلا را بخشی از ارمینیهٔ داخلی دانسته، و حدود ارمینیهٔ خارجی را از مشرق به برذعه، از مغرب به جزیره، از جنوب به آذربایجان و از شمال به نواحی روم در جهت قالیقلا نوشته است. وی برکری، خلاط، ارجیش، وسطان و زوزان را سرزمینهایی از ارمینیهٔ خارجی نامیده است. به نوشتهٔ ابن حوقل در ارمینیهٔ خارجی شهرها در تصرف مسلمانان است و دست ارمنیان از آن نواحی قطع شده است (۳۴۳/۲).

---

1. *Haykakan*...

۳. از سدهٔ ۳ق‌م سرزمین ارمنستان به دو بخش ارمنستان بزرگ و ارمنستان کوچک منقسم شد («ملل قفقاز[1]»، II/435). یاقوت افزون بر اینکه همانند گذشتگان به وجود ۳ و حتیٰ ۴ ارمینیه اشاره کرده، از دو ارمینیهٔ بزرگ و کوچک نیز یاد کرده است (۲۲۰/۱).

ارمنستان بزرگ (کبیر): در زبانهای یونانی، آرمنیامگاله[2]؛ لاتین، آرمنیامایور[3] و آرمنیاماگنا[4]؛ پهلوی، بزرگ ارمنان؛ گرجی، دیدی سومختی؛ و روسی کهن، آرمنیا وِلیکایا نامیده می‌شده، و دولتی باستانی شامل اراضی اصلی فلات ارمنستان بوده است («دائرة المعارف ارمنی»، VII/434). ارمنستان بزرگ ساتراپ نشین دولت هخامنشی در اواخر سدهٔ ۴ و اوایل سدهٔ ۳ق‌م بود که بعدها به صورت دولتی مستقل درآمد (BSE³, II/211). در ۲۲۲ق‌م آنتیوخوس سوم (کبیر) از سلسلهٔ سلوکیان (۲۴۲-۱۸۷ق‌م)، پس از تصرف ارمنستان، آن را به دو بخش ارمنستان بزرگ و کوچک تقسیم کرد. ارمنستان بزرگ یا اصلی در شرق فرات و ارمنستان کوچک (صغیر) در غرب فرات قرار داشت. وی آرتاکسیاس (آرتاشس) را به فرمانروایی ارمنستان بزرگ که شامل مناطق فعلی ارزروم، موک (موش)، وان و ایروان بود، برگماشت (*پاولی*، III/1183؛ پاسدرماجیان، ۳۳-۳۴). پس از شکست آنتیوخوس سوم به دست رومیان، آرتاشس خود را شاه نامید (۱۸۹-۱۶۰ق‌م) و دولت مستقلی را در ارمنستان بزرگ بنیاد نهاد (*پاولی*، همانجا؛ استرابن، V/337؛ پاسدرماجیان، ۳۴؛ «دائرة المعارف ارمنی»، VII/435). دودمان وی تا یک سال پیش از میلاد بر ارمنستان فرمانروایی داشتند. او ارمنستان بزرگ را وسعت بخشید و شهر آرتاشات (یونانی: آرتاکساتا[5]) را در کنار رود ارس بنا نهاد و آن را تختگاه خود قرار داد (پاسدرماجیان، ۳۴، ۳۵؛ موسیٰ خورنی، 70,99-100؛ سرکیسیان، تعلیقات، 246، حاشیهٔ 408).

قلمرو ارمنستان بزرگ در عهد تیگران دوم (۹۵-۵۵ق‌م) با اتحاد هایک علیا و سوفنه (به ارمنی: دسوپک[6]) به نهایت وسعت دست یافت و به ۳۱۶ هزار کم‌۲ رسید که پس از ایران و روم سومین کشور در آسیای غربی به شمار می‌رفت («دائرة‌المعارف ارمنی»، VII/435). تیگران دوم شهر تیگراناکِرت را به عنوان پایتخت برگزید و آن را به نام خود نامید. این شهر در متون سریانی: میفِرقِت، در متون عربی: میافارقین و در متون بیزانسی: مارتیروپولیس نام گرفته است (مارکوارت، «ارمنستان جنوبی...[7]»، 86). وی سوفنه (آرشاماشات - ارشامه شاد)، فینیقیه، کیلیکیه و بعضی نواحی دیگر را به تصرف آورد (BSE³، همانجا؛ سرکیسیان، بخشهایی از...، 35؛ پاسدرماجیان، ۴۴). پس از انقراض دودمان آرتاشس در ۳۷م، ثبات سیاسی از میان رفت و ۲۷ هزار کم‌۲ از خاک ارمنستان بزرگ ضمیمهٔ ایران شد («دائرة المعارف ارمنی»، همانجا).

تا اواسط سدهٔ ۱م گاه دست نشاندگان دولت روم و گاه عاملان دولت پارت بر ارمنستان بزرگ فرمان راندند. تیرداد اول که از تبار پارتیان و سر دودمان ارشکیان (اشکانیان) ارمنستان بود، از سوی برادرش بلاش (۵۱-۷۵م) عنوان «شاه ارمنستان بزرگ» یافت (همانجا؛ بیوار، ۳(۱)/۱۷۸-۱۷۹). در ۱۱۴م ارمنستان بزرگ به اشغال سپاهیان رومی درآمد و استانی از امپراتوری روم شناخته شد (BSE³, II/211-212؛ پاسدرماجیان، ۹۵). ۳ سال بعد دولت ارمنستان بزرگ بار دیگر احیا شد. در نتیجه رابطهٔ ارمنستان با دولت اشکانی ایران قوت گرفت و تأثیر نظام اجتماعی-سیاسی، زبان، دین و فرهنگ ایرانی بر ارمنستان بزرگ افزون شد (BSE³, II/212). در ۳۸۵-۳۸۷م این سرزمین میان دو دولت ساسانی ایران و امپراتوری روم شرقی (بیزانس) تقسیم شد («فرهنگ دائرة المعارفی...[8]»، 76؛ «دائرة المعارف ارمنی»، VII/436) و از این پس نام ارمنستان بزرگ حذف شد. پادشاهی ارمنستان بزرگ ۵۷۴ سال ادامه داشت (همانجا).

نام ارمنستان بزرگ در کتیبهٔ یونانی تیرداد اول در گارنی که تاریخ آن را ۷۷م دانسته‌اند، به صورت «مگاله آرمنیا» آمده است (BSE³، همانجا؛ سرکیسیان، تعلیقات، 217، حاشیهٔ 2). ارمنستان بزرگ در کتاب «جغرافیای» آنانیاشیراکاتسی دانشمند ارمنی سدهٔ ۷م با عنوان زیستگاه اصلی قوم ارمنی ذکر شده است (BSE³، همانجا). در عهد اسلامی، یاقوت (۲۲۰/۱)، ضمن اشاره به ارمنستان بزرگ، آن را شامل منطقهٔ خلاط و نواحی اطراف آن نوشته است. مارکوپولو جهانگرد ایتالیایی (۶۵۲-۷۲۴ق/۱۲۵۴-۱۳۲۴م) از ارمنستان بزرگ یاد کرده، و ابتدای آن را شهر ارزنجان نوشته است («سفرنامه...[9]»، 34).

ارمنستان کوچک (صغیر): در یونانی، میکراآرمنیا[10]، و در لاتینی، آرمنیامینور[11]، منطقه‌ای بوده که سابقهٔ تاریخی آن را مربوط به هزارهٔ نخست ق‌م نوشته‌اند (BSE², III/40). این سرزمین در بخش علیای رود فرات و حد فاصل آن با کوههای آنتی توروس و بخش علیای رود چوروخ و رود هالیس (قزل ایرماق) قرار داشت. زمانی غرب رود فرات و ارمنستان علیا بخشی از ارمنستان صغیر محسوب می‌شد (همانجا؛ «فرهنگ‌دائرة‌المعارفی»، همانجا؛ «دائرة‌المعارف‌ارمنی»، XII/373). زمانی کرانه‌های جنوب شرقی دریای سیاه و شهرهای پارناکیه و طرابوزان تا کوههای توروس و کیلیکیه تابع ارمنستان صغیر بود. کوههای پونتوس در شمال ارمنستان صغیر قرار داشت. رودهایی چون هالیس (قزل ایرماق)، ایریس (یشیل ایرماق)، فرات، چوروخ، توزلوچای و غیره از کوههای ارمنستان کوچک سرچشمه دارند (همانجا). روزگاری این سرزمین بخشی از دولت حتیان بود («فرهنگ دائرة‌المعارفی»، همانجا). ظهور هستهٔ اصلی قوم «های» را با این منطقه مربوط دانسته‌اند. بعدها این قوم با همسایهٔ جنوبی خود قوم «ارمن» در آمیخت که حاصل آن ظهور قوم ارمنی بوده است (BSE²، همانجا).

---

1. *Narody*... 2. Armenía Megále 3. Armenia Major 4. Armenia Magna 5. Artaxata 6. Dsopk, Tsopk
7. *Südarmenien*... 8. *Sovetskii*... 9. *The Travels*... 10. Mikrá Armenía 11. Armenia Minor

ارمنستان صغیر بخشی از دولت هخامنشی بود، ولی پس از انقراض این دولت، این سرزمین تابعیت حکومت اسکندر مقدونی را گردن نهاد، حال آنکه ارمنستان بزرگ استقلال خود را حفظ کرد و تابع دولت اسکندر نشد (سرکیسیان، بخشهایی از، 33؛ BSE[3], II/212). از حدود سال ۳۲۲ق‌م اورونتِس اول که به هِرانت یا یرواند شهرت داشت، با استفاده از فرصت، ارمنستان صغیر را مستقل خواند و در شورشی که مردم این منطقه بر ضد دولت یونانی ـ مقدونی کردند، توانستند بیگانگان را در ۳۲۱ق‌م از منطقهٔ مزبور بیرون رانند. استقلال ارمنستان صغیر تا ۲۱۵ق‌م ادامه یافت. تختگاههای این سرزمین شهرهای آنی ـ کاماخ، اِریزه (ارزنجان کنونی)، تیل، باگاریج، کارین و جز اینها بودند. طرابوزان و کِراسونت از بندرگاههای ارمنستان صغیر به شمار می‌رفتند (پاسدرماجیان، ۳۱ـ۳۲؛ سرکیسیان، همان، 35-34؛ BSE[2]؛ نیز BSE[3]، همانجاها). در ۱۹۰ق‌م پس از شکست آنتیوخوس سوم از رومیان در پیکار ماگْنِسیا، ارمنستان کوچک استقلال خود را بازیافت («دائرة‌المعارف ارمنی»، همانجا). فرمانروایان ارمنستان صغیر رفته رفته استانهای شرقی خود را از دست دادند و این سرزمینها ضمیمهٔ ارمنستان کبیر و سوفنه شد. در ۱۱۵ق‌م ارمنستان صغیر بار دیگر استقلال خود را از دست داد و به دولت پونتوس پیوست. میتریدات (مهرداد) ششم اوپاتور[1] در ارمنستان کوچک ۷۵ دژ بنا کرد. در ۶۶ق‌م پومپئوس سردار رومی، پونتوس را متصرف شد و آن را به همراه ارمنستان صغیر به روم ملحق کرد (همانجا؛ BSE[2], III/40). در ۶۵ق‌م طبق معاهده‌ای که میان پومپئوس و تیگران دوم منعقد شد، بخش عمدهٔ اراضی ارمنستان صغیر و سراسر دشت واقع در غرب فرات (ارمنستان علیا) به ارمنستان بزرگ پیوست و باقی اراضی آن تابع استان رومی کاپادوکیه شد (همانجا).

در سدهٔ ۳م بخشی از ارمنستان صغیر از تابعیت کاپادوکیه خارج شد و در روزگار فرمانروایی تئودوسیوس اول امپراتور بیزانس (۳۷۸ـ۳۸۶م) به دو بخش ارمنستان اول با مرکزی به نام سیواستا (سباستیا = سیواس) و ارمنستان دوم با مرکزی به نام مِلیطِنه تقسیم شد («دائرة‌المعارف ارمنی»، XII/374؛ BSE[2]، همانجا).

در ۵۲۹م به روزگار فرمانروایی یوستی‌نیانوس اول (۵۲۷ـ۵۶۵م) تقسیمات اداری و کشوری آن بخش از ارمنستان که تابع امپراتوری روم شرقی بود، مورد تجدید نظر قرار گرفت و بار دیگر سرزمین ارمنستان صغیر پدید آمد، با این تفاوت که شامل ۳ استان شد: ارمنستان علیا همراه با سواحل پونتوس در کرانهٔ دریای سیاه که ارمنستان اول نام گرفت و مرکز آن شهر تئودوسیوپولیس (کارین) بود. ارمنستان اول پیشین، ارمنستان دوم، و ارمنستان دوم، ارمنستان سوم نامیده شدند (همانجا؛ «دائرة المعارف ارمنی»، همانجا). در اواخر سدهٔ ۶م موریکیوس (موریق) امپراتور بیزانس، ارمنستان سوم را که ملیطنه مرکز آن شده بود، ارمنیای اول، و ارمنستان دوم را که سواستا مرکز آن شده بود، ارمنیای سوم نامید (همانجا). در سدهٔ ۷م بخشهای شرقی و جنوب شرقی ارمنستان کوچک در تصرف مسلمانان قرار گرفت (همانجا). در سدهٔ ۸م بخش بزرگی از ارمنستان صغیر به تصرف مسلمانان درآمد و صحنهٔ پیکار میان خلافت و امپراتوری روم شرقی شد. آن بخش از ارمنستان صغیر که تابع دولت بیزانس بود، استان آرمناک نامیده شد و در واقع خط مقدم امپراتوری بیزانس را در پیکار با خلافت تشکیل می‌داد (BSE[2]، همانجا). در سدهٔ ۱۱م در دوران حملهٔ سلجوقیان به اراضی ارمنستان صغیر، تنها منطقه‌ای که دستخوش پیکار نشد، امیرنشین روین بود. بعدها با ضمیمه شدن سراسر کیلیکیه به ارمنستان صغیر، این منطقه گسترش یافت («دائرة‌المعارف ارمنی»، نیز BSE[2]، همانجاها).

مارکوپولو که در فاصلهٔ سالهای ۶۶۹ ـ ۶۷۵ق/۱۲۷۱ـ۱۲۷۶م به ارمنستان سفر کرده است، شمال آن را منطقهٔ قرامانیان ترکمان، جنوب آن را ارض موعود (فلسطین) و شرق آن را در مرز ارمنستان بزرگ و کرانهٔ غربی رود فرات دانسته، و از کیساریا (قیصریه) و سواستا به عنوان شهرهای مهم آن یاد کرده است («سفرنامه»، 32؛ *آرمنیا*، 18). در سدهٔ ۱۶م ارمنستان کوچک تابعیت دولت عثمانی را گردن نهاد. گروهی از ارمنیان به کوههای آنتی توروس رفتند و در آنجا استان مستقلی به نام زیتون تأسیس کردند. در اواخر سدهٔ ۱۸ و اوایل سدهٔ ۱۹م ارمنستان صغیر در محدودهٔ استانهای سواستا، مالاتیا، و در اواخر سدهٔ ۱۹ و اوایل سدهٔ ۲۰م در محدودهٔ سواستا و ولایتهای ارزروم، طرابوزان و ادنه قرار داشت (BSE[2], III/40؛ «دائرة‌المعارف ارمنی»، XII/374).

جغرافیای ارمنستان: فلات ارمنستان سرزمین تاریخی کهنی است که قوم ارمنی در آن سکنیٰ گزیدند. جمهوری کنونی ارمنستان تنها بخشی از آن فلات و در شمال شرقی آن واقع است. فلات مذکور در شمال غرب آسیای غربی میان دو فلات ایران و آسیای صغیر قرار دارد. این فلات که به سبب مرتفع‌تر بودن از سرزمینهای همجوار، «جزیرهٔ کوهستانی» نامیده می‌شد، در ارتفاع ۱٬۵۰۰ ـ ۱٬۸۰۰ متر از سطح دریا واقع است. این سرزمین کوهستانی، دارای جلگه‌های مجزا میان رشته کوههای متعدد است. از این رو در ادوار کهن، فلات ارمنستان را «سرزمین میانی» می‌نامیدند. رشته کوههای ارمن از غرب آرارات (ه م) تا رود فرات کشیده شده است. رشته کوههای آتش فشانی آرارات با قله‌های ماسیس بزرگ به ارتفاع ۵٬۱۵۶ متر، و کوچک به ارتفاع ۳٬۹۱۴ متر از سطح دریا در مرکز فلات ارمنستان واقع است. قلهٔ ماسیس بزرگ در روزگاران کهن، ماسیس آزاد نامیده می‌شد (فائوستوس، 7). بخش شرقی رشته کوههای پونتوس که کوههای قفقاز صغیر ادامهٔ آن است و تا کرانهٔ دریای سیاه امتداد دارد، مرز شمالی فلات ارمنستان را تشکیل می‌دهد (همانجا). در مرزهای جنوبی ارمنستان کهن آغدزنیک[2]، ساسون، مُک[3] و کُردوک در حوالی کوههای توروس قرار داشتند و شامل جلگه‌های شرقی و غربی اروند

1. Mithridate Eupator 2. Aghdznik 3. Mokk

رود (دجله) بودند. کوههای ارمن به سمت جنوب، منطقهٔ وسیعی را با جلگه‌ها و دریاچه‌ها تشکیل می‌دهند و از این روست که در زبان ترکی آن را بین‌گول‌داغ (کوه هزار دریاچه) می‌نامند. این مناطق در ترکیهٔ کنونی واقعند (همو، 8). فلات ارمنستان که سرچشمهٔ رودهای بزرگ آسیای غربی است، از طریق گذرگاههای کوهستانی با سرزمینهای دیگر مرتبط می‌شد.

ارمنستان کهن دارای ۱۵ استان یا «آشخار» بود که به معنای سرزمین و همانند واژهٔ شهر به مفهوم کشور یا سرزمین در زبان فارسی کهن است. این استانها عبارت بودند از: آیرارات، واسپوراکان (وسپوهرگان)، سیونیک، آرتساخ، گوگارک، هایک علیا، توروبِران، آغدزنیک، سوفنه، تایک، پارسکاهایک[1]، کردجک[2]، مُک، پایتاکاران و اوتی (همو، 10؛ خداوردیان، ۱/۷؛ *آرمنیا*، 98, 147, 189, 207, 239, 273).

جمهوری ارمنستان که در گذشته یکی از جمهوریهای اتحاد شوروی بود، اکنون از کشورهای مستقل مشترک المنافع به شمار می‌رود. مساحت این جمهوری را ۲۹٬۸۰۰ کم۲ (BSE^3, II/217) و ۲۹٬۷۴۰ کم۲ (اصلانیان، 13؛ *آرمنیا*، 15) نوشته‌اند. جنوب این جمهوری در مدار ۳۸° و ۵۰´ و شمال آن در مدار ۴۱° و ۲۰´ عرض شمالی واقع شده، و در فاصلهٔ ۴۳° و ۳۰´ تا ۴۶° طول شرقی قرار گرفته است (همانجا). ارتفاع متوسط این سرزمین ۱٬۸۰۰ متر، بلندترین نقطهٔ آن قلهٔ آراگاتس ۴٬۰۹۰ متر و پست‌ترین منطقهٔ آن درهٔ رود دبد[3] حدود ۳۸۰ تا ۴۰۰ متر بالاتر از سطح دریاست (همانجا؛ اصلانیان، 23). حداکثر مسافت از شمال غرب تا جنوب شرق این جمهوری ۳۶۰ کم است (*آرمنیا*، همانجا).

اوضاع طبیعی: جمهوری ارمنستان سرزمینی است کوهستانی که اکنون تنها شامل بخش شمالی فلات بزرگ ارمنستان است. سطح ارمنستان را مجموعه‌ای از کوهستانهای دارای چین خوردگی بسیار، آتش فشانهای بزرگ، قله‌های مخروطی، دره‌های تنگ رودخانه‌ای، دریاچه‌ها، چاله‌ها و گودالها فرا گرفته است. به تقریب ۹۰٪ اراضی ارمنستان در ارتفاعی بیش از هزار متر واقع شده‌اند. سطح اراضی ارمنستان از دیدگاه ساختاری به ۳ منطقه بخش می‌شود: ۱. بخش شمال شرق و جنوب شرق که منطقه‌ای است تکتونیک؛ ۲. بخش مرکزی که منطقه‌ای است آتش‌فشانی؛ ۳. بخش جنوب غرب جلگهٔ آرارات که ناهمواریهای آن حاصل سیلابهاست. در جنوب شرق کوه آراگاتس، در ارتفاع ۱٬۵۰۰ تا ۲٬۰۰۰ متر منطقهٔ آتش‌فشانی ناهمواری دارای چین خوردگیهای بسیار واقع شده است که رودهای کاساخ و رازدان (زنگه) آن راقطع کرده‌اند. در بخش شرقی ارمنستان در گودال و فرورفتگی عظیمی که در ارتفاع ۱٬۹۱۴ متری از سطح دریا قرار گرفته، دریاچهٔ سیوان واقع است. سوان بلندترین و بزرگ‌ترین دریاچهٔ کوهستانی قفقاز است. در جنوب حوضهٔ سوان منطقهٔ کوهستانی آیوتس دزور[4] (دارالاگیاز[5]) و حوضهٔ رود آرپا (آرپاچای) قرار دارد. جنوب غرب ارمنستان شامل چین خوردگیهای وسیع جلگهٔ آرارات است که میان دو منطقهٔ کوهستانی آراگاتس و گغام[6] واقع شده است. مسیر وسطای رود ارس در این ناحیه واقع است (BSE^2, III/50). به سبب وجود جریان‌کوه‌زایی، قشر فوقانی اراضی ارمنستان از ناپایدارترین پوسته های ارضی است و در ادوار مختلف دچار زمین لرزه‌های متعدد و متناوب شده است. آخرین زمین لرزهٔ ارمنستان ۷ دسامبر ۱۹۸۸ روی داد که سرزمینی به وسعت ۳۰ هزار کم۲ را دربر گرفت. در این زمین لرزه شهرهای ایروان و تفلیس دستخوش تکانهای شدیدی شدند که گاه به ۸/۷۵ درجه می‌رسید (*آرمنیا*، 17-15).

در سرزمین ارمنستان رودهایی جریان دارند که برخی به رودهای بزرگ‌تر و برخی به دریاچهٔ سوان می‌ریزند. عمده‌ترین آنها بخشی از رود ارس است که از میان سرزمین قفقاز و آذربایجان ایران می‌گذرد و به رود کر (کورا ـ کوروش) می‌پیوندد و به دریای خزر می‌ریزد. دیگر رود آقستف[7] است که به رود کر می‌پیوندد. رودهای رازدان، آزات (آزاد)، وِدی، آرپا، وُروتان، وُخچی و مِغری به رود ارس می‌پیوندند. رودهای پُمباک و دزوراگت[8] به رود دبد متصل می‌گردند که این نیز با رود خرامی[9] پیوند می‌یابد. رود کاساخ به رود مِتْسامور و رودهای ماشریک، واردنیس، دزکناگِت[10]، آرچیگی و گاواراگِت به دریاچهٔ سوان می‌ریزند (*آرمنیا*، 23؛ اصلانیان، 49-45).

بجز دریاچهٔ وان که زمانی به ارمنستان تعلق داشته، و اکنون در خاک ترکیه است، بزرگ‌ترین دریاچهٔ ارمنستان سوان است که ۱٬۲۶۵ کم۲ مساحت دارد. دریاچه‌های کوچک دیگری چون کاری در ارتفاع ۳٬۱۹۰ متری، آیگر در ارتفاع ۸۵۶ متری، کاپوتان (کبودان) در منطقهٔ کوههای زنگه‌زور در ارتفاع ۳٬۲۸۶ متری، آکنا در ارتفاع ۳٬۰۳۰ متری، سینگ در ارتفاع ۳٬۲۰۰ متری و پاراز در ارتفاع ۱٬۳۳۴ متری قرار دارند (*آرمنیا*، همانجا؛ اصلانیان، 50-49).

آب و هوا: هوای ارمنستان ملایم است. در تابستانها از مناطق جنوبی ــ فلات ایران ــ توده هوای گرمی که از مناطق حاره وزیدن می‌گیرد، به فلات ارمنستان می‌رسد. در زمستانها، هوای فلات ارمنستان به شدت سرد می‌شود و فشار جو فزونی می‌گیرد. آسمان ارمنستان اغلب آفتابی است و میزان بارندگی در ارتفاعات به ویژه در ۲٬۰۰۰ و ۲٬۱۰۰ متری فزونی می‌گیرد. دمای هوا در ارمنستان به شدت تابع آهنگ فصول سال است. در دشت آرارات متوسط دما در ماه ژوئیه ۲۵°+ تا ۲۷°+ و حداکثر آن ۴۲°+ سانتی‌گراد است. در ماه ژانویه دمای متوسط هوا ۵°– تا ۷°– و حداقل آن ۳۰°– است. در مناطق کوهستانی میانه از جمله دریاچهٔ سوان، میانگین دمای هوا در تابستان ۱۸°+ تا ۲۰°+ و در زمستان ۸°– تا ۱۲°– درجه است. در اطراف دریاچهٔ آرپا دمای هوا

1. Parskahayk 2. Kordjek 3. Debed 4. Aiotsdzor 5. Daralagyaz 6. Gegham 7. Agstev 8. Dzoraget 9. Khrami 10. Dzknaget

به °۴۶- نیز رسیده است. در جلگهٔ آرارات، ۲۵۰ روز از سال دما به صفر درجه نمی‌رسد. در مناطق کوهستانی شمار این روزها در سال ۱۵۰ تا ۲۰۰ و در ارتفاعات بسیار، حدود ۳۰ تا ۵۰ روز است. میزان متوسط بارندگی سالانه در ارمنستان ۵۵۰ میلی‌متر است که در بهار و اوایل تابستان به حداکثر و در نیمهٔ دوم تابستان و نیز زمستان به حداقل می‌رسد. در جلگهٔ آرارات حداقل بارندگی سالانه ۲۰۰ تا ۲۵۰ میلی‌متر است. در تابستانها بارش باران شدید است. در جلگهٔ آرارات پوشش برف به سبب گرمای متناوب چندان پایدار نیست. در مناطق کوهستانی، برف تا مدتی دراز زمین را می‌پوشاند و ارتفاع آن به یک متر می‌رسد. متوسط روزهای آفتابی سرزمین ارمنستان را طی سال ۲٬۷۰۰ ساعت نوشته‌اند (*آرمنیا*، 25).

خاک، رستنیها و حیات وحش: با توجه به نوع رستنیها، سرزمین ارمنستان در ارتفاع ۴۰۰ تا ۴٬۰۰۰ متری به ۵ منطقه بخش شده است: منطقهٔ نیمه صحرایی، استپی، جنگلی، آلپی، و توندرای کوهستانی. منطقهٔ نیمه صحرایی شامل جلگهٔ آرارات تا ارتفاع ۹۰۰ متری از سطح دریاست (اصلانیان، 53). منطقهٔ استپی وسیع‌ترین بخش ارمنستان را تشکیل می‌دهد و شامل سرزمینهای شمالی و شرقی در ارتفاع ۱٬۹۰۰ تا ۲٬۰۰۰ متری و منطقهٔ چاله‌های آرارات از ارتفاع ۱٬۳۰۰ـ۱٬۴۰۰ تا ارتفاع ۲٬۰۰۰ـ۲٬۲۰۰ متر از سطح دریاست. در جنوب، این منطقه تا ارتفاع ۲٬۴۰۰ـ۲٬۵۰۰ متری را نیز شامل می‌گردد (همو، 55). منطقهٔ جنگلی شامل اراضی شمال شرق است که ۲۸ تا ۳۰٪ اراضی را تا ارتفاع ۱٬۹۰۰ـ۲٬۰۰۰ متری تشکیل می‌دهد (همو، 58). منطقهٔ آلپی شامل کوهستانهایی به ارتفاع ۲٬۰۰۰ تا ۲٬۲۰۰ متر است. منطقهٔ توندرای کوهستانی در قله‌های مرتفع ارمنستان واقع است (همو، 61).

در ارمنستان حدود ۳٬۲۰۰ نوع گیاه می‌روید که خود مؤید گونه‌گونی آنهاست. تنوع نباتات حاصل ناهمواریها، خاک، آب و هوا و قرار داشتن ارمنستان در میان دو منطقهٔ ژئوبوتانیک است: ۱. نواحی جنگلی و چمنزارهای قفقاز؛ ۲. سرزمینهای بیابانی و نیمه بیابانی ایران. جنگلهای ارمنستان کوهستانی است و حدود ۱۲٪ از اراضی این کشور را تشکیل می‌دهد. بیشتر مناطق جنگلی در دامنهٔ کوهها و ارتفاعات ۵۵۰ تا ۲٬۶۰۰ متر از سطح دریا قرار دارند (*آرمنیا*، همانجا). عمده‌ترین درختان جنگلی ارمنستان عبارتند از آلش (چکر)، بلوط و کورکن (کولکن) و نیز درختان زیزفون، افرا، زبان گنجشک و دیگر انواع درختان. ارمنستان سرشار از درختان میوهٔ جنگلی چون گلابی، سیب، گیلاس، گردو، گوجه، زغال اخته و جز آنهاست. این جنگلها به عنوان مراکز تفریحی از اهمیت فراوانی برخوردارند. در اراضی هموار، درختان ویژهٔ مناطق استپی می‌روید، کنار صخره‌ها و مناطق سنگی، درختان بادام و گلهایی چون مینا و گیاه تشنگ به چشم می‌خورد (همان، 26).

در ارمنستان حدود ۴۵۰ نوع حیوان مهره‌دار وجود دارد که ۷۶ نوع آنها حشره خوارند. ۳۰۴ نوع پرنده و بالغ بر ۱۰ هزار نوع از نرم‌تنان و ۲۴ نوع ماهی ثبت شده که بسیاری از آنها خاص ارمنستان است. در دشتها شمار بسیاری موش صحرایی، روباه، موش دوپا، لاک پشت، سوسمار، مارگرزه و افعی وجود دارند. در مناطق نزدیک رود ارس گراز، روباه، خرس، کفتار، گرگ، گربهٔ وحشی، شغال، و از پرندگان، اردک، غاز، لک لک، هدهد، عقاب، کرکس، هوبره، بلدرچین، قرقاول و جز آنها وجود دارند. در مناطق کوهستانی بز کوهی، یوزپلنگ و پلنگ را می‌توان مشاهده کرد. در سرزمین ارمنستان، گیاهانی دارویی نیز می‌رویند که در پزشکی قدیم و سنتی مصرف داشته‌اند (همانجا).

ارمنستان دارای معادن مس، مولیبدن، آهن، طلا، بازالت، نمک، مرمر، منیزیوم، مواد خام نسوز، توف و جز آنهاست و آبهای معدنی بسیار از جمله آبهای نوشیدنی گوارا و آبهای درمانی در آنجا وجود دارد (BSE³, II/217, 218).

جمعیت: طبق آمار اول ژانویهٔ ۱۹۷۶ جمعیت جمهوری ارمنستان ۲٬۸۳۴٬۰۰۰ نفر بوده است (همان، XXIV(2)/537). در ۱۹۸۹م جمعیت این جمهوری به ۳٬۳۰۵٬۰۰۰ نفر افزایش یافت (*آرمنیا*، 27). در ۱۹۷۰م شمار ارمنیان ساکن این جمهوری ۲٬۲۰۸٬۰۰۰، ترکی زبانان ۱۴۸ هزار، روسها ۶۶ هزار و کردان ۳۷ هزار نفر برآورد شده است (همانجا). پس از تحولات منطقهٔ قراباغ علیا، گروه کثیری از ترکی زبانان تابع جمهوری آذربایجان، خاک ارمنستان را ترک گفتند، چنانکه شمار آنان در جمهوری ارمنستان به حدود ۸ هزار نفر تقلیل یافت (روشندل، ۴). ارامنهٔ ساکن جمهوری آذربایجان نیز در پی این حوادث محل اقامت خود را ترک گفتند. بنابر آمار سال ۱۹۹۱م جمعیت جمهوری ارمنستان به ۳٬۵۷۴٬۰۰۰ نفر («رفراندم...»[1]، 49) و در ۱۹۹۳م به ۳٬۶۳۲٬۰۰۰ نفر رسید (روشندل، همانجا). نسبت رشد جمعیت این جمهوری طی سالهای ۱۹۶۰ـ۱۹۹۲م حدود ۲/۱٪ بوده است («گزارش...»[2]، 201). ارمنستان در میان جمهوریهای عضو کشورهای مستقل مشترک المنافع از دیدگاه نسبت شمار اهالی بومی بر غیر بومی از همه یک دست‌تر است. در سرشماری ۱۹۷۹م ارمنیان ۸۹/۷٪ اهالی جمهوری ارمنستان را تشکیل می‌دادند (روشندل، همانجا)، اما این رقم با توجه به تحولات جمعیتی سالهای گذشته در آغاز سال ۱۹۸۹ به ۹۵/۶۶٪ رسید (*آرمنیا*، 85). از مجموع جمعیت ارمنستان ۱/۶۹٪ کُرد، ۱/۵۶٪ روس و ۱/۰۹٪ از دیگر ملیتها هستند (همانجا). طبق محاسبه در اول ژانویهٔ ۱۹۷۶م تراکم جمعیت ارمنستان ۹۵/۱ نفر در هر کمـ۲ بوده است (BSE³، همانجا). گمان می‌رود اکنون تراکم جمعیت در ارمنستان حدود ۱۲۲ نفر در هر کمـ۲ باشد.

در سراسر اتحاد شوروی سابق، شمار ارمنیان را در ۱۹۷۹م ۴٬۱۵۱٬۰۰۰ نفر نوشته‌اند. گذشته از کشورهای مستقل مشترک المنافع، گروههایی از ارمنیان در ۶۰ کشور جهان، از جمله بلغارستان، مجارستان، انگلستان، یونان، ایتالیا، قبرس، سویس، سوئد، فرانسه،

---

1. *Armenia's Referendum...* 2. *Human...*

فلسطین، هند، جمهوری اسلامی ایران، سوریه، لبنان، مصر، استرالیا، ایالات متحدهٔ آمریکا، کانادا، آرژانتین، برزیل، اروگوئه و دیگر کشورها اقامت دارند (نک: *آرمنیا*، 84-76, 27). شمار ارمنیان در قارهٔ اروپا ۴۰۹ هزار نفر، در آسیا ۵۵۳ هزار نفر، در افریقا ۱۴ هزار نفر، در استرالیا ۲۵ هزار نفر و در قارهٔ آمریکا ۱٬۰۲۱٬۰۰۰ نفر گزارش شده است (همان، 84-76). بالاترین رقم ارمنیان مقیم خارج از کشورهای مستقل مشترک المنافع، در ایالات متحدهٔ آمریکا ثبت شده است که شمار آنان را حدود ۸۰۰ هزار نفر در ۱۹۸۶م ذکر کرده‌اند (همان، 82). شمار ارمنیان ایران را در ۱۹۷۷م حدود ۲۷۰ هزار نفر (*ایرانیکا*، II/478) و در ۱۹۸۶م ۱۸۰ هزار نفر (*آرمنیا*، 80) نوشته‌اند. شمار ارمنیان در سراسر جهان به رقمی بیش از ۶٬۱۷۳٬۰۰۰ نفر می‌رسد.

ارمنستان بجز ایروان (ه م) که تختگاه این جمهوری است، به ۵ آشخار (شهرستان) تقسیم شده است که عبارتند از شهرستانهای آرارات، سوان، سیونیک، گوگازک و شیراک.

قوم ارمنی: دربارهٔ خاستگاه قوم ارمنی اسناد روشنی در دست نیست. گروهی از محققان، ارمنیان را از اقوام آریایی و هند و اروپایی دانسته‌اند (نیمان، 6؛ نرسسیان، 15؛ پاسدرماجیان، ۲۱). به گفتهٔ برخی، قوم ارمنی در سدهٔ ۱۲ق‌م از اروپا به آسیای صغیر آمدند و به همراه اقوام تراکی - فریگی، خویشاوندان خود، در سرزمین تراکیه و آسیای صغیر سکنیٰ گزیدند و حدود سدهٔ ۶ق‌م به همراه حتیان در این نواحی مستقر شدند و سپس به سوی شرق و نواحی غربی و جنوب غربی فلات ارمنستان روی آوردند (*آرمنیا*، 29). نظر دیگر، حاکی از ظهور اتحاد قومی ارمنی در فلات ارمنستان است که آن را مربوط به هزارهٔ چهارم و سوم ق‌م دانسته‌اند. پیروان این نظریه، آسیای صغیر، فلات ارمنستان و بخش غربی فلات ایران را جایگاه کهن هند و اروپاییان دانسته، برآنند که اقوام تراکی - فریگی در سدهٔ ۷ق‌م به اراضی جنوب غرب فلات ارمنستان کوچ کردند و به همراه دیگر اقوام و قبایل در این منطقه سکنیٰ گزیدند (همانجا). گفته شده است که در *ایلیاد* هُمر نام قوم ارمنی به صورت آریمام (اریمامی) ذکر شده است و گویا قوم مزبور در دوران پدید آمدن این منظومه، به سرزمینهای همجوار با کیلیکیه و توروس کوچ کرده بودند (همانجا).

به گفتهٔ برخی محققان نام «های» که ارمنیان خود را بدان می‌نامند، از نام قوم هایاسی (هایاسا) و سرزمینی به همین نام اقتباس شده است. این نام در لوحهٔ گلی حِتّی متعلق به سدهٔ ۱۴ق‌م که در کشفیات باستان شناسی منطقهٔ هتوشش، تختگاه کهن حتیان به دست آمده، خوانده شده است (همانجا؛ پیوتروفسکی، 129). هنگامی که متن کتیبهٔ حتی خوانده شد، گروهی از محققان پس از آگاهی دربارهٔ نام هایاسا، فارغ از ارتباط با یکدیگر اعلام داشتند که نام قومی «های» با نام سرزمین هایاسا مرتبط است (همانجا). در شمال شرقی سرزمین حتیان در مسیر علیای رود چوروخ و مسیر علیای فرات، اتحاد قومی نیرومند هایاسا وجود داشت. بعضی محققان، زبان ساکنان این اتحاد قومی را هوری، حتی، و یا لووی دانسته‌اند (سرکیسیان، بخشهایی از، 17).

هستهٔ اصلی قوم ارمنی در سده‌های ۱۵-۱۶ق‌م در نواحی شمال غربی آسیا در سرزمین حتیان سکنیٰ گزیدند. در کتیبه‌های آن روزگار نام این قوم به صورت آرماتانا و در سده‌های ۱۴-۱۳ق‌م به صورت هایاسا آمده است. در اوایل سدهٔ ۱۲ق‌م گروهی از اقوام ارمنی زبان هند و اروپایی به سوی فلات ارمنستان روی آوردند و در اراضی هوریان، حتیان و لوویان سکنیٰ گزیدند. در اواسط سدهٔ ۸ق‌م سرزمینهای آنان با نام اورمه و یا آرمه ضمیمهٔ اورارتو شد. زبان مردم هایاسا و آرمه از زبانهای هند و اروپایی بود. در منابع یونانی از این گروه با نام آرین و در کتیبه‌های میخی با نام موشکو و اورومه یاد شده است (همان، 18-17؛ BSE³, II/215). در تشکل قوم ارمنی دو اتحاد قومی به ویژه از اهمیت فراوان برخوردار بوده است: یکی اتحاد قومی ارمینا در جنوب غرب فلات ارمنستان (ارمنستان شرقی) و دیگری اتحاد قومی هایاسا در شمال غرب ارمنستان (ارمنستان غربی) (پیوتروفسکی، همانجا).

موسیٰ خورنی دربارهٔ آرام فرمانروای ارمنستان می‌نویسد که وی مرزهای ارمنستان را از همه سو وسعت بخشید. از این رو اقوام همجوار، کشور ما را به نام او می‌نامند (ص 25,28). نکتهٔ در خور توجه آن است که وی شرح تحقیق پیرامون این مطلب را به زمان اشک (ارشک) بزرگ پادشاه اشکانی ایران مربوط دانسته است. او می‌نویسد: ارشک کبیر پادشاه ایرانیان و پارتها سراسر شرق و آشور را زیر فرمان آورد و آنتیوخوس را در نینوا مغلوب و همهٔ جهان را مطیع و منقاد کرد و برادر خود ولارشک[1] (بلاش) را در ارمنستان به شاهی گمارد. ولارشک طی نامه‌ای به برادر خود نوشت: اکنون که به فرمان تو کشور را به نظم آورده‌ام، خواستم بدانم پیش از من چه کسانی بر ارمنستان فرمان راندند، زیرا در اینجا همه چیز آشفته و نامشخص است؛ لذا شخصی را به دربار تو می‌فرستم تا درهای دیوان شاهی را بر او بگشایی. این شخص مارآباس‌کاتینا[2] بود. وی در جریان جست‌وجو، کتابی به زبان یونانی یافت که به فرمان اسکندر مقدونی از کلدانی ترجمه شده بود. در این کتاب قیام هایک و پادشاهی آرام و نامهای دوگانهٔ این قوم و سرزمین به شرح آمده است (همو، 16,17).

وقایع نگاران ارمنی ورود هایک و قوم وی به ارمنستان را حدود ۲۲۰۰ق‌م دانسته، و از گروهی فرمانروایان ارمنی نام برده‌اند که تا ۸۰۰ق‌م بر این خطه فرمانروایی داشتند. ولی اینها مردود شناخته شده، و صورت افسانه به خود گرفته است. پاسدرماجیان ورود ارمنیان هند و اروپایی به رهبری هایک به ارمنستان را ظاهراً حدود سده‌های ۷ و ۶ق‌م دانسته است. وی می‌نویسد: این ارمنیان هند و اروپایی سرزمین را فتح کردند و زبان خود را بر آن تحمیل نمودند (ص ۲۲). قوم ارمنی از اختلاط ساکنان بومی یا نخستین ساکنان سرزمین ارمنستان با اقوام هند و اروپایی پدید آمد (همو، ۲۳). در اواخر سدهٔ ۴ق‌م پس از مرگ

---

1. Valarshak 2. Mar Abaskatina

اسکندر مقدونی، ۴ اتحاد قومی بزرگ ارمنی پدید آمد: ارمنستان شرقی، شامل سرزمینهای جنوبی فلات ارمنستان که منطقهٔ وان نیز بخشی از آن بود؛ ارمنستان غربی (سوفنه) که به صورت ساتراپ نشین جداگانه، از دولت سلوکیان تبعیت می‌کرد؛ ارمنستان کوچک که مرکز آن آنی کاماخ در کنار فرات بود؛ و سرزمین آیرارات در قفقاز که مرکز آن آرماویر بود. این دولت تابعیت سلوکیان را گردن ننهاد. در سدهٔ ۲ق‌م این ۴ بخش متحد شدند و دولت واحدی تشکیل دادند. بدین سان جریان متمادی تشکل قوم ارمنی به انجام رسید (پیوتروفسکی، 129). در این تشکل گروه قومی آسیای صغیر و اقوام دارای منشأ اسکوتی (سکایی) نیز شرکت داشتند (BSE2, III/47).

تاریخ: در جریان کشفیات باستان شناسان طی سالهای ۱۹۴۵- ۱۹۴۹م وجود انسان در فلات ارمنستان به نیمهٔ نخست هزارهٔ چهارم ق‌م تخمین زده شده است. در ارمنستان نمونه‌ها و شواهدی از ادوار میان سنگی، نوسنگی و عهد مفرغ وجود دارد. فرهنگ و تمدن عصر آهن در ارمنستان را مربوط به آغاز هزارهٔ نخست ق‌م تا روزگار پیشرفت دولت اورارتو دانسته‌اند (همان، III/55-56). تمدن و فرهنگ قفقاز در این دوره با تمدن و فرهنگ ایران مرتبط بوده است (پاگربووا، 3). در سده‌های ۱۵-۱۴ق‌م درگیریهای میان حتیان و گروه قومی هایاسا روی داد (سرکیسیان، بخشهایی از، 17). قوم اورارتو نخستین قوم از اقوام ساکن شمال ایران و فلات ارمنستان بودند که دولت مقتدری را نخست در منطقهٔ میان دریاچهٔ وان و ارتفاعات سهند و سپس در قفقاز پدید آوردند (همان، 19, 18؛ پیوتروفسکی، 5). بعضی محققان تأثیر اقوام هوری-اورارتویی را در تشکل قوم ارمنی اندک دانسته‌اند (سرکیسیان، همان، 27).

چنین به نظر می‌رسد که دولت ماد فلات ارمنستان را در سالهای پایانی سدهٔ ۷ق‌م طی جنگ با آشور فتح کرده باشد. گرچه در آن زمان دولت اورارتو ساقط شده بود، با این وصف در ۵۹۳ق‌م مآخذ موجود از دولتی به نام اورارتو یا آرارات یاد کرده‌اند. دیاکونوف با تکیه به نوشتهٔ گزنفون متذکر شده است که ارمنستان در عهد ماد مستقل، ولی تابع ماد بود (ص 350). وی در ادامهٔ مطلب متذکر شده که توضیح گزنفون در این باره آشفته و مشوش است. گزنفون در «کوروش نامه» از امتناع شاه ارمنستان در پرداخت خراج به پادشاه ماد یاد کرده است. وی نامی از شاه ارمنستان نبرده، ولی شاه ماد را کیاکسار نامیده است (269-270 ,V/201؛ دیاکونوف، 351). حال آنکه به نوشتهٔ دیاکونوف، شاه مزبور کیاکسار نبوده، بلکه آستیاگ بوده است (همانجا). کوروش که یکی از سرداران شاه ماد بود، به ارمنستان رفت و خواستار تسلیم شاه آن سرزمین شد. پس از تسلیم شاه ارمنستان، کوروش درصدد مجازات وی برآمد، ولی فرزند وی تیگران که دوست کوروش بود، واسطه شد و کار با مصالحه پایان پذیرفت. کوروش چند دژ را به عنوان پایگاه نظامی به تصرف آورد و سپس در پیکار میان کلدانیان و ارمنیان، اینان را یاری کرد و میان آن دو قوم صلح برقرار نمود. شاهزاده تیگران و جنگاوران ارمنی، بعدها در لشکرکشیهای کوروش به سود پادشاهی ماد شرکت جستند (همانجا). موسیٰ خورنی همهٔ مطالب مربوط به اورارتو را به سمیرامید (سمیرامیس ـ شمیرم) نسبت داده است که ظاهراً اقتباسی است از نوشتهٔ کتسیاس[1]. وی ضمن بحث دربارهٔ واریاکیس (به‌نوشتهٔ کتسیاس، آرباکِس) مطالب این مورخ را نقل کرده است (همانجا).

در نوشتهٔ موسیٰ خورنی (ص 38) آنچه جلب نظر می‌کند، فهرست شاهان ارمنی است که برخی از آنها همچون پَرنواز (فرنواز)، یرواند (هاروانتا) و تیگران (تیگرا) نامهای ایرانی هستند (نک: دیاکونوف، 352-353). به نوشتهٔ دیاکونوف، داستان موسیٰ خورنی بجز مطالب مربوط به تیگران و دوستی وی با کوروش (که «از کوروش نامهٔ» گزنفون نقل شده است)، باقی مطالب مربوط به اژدهاک از اساطیر زرتشتی است (همانجا). چنین به نظر می‌رسد که در عهد ماد، ارمنستان ساتراپ نشین نبوده، بلکه از خود پادشاهی داشته که تابع ماد بوده است. موسیٰ خورنی از شاهی به نام پارویر فرزند سکائوردی[2] یاد کرده که ظاهراً با واریاکیس برای جنگ با آشور و درهم شکستن سارداناپال (آشوربانی‌پال) متحد شد که به تصرف نینوا تختگاه آشور انجامید (ص 37-36).

در کتاب مقدس (کتاب ارمیا، ۵۱: ۱۱، ۲۷- ۲۹) آمده است که خداوند روح پادشاهان ماد را بر ضد بابل برانگیخت. در همین کتاب از شاهان ماد، حاکمان و والیان آنان و نیز از ممالک آراراط (آرارات)، منی (مانا) و اشکناز (سکا) یاد شده که بر ضد بابل برخاسته‌اند. گمان می‌رود که مقصود از آرارات در کتاب مزبور، ارمنستان باشد. دیاکونوف مطالب مندرج در کتاب ارمیای نبی را به سال ۵۹۳ق‌م مربوط دانسته است (ص 354). گزنفون در «کوروش نامه» می‌نویسد که کوروش پسر خود تانااوکسار (= بردیا) را به ساتراپی ارمنستان، ماد و کادوسیا منصوب کرد (VI/429).

در عهد داریوش اول شاه هخامنشی ارمنستان از تابعیت وی روی برتافت. شورش ارمنستان دشواریهای بسیار برای داریوش به بار آورد. در ۳۱ دسامبر ۵۲۲ق‌م در ناحیهٔ ایزالا از اراضی سابق آشور پیکار بزرگی میان سپاه داریوش و شورشیان درگرفت. برتری در پیکار با شورشیان بود. گرچه در سنگ نوشتهٔ بیستون از سرکوب شورشیان یاد شده است، با این وصف به نظر می‌رسد که سپاه داریوش توفیقی در این پیکار کسب نکرد. داریوش سرانجام در ۲۱ ژوئن ۵۲۱ق‌م نیروی تازه‌ای فرستاد و ارمنیان پس از ۷ ماه مقاومت، تسلیم شدند (استرووه، 8 ,7؛ داندامایف، «تاریخ»، 92، *ایران*، 265-264؛ اومستد، ۱۵۶؛ شارپ، ۴۵-۴۹).

دیاکونوف معتقد است که ارمنستان پیش از آغاز پادشاهی داریوش سر به شورش برداشته بود (ص 437). در سنگ نوشتهٔ بیستون، تنها از یک ساتراپ نشین ارمنستان یاد شده است، ولی هرودت از وجود دو

1. Ktesias 2. Skaurdi

ساتراپ نشین ارمنستان یاد کرده است. در فاصلهٔ سده‌های ۵ و ۴ ق‌م در ارمنستان دو ساتراپ نشین یکی در ارمنستان غربی به حاکمیت تیزیباز[1] و دیگری در ارمنستان شرقی به ریاست اُرونت[2] (یونانی: اورونتس) یرواند وجود داشت. با اینهمه، هر دو ساتراپ نشین اجزاء یک کشور واحد محسوب می‌شدند (دیاکونوف، 355 ـ354، 346). از ۵ کتیبهٔ بیستون (ستون اول سطر ۱۰ و ۱۱)، تخت جمشید (سطر ۳ و ۸)، شوش، نقش رستم الف (سطر ۲ و ۲۰) و کتیبهٔ خشایارشا دربارهٔ «دیوان» (سطر ۲ و ۵) که برجا مانده، معلوم شده است که ارمنستان نیز همانند ماد، ساتراپ نشینی مستقل به شمار می‌رفت (استرووه، 9). در ۴۰۱ق‌م کوروش کوچک در شورشی که بر ضد برادر خود خشایارشای دوم کرده بود، کشته شد. سپاه ۱۰ هزار نفری یونانی او تا دریای سیاه عقب نشستند و از جنوب تا شمال غرب ارمنستان را طی کردند. حاکم ارمنستان در این هنگام ارونت (یرواند)، فرزند آرتاسورا و داماد شاه هخامنشی بود. در این زمان مرزهای ارمنستان گسترده شده بود (سرکیسیان، بخشهایی از، 31,32). در روزگار اردشیر سوم، کادوشان (کادوسان) سر به شورش برداشتند. ارسام (ارشام) کودومان[3] که از دودمان هخامنشی بود، شورش را فرو نشاند و به پاس این پیروزی به ساتراپی ارمنستان منصوب شد و تا ۳۳۶ق‌م در این سمت باقی بود. این شخص همان است که با عنوان داریوش سوم به پادشاهی رسید (داندامایف، همان، 249,254؛ سرکیسیان، همانجا).

پس از مرگ اسکندر (۳۲۳ق‌م) در ارمنستان صغیر و جلگهٔ آرارات سلسلهٔ جدید یرواندیان که هرانت (ارونت ـ یرواند) در رأس آن قرار داشت، اعلام استقلال کرد، ولی هنوز جنوب غرب (سوفنه) و جنوب ارمنستان تابع دولت سلوکیان بود. یرواندیان جلگهٔ آرارات را مرکز حکومت خود قرار دادند و شهر آرماویر را بر ویرانه‌های شهر اورارتویی آرگیشتی هینیلی[4] بنا کردند و آن را تختگاه خود نامیدند (همان، 35 ,34؛ BSE², III/56). بخش جنوبی ارمنستان تابع دولت سلوکیان باقی ماند.

در حدود سال ۲۲۰ق‌م اتحادی میان ارمنستان جنوبی و منطقهٔ آرارات صورت گرفت و ارمنستان بزرگ پدید آمد (همانجا). پس از انقراض دولت سلوکیان در پیکار با رومیان (۱۹۰ق‌م)، آرتاشس (آرتاکسیاس) و زاره[5] (زاریادر) سر به شورش برداشتند و استقلال ارمنستان کبیر و سوفنه را اعلام نمودند (همانجا؛ سرکیسیان، همان، 36). آرتاشس که در تاریخ با عنوان آرتاشس اول شناخته شده است (۱۸۹ـ۱۶۰ق‌م)، خود را مستقل و شاه ارمنستان بزرگ نامید. وی اراضی ارمنستان صغیر را نیز ضمیمهٔ قلمرو خویش کرد و با اعلام نام دودمانی ارونتیان (یرواندیان) نسبت خود را با شاهان پیشین ایران و دودمان هخامنشی مورد تأکید قرار داد و این خود عاملی برای تسجیل حکومت وی بود (همان، 37-36).

مورخان از لشکرکشیهای آرتاشس یاد کرده‌اند. موسئ خورنی می‌نویسد: آرتاشس اول سراسر خشکیهای میان دو دریا را تصرف کرد (ص 71). گمان می‌رود مقصود خورنی دو دریای خزر و سیاه بوده است، زیرا تا آنجا که می‌دانیم، وی شورش کاسپیان را در پایتاکاران که منطقهٔ میان دو رود کورا (کر) و ارس بود، درهم شکست (سرکیسیان، همانجا). جانشینان آرتاشس تا دوران پادشاهی تیگران دوم ملقب به کبیر اینانند: آرتاوازداول(۱۵۹ـ ۱۴۹ق‌م)،تیگران‌اول(۱۴۹ـ۱۲۳ق‌م) و آرتاوازد دوم (۱۲۳ـ۹۴ق‌م) (پاسدرماجیان، ۳۶).

نخستین باری که در عهد پارتیان (اشکانیان) از ارمنستان یاد شده، مربوط به دوران پادشاهی میتریدات دوم (مهرداد) حدود ۱۲۴ یا ۱۲۳ـ۸۷ق‌م است. وی با آرتاوازد دوم شاه ارمنستان به جنگ پیروزمندانه‌ای دست زد و تیگران فرزند او را به گروگان گرفت و با خود به ایران آورد (کالج، ۲۷، ۳۰؛ بیوار، ۳(۱)/۱۴۲). در ۵۸ق‌م با مرگ آرتاوازد دوم، تخت شاهی ارمنستان خالی ماند. چنین به نظر می‌رسد که پارتها در زمان گودرز، شاه اشکانی، تیگران شاهزادهٔ جوان را که در ایران به صورت گروگان بود، به ارمنستان فرستاده باشند تا بر تخت نشیند. این شخص همان است که در تاریخ ارمنستان به تیگران دوم (کبیر) (۹۵ ـ ۵۵ق‌م) شهرت دارد (سرکیسیان، همان، 40). وی با خواهر میتریدات ششم اوپاتور (مهرداد پونتی) ازدواج کرد و روابط خود را با وی استوار ساخت. طبق معاهده، طرفین پذیرفتند که قلمرو کاپادوکیه زیر فرمان پونت (پونتوس) قرار گیرد (BSE², III/56؛ سرکیسیان، همان، 41). تیگران دوم در ۷۷ق‌م در یکی از جلگه‌های حاصلخیز استان آغدزنیک (میافارقین) شهری به نام خود بنا کرد و آن را تیگراناکرت نامید و تختگاه خود قرارداد (همان، 44؛ BSE²، همانجا؛ پاسدرماجیان، ۴۳، ۴۴). تیگران دوم سرزمینهای بسیاری را به تصرف آورد و خود را شاه شاهان نامید (همو، ۴۲).

از ۶۹ تا ۶۶ق‌م ارمنستان درگیر پیکار با دولت روم شد که به پیروزی رومیان انجامید (نک: همو، ۵۳ ـ ۷۵). پس از تیگران دوم، آرتاوازد (۵۶ـ۳۴ق‌م) رشتهٔ امور ارمنستان را در دست گرفت. در ۳۶ق‌م مارک آنتونی (مارکوس آنتونیوس) که عازم جنگ با ایران شده بود، به ارمنستان رفت و مسیر ارزروم ـ ایروان ـ جلفا را طی کرد و از رود ارس گذشت و در جنوب ارس میان سپاهیان پارتی به فرماندهی فرهاد چهارم پادشاه اشکانی و جنگاوران رومی پیکار درگرفت که به شکست آنتونی و فرار او انجامید. همین شکست مقدمات انحطاط او را پدید آورد. آنتونی پس از بازگشت به ارمنستان، فرزند خود الکساندر را بر تخت شاهی ارمنستان نشاند و خود راه بازگشت در پیش گرفت. در این زمان شورشی بزرگ در ارمنستان روی داد و یکی از فرزندان آرتاوازد به نام آرتاشس دوم بر تخت نشست، ولی سپاهیان آنتونی شورش را فرو نشاندند و الکساندر بار دیگر بر تخت شاهی تکیه زد. آرتاشس نیز به

1. Tizibaz 2. Oront (orontes) 3. Arsam Kodoman 4. Argishtihinili 5. Zareh (Zariadr)

دربار اشکانی پناه برد. الکساندر از ۳۴ تا ۳۱ق‌م سلطنت کرد. در ۳۰ق‌م آرتاشس با یاری دولت اشکانی به ارمنستان بازگشت و تا ۲۰ق‌م پادشاهی کرد (نک: همو، ۷۹ـ۸۶؛ بیوار، ۳(۱)/۱۵۹ـ۱۶۶؛ سرکیسیان، بخشهایی از، 54-53).

پس از آرتاشس، تیگران سوم (۲۰ـ ۸ق‌م) و پس از او تیگران چهارم (۸ـ۱ق‌م) آخرین فرمانروایان ارمنستان از دودمان آرتاشسیان بودند. در ۵ق‌م رومیان تیگران چهارم را خلع کردند و آرتاوازد، عموی او را که به عنوان گروگان در رم بود، بر تخت ارمنستان نشاندند، ولی وی تنها ۳ سال توانست بر مسند قدرت بماند. بار دیگر تیگران چهارم به اتفاق اِراتو زمام امور را در دست گرفت، ولی اندکی بعد در پیکار با کوه نشینانی که از شمال قفقاز هجوم آورده بودند، کشته شد و اراتو نیز از سلطنت کناره گرفت. بدین‌ترتیب در سدۀ ۱م حکومت‌دودمان‌آرتاشسیان منقرض شد.

تا سال ۵۱ و به قولی ۵۲ و ۵۳م ارمنستان دستخوش بحران بود و کسانی چون آریوبرزن اول و دوم، ارشک، زنون، مهرداد برادر شاه ایبری (گرجستان) و شاهزادۀ دیگری از آن سرزمین بر ارمنستان فرمان راندند (همان، 55-54؛ پاسدر ماجیان، ۸۹، ۹۰). ولارش اول (بلاش) (۵۱ـ۷۸م) فرمانروایی مادخرد «اتور پاتکان» را به برادرش پاکور و ارمنستان را به برادر دیگرش تیرداد واگذارد (بیوار، ۳(۱)/۱۷۸ـ۱۷۹؛ کالج، ۴۴، ۴۵؛ سرکیسیان، همان، 56-55). تیرداد توانست به سهولت بر تخت ارمنستان تکیه زند (همان، 56؛ پیگولوسکایا، 75,76).

در ۵۴م نرون بر تخت امپراتوری روم نشست. خبر تصرف ارمنستان به دست پارتیان، نگرانیهایی در روم پدید آورد. او بر آن شد تا مرزهای امپراتوری خود را به سرحدات عهد لوکولوس و پومپئوس برساند. ارامنه به دو گروه هوادار رومیان و پارتیان منقسم شدند. مشابهت میان آداب و رسوم پارت و ارمنستان و تساهل و مدارای پارتیان موجب حمایت ارامنه از آنان بود. از ۵۴ م جنگ میان روم و ایران بر سر ارمنستان آغاز شد که ۱۰ سال (تا ۶۴ م) ادامه یافت. در این جنگ شهرهای آرتاکساتا (آرتاشات) و تیگراناکرت دستخوش ویرانی شدند. در ۶۰ م تیرداد دست به مقابله زد، ولی طرفی نبست. حملۀ ناگهانی بلاش سبب شکست و عقب‌نشینی رومیان گردید. سرانجام تیرداد به پادشاهی ارمنستان پذیرفته شد، مشروط بر اینکه تاج شاهی را از دست نرون بگیرد. بدین گونه هم حیثیت روم محفوظ می‌ماند و هم خواست دولت ایران برآورده می‌شد. در ۶۶م تیرداد به روم رفت و نرون تاج شاهی ارمنستان را بر سر او نهاد و مبالغ هنگفتی نیز برای بازسازی شهر آرتاشات به وی پرداخت. به همین سبب شهر مزبور چند سالی به نام امپراتور روم، نرونیا نامیده شد، ولی سپس نام پیشین خود را بازیافت (سرکیسیان، همان، 57-56؛ پیگولوسکایا، 78؛ کالج، ۴۴، ۴۵؛ بیوار، ۳(۱)، ۱۸۰ـ۱۸۵). بدین گونه بلاش اول به صلحی پایدار با امپراتوری روم دست یافت (همانجا).

مردم ارمنستان اندکی بعد تیرداد را به صورت یکی از قهرمانان خود تصویر کردند و این سبب شد که تیرداد با شخصیتی چون آرتاشس اول خلط شود و از احترام و محبت عامه برخوردار گردد (خداوردیان، ۹۶/۱). امتزاج نام تیرداد با آرتاشس به گونه‌ای بوده که موسیٰ خورنی از او با نام آرتاشس یاد کرده است. حال آنکه از مطالب کتاب وی می‌توان دریافت که شخص مورد نظر آرتاشس نبوده، بلکه تیرداد بوده است (نک: موسیٰ خورنی، 101-95).

از تاریخ ارمنستان پس از تیرداد آگاهیهای وسیعی در دست نیست. برخی پایان سلطنت تیرداد را در دهۀ نهم از سدۀ ۱م نوشته‌اند (سرکیسیان، همان، 59؛ پاسدر ماجیان، ۹۱، ۹۴). پس از تیرداد گویا ۸ تن از دودمان اشکانی تا ۲۳۸م فرمانروای ارمنستان بودند. تا ۲۲۶م و روی کار آمدن اردشیر بابکان در ایران، ارمنستان مایۀ مناقشه میان امپراتوری روم و دولت اشکانی بود (همانجا). یکی از رویدادهای جالب این دوره جنگ با خزران در روزگار ولارش (بلاش اول از دودمان پارتی: ۱۱۷ـ۱۴۰م) بود که موسیٰ خورنی از آن یاد کرده است. وی دوران سلطنت این پادشاه را ۲۰ سال نوشته است. این پادشاه شهر ولارش (بلاش) آباد را (ارمنی = واغار شاوان) بنا کرد و به نام خود ولارشاپات[1] نامید و تختگاه خود قرار داد. این شهر یکی از تختگاههای ارمنستان بود که اکنون اچمیادزین[2] نام دارد و فاصلۀ آن تا شهر ایروان ۲۰ کمـ۲ است (سرکیسیان، همانجا، نیز تعلیقات، 249، حاشیه؛ موسیٰ خورنی، 114).

تا زمان ولارش دوم (۲۱۶ـ۲۱۷م) و تیرداد دوم یا خسرو اول (۲۱۷ـ ۲۳۸م) شاهان ارمنستان از اخلاف و دودمان شاهان پارتی ایران تعیین می‌شدند، ولی از روزگار این دو پادشاه که بخشی از آن مصادف با تأسیس دولت ساسانی است، دودمان شاهان اشکانی ارمنستان وضع دیگری پیدا کردند. از این رو دوران پادشاهی ارشکیان (اشکانیان) ارمنی را پس از این دوره نوشته‌اند (سرکیسیان، بخشهایی از، 58؛ پاسدرماجیان، ۹۴). موسیٰ خورنی پیشرفت کار اردشیر بابکان را در آن می‌داند که دو شاخه از دودمان پهلویان (پارتیان)، پهله اسپهبد و پهله سورن بر شاخه‌ای از دودمان خویش که بر پارت شاهی داشتند، رشک بردند و آماده شدند تا اردشیر را یاری کنند (ص 119-118). ولادیمیر لوکونین در اصالت این نوشته تردید روا نداشته است. او در ضمن می‌افزاید که خاندانهای مشهور به‌تنهایی قادر به‌برانداختن دودمان اشکانی نبودند (ص 38). موسیٰ خورنی در ادامۀ سخن می‌نویسد: ولی دودمان پهله کارن (قارن) به مخالفت با اردشیر برخاسته، با او جنگیدند (ص 119). این نوشتۀ موسیٰ خورنی با فهرست درباریان شاپوریکم در کعبۀ زرتشت سازگار نیست.

در فهرست مزبور دودمانهای وراز، پهله‌سورن و پهله‌کارن به عنوان هواخواهان اردشیر یاد شده است (لوکونین، همانجا). دودمان پهله‌کارن چنانکه از کتیبه‌های اوایل عهدساسانی برمی‌آید، جایگاه

1. Valarshapat 2. Echmiadzin



والایی داشت. لوکونین می‌نویسد خورنی که از انهدام دودمان کارن در نخستین ادوار پادشاهی ساسانیان خبر داده، دچار گمراهی بوده است، زیرا انهدام و برکناری افراد این دودمان پس از دورانی اتفاق افتاده که نرسه (نرسی) (۲۹۳-۳۰۲م) بر ایران حکومت داشته است (ص 122,123). شاید سبب آن بوده که دودمان کارن از بهرام سکانشاه در برابر او حمایت می‌کردند (نک: همو، 189) . خسرو (تیرداد دوم) شاه ارمنستان دوبار برضد اردشیر لشکر کشید، ولی طرفی نبست و در ۲۳۸م به قتل رسید. موسیٰ خورنی کشتار افراد دودمان کارن پهلو (پهله کارن) را مربوط به دوران پادشاهی خسرو شاه ارمنستان دانسته است. حال آنکه این واقعه در روزگار پادشاهی نرسه روی داده است. دربارۀ سرنوشت دودمان پهله‌کارن آگاهی چندانی در دست نیست. پیش از نرسه (نرسی)، نام سران این دودمان در فهرست دودمانهای بزرگ کشور مقام نخست را داشته، و پس از نام شاهنشاه و اعضای خاندان شاهی می‌آمده است، ولی در کتیبۀ نرسه هیچ نامی از آنان ذکر نشده است (همو، 122,123).

از کتیبه‌ها چنین برمی‌آید که تا هنگام مرگ اردشیر (۲۴۳م)، ارمنستان هنوز جزو ایرانشهر نبود و دولت مرکزی در سرزمینهای زیر فرمان دودمانهای پارتی سورن، کارن و وراز نفوذ چندانی نداشت (همو، 51). در فاصلۀ سالهای ۲۲۴-۲۵۳م بخشی از ارمنستان به تصرف سپاهیان ایران درآمد و هرمزد اردشیر فرزند بزرگ‌تر و جانشین شاپور یکم با عنوان «بزرگ ارمنیان شاه» به فرمانروایی آن سرزمین گمارده شد (همو، 56,60). در کتیبۀ شاپوریکم در کعبۀ زرتشت از ارمنستان به عنوان یکی از سرزمینهای ایرانشهر یاد شده است (همو، 62). نرسه نیز در سالهای ۲۷۶-۲۹۳م عنوان «بزرگ ارمینان شاه» داشت، ولی این عنوان کمتر به مفهوم واقعی کلمه تعبیر می‌شد، زیرا هنوز ارمنستان تمام و کمال مسخر نشده بود (همو، 111).

پس از روی کار آمدن دولت ساسانی ماجرای فتح ارمنستان تا اندازۀ زیادی مشوّش است. از نوشتۀ طبری چنین برمی‌آید که اردشیر احتمالاً منطقۀ ارمنستان جنوبی و حدود موصل را فتح کرده است (۲/۴۰-۴۱). ابن اثیر می‌نویسد که شاه ارمنستان و اردوان با یکدیگر همراه شدند و به جنگ اردشیر رفتند. روزی که نوبت جنگ با پادشاه ارمن بود، اردشیر به جنگ او نرفت و با وی مصالحه کرد. وی پس از پیروزی بر اردوان و کشتن وی، به همدان، جبل (ماد)، آذربایجان، ارمینیه و موصل رفت و آنجا را فتح کرد (۳۸۳/۱). در هر دو نوشته نام ارمینیه کنار موصل آمده است که گمان می‌رود مقصود ارمنستان جنوبی باشد، زیرا در *کارنامۀ اردشیر بابکان* از پیکار وی با ارمنیان سخنی نرفته است. در *کارنامه* آمده است که اردشیر قصد داشت به ارمن رود، ولی از قصد خویش درگذشت و راه پارس در پیش گرفت تا آن سرزمین را بپیراید (ص ۵۷). از کتیبه‌ها نیز چنین برمی‌آید که ارمنستان، گرجستان و ادیابنه در غرب، تا هنگام مرگ اردشیر هنوز جزو ایرانشهر نبوده‌اند و ساسانیان در ارمنستان عملاً نیرویی نداشتند (لوکونین، 51,52). مارکوارت نیز از فتح ارمنستان توسط اردشیر با گمان و احتمال یاد کرده‌است (*ایرانشهر*، 114). شاید بخشی از ارمنستان توسط سپاهیان ساسانی فتح شده باشد، زیرا نام هرمزد اردشیر را در کتیبۀ شاپوریکم در کعبۀ زرتشت به عنوان فرمانروای این بخش با لقب بزرگ ارمنستان شاه مشاهده می‌کنیم (لوکونین، 56,60) که احتمالاً متعلق به سالهای پادشاهی شاپوریکم است. در کتیبۀ موبد کرتیر در کعبۀ

زرتشت آمده است که شاپور سرزمینهای ارمنستان، گرجستان و بلاسکان تا دروازۀ آلبانی را به آتش کشید (همو، 88-87). متأسفانه از تاریخ این واقعه اطلاع مشخصی در دست نیست. به نظر می‌رسد که حملۀ موفقیت آمیز شاپوریکم به ارمنستان پس از قتل خسرو اول (تیرداد دوم) شاه اشکانی ارمنستان روی داده باشد. احتمالاً تا آن زمان وی در برابر سپاه ساسانی ایستادگی کرد (BSE[2], XLVI/337 ؛ پاسدرماجیان، ۱۱۴).

نوشتۀ موسیٔ خورنی مغایر *کارنامۀ اردشیر بابکان* است. وی از پیکار اردشیر با خسرو یاد کرده است. به نوشتۀ او خسرو که خود از دودمان پارتی بود، سفیرانی نزد خویشاوندان پارتی (پهلویک) خود، سران دودمانهای پهله سورن و پهله اسپهبد فرستاد و از آنان خواست تا وی را حمایت کنند، ولی سران دودمان یاد شده استنکاف ورزیدند. بعد به او خبر رسید که دودمان پهله کارن از تابعیت اردشیر روی برتافته است. موسیٔ خورنی از پیروزیهای خسرو (تیرداد دوم) شاه اشکانی ارمنستان بر اردشیر یاد کرده، و آورده است که خسرو، اردشیر را شکست داد. سپس اردشیر، پنهانی در صدد قتل خسرو برآمد. آناک که شخصی از دودمان پهله سورن بود، ملزم به قتل خسرو شد. وی چنین وانمود که از نزد اردشیر گریخته است او در سومین سال ورود خود به ارمنستان و چهل و هشتمین سال پادشاهی خسرو وی را به قتل رسانید (ص 121-118).

در ۲۵۲م شاپور توانست ارمنستان و یا بخش بزرگی از آن سرزمین را به تصرف آورد (مارکوارت، پاسدرماجیان، همانجاها؛ سرکیسیان، بخشهایی از، 60). بزرگان ارمنی پس از قتل خسرو اول فرزندش تیرداد را که کودک بود، به روم فرستادند. وی حدود ۳۰ سال در آنجا تعلیم یافت و سرانجام در ۲۸۷ با استفاده از پیروزیهای رومیان، به ارمنستان بازآمد و مردم آن سرزمین را برضد دولت ساسانی برانگیخت (پاسدرماجیان، ۱۱۵). در زمان پادشاهی تیرداد (۲۹۸-۳۳۰م) که به تیرداد سوم (کبیر) شهرت یافت، آیین مسیح به ارمنستان راه گشود و آشنایی مردم با خداشناسی از طریق گریگور مقدس آغاز شد (فائوستوس، 8-7؛ سرکیسیان، همانجا). موسیٔ خورنی (ص121-120) به نقل از آگاثانگلوس[1] و فائوستوس بیزانسی (ص 8)، هر دو گریگور مقدس بنیادگذار آیین مسیحی ارمنستان را از دودمان پارتی پهله سورن و فرزند اناک قاتل خسرو (تیرداد دوم) دانسته‌اند (نیز نک: پاسدرماجیان، ۱۱۹).

پس از مرگ تیرداد سوم خسرو فرزند وی که به سبب کوتاهی قامت «کوتَک» شهرت داشت، بر تخت نشست. موسیٔ خورنی آغاز سلطنت او را همزمان با دومین سال پادشاهی هرمزد دوم نوشته است (ص 152)، ولی سرکیسیان تاریخ پادشاهی او را ۳۳۰-۳۳۸م ذکر کرده که مصادف با دوران پادشاهی شاپور دوم ذوالاکتاف (۳۰۹-۳۷۹م) است (همان، 90). یکی از خاندانهای بزرگ محلی ارمنستان ضمن اتحاد با سران سپاه ایران کوشید تا خسرو را دستگیر کند و تحویل آنان دهد. وی در این کار توفیق نیافت و جان خود را از دست داد (همانجا). در روزگار پادشاهی خسرو کوتک، اقوام ماساژت از شمال قفقاز به ارمنستان حمله بردند و شهر واغار شاپات (بلاش آباد) را تصرف کردند. خسرو که غافلگیر شده بود، جنگ برضد اقوام شمالی را آغاز کرد و آنان را شکست داد (همان، 91).

با مرگ خسرو، فرزندش تیران (دیران) به پادشاهی رسید (۳۲۸-۳۵۰م). خسرو کوتک با سیاست بالنسبه معقولی که در پیش گرفته بود، می‌کوشید صلح میان ایران و روم تا اندازه‌ای پایدار بماند، ولی با مرگ وی صلح میان طرفین نقض شد. بنا به نوشتۀ موسیٔ خورنی، شاپور دوم با تیران مناسبات دوستانه برقرار کرد و ارمنستان را از تهاجم اقوام شمالی مصون داشت. ولی چون دریافت که تیران در صدد نزدیک شدن به یولیانوس مرتد امپراتور بیزانس (۳۳۱-۳۶۳م) است، او را نزد خود فراخواند و از دو چشم کور کرد (نک: ص 163-154). تیران بعدها به سود فرزندش آرشاک که به آرشاک دوم (۳۵۱-۳۶۷م) شهرت دارد، از سلطنت کناره گرفت (پاسدرماجیان، ۱۲۴؛ موسیٔ خورنی، 161).

پس از آرشاک دوم، فرزندش باب (پاپ) (۳۶۹-۳۷۴م)، پس از وی وارازدات (ورازداد) (۳۷۴-۳۷۸م) و پس از او واغارشاک (ولارشک) (۳۷۸-۳۸۰م) شاهان ارمنستان بودند که زمان سلطنت آنان منطبق با دوران پادشاهی شاپور دوم بود. پس از ولارشک، خسرو (۳۸۶-۳۹۲م) پادشاهی کرد. در دوران این پادشاه که بخشی از آن همزمان با شاپور سوم (۳۸۳-۳۸۸م) و بخش دیگر همزمان با سلطنت بهرام چهارم (۳۸۸-۳۹۹م) شاهان ساسانی بوده است، ارمنستان به دو بخش تقسیم شد که یکی مورد حمایت امپراتوری بیزانس و دیگری مورد پشتیبانی دولت ساسانی بود (پاسدرماجیان، ۱۲۶، ۱۲۷؛ لوکونین، 198).

آخرین دوران عظمت ارمنستان در عهد ورام شاپوه[2] (بهرام شاپور) بود که بعضی، زمان آن را ۳۹۲-۴۱۴ م (پاسدرماجیان، ۱۲۷) و برخی ۳۸۹-۴۱۵ م (سرکیسیان، بخشهایی از، 96) نوشته‌اند که همزمان با دوران پادشاهی بهرام چهارم و یزد گرد اول (۳۹۹-۴۲۱ م) بوده است (لوکونین، 199-198). دو پادشاه دیگر، شاپور (۴۱۶-۴۲۰ م) و آرتاشس (۴۲۳-۴۲۸م) بر تخت ارمنستان تکیه زدند. آغاز سلطنت آرتاشس بر تخت ارمنستان در دومین سال پادشاهی بهرام پنجم (گور) (۴۲۱-۴۳۹م) صورت پذیرفت. بهرام گور خواست با بر تخت نشاندن آرتاشس فرزند ورام شاپوه، آتش نارضایی در ارمنستان را فرونشاند، ولی ۶ یا ۷ سال بعد بزرگان (ناخارارها) ارمنی که از وجود پادشاه خود خسته و بیزار شده بودند، از بهرام خواستند تا آرتاشس را از تخت شاهی برکنار کند. بهرام گور این خواست را پذیرفت (نک: مارکوارت، *ایرانشهر*، 114). بدین سان در ۴۲۸م با انتصاب حاکمی ایرانی بر ارمنستان، دولت دودمان اشکانی آن سرزمین دستخوش انقراض شد. با این وصف مسألۀ ارمنستان همچنان حل نشده باقی ماند (فرای،

1. Agathangelos   2. Vramshapuh

۳(۱)/۲۴۴-۲۴۵).

در عهد شاپور سوم پادشاه ساسانی، امپراتوری روم شرقی بخش غربی ارمنستان را ضمیمهٔ دولت بیزانس کرد. بخش شرقی تحت حمایت دولت ساسانی بود. این وضع تا انقراض حکومت اشکانی ارمنستان ادامه یافت، ولی از این پس ارمنستان شرقی نیز ضمیمهٔ ایران شد (یوزباشیان، مقدمه بر «دربارهٔ وردان...[1]»، 7؛ پاسدرماجیان، ۱۲۷-۱۲۸) و یکی از استانهای دولت ساسانی به شمار آمد که مرزبانی به نام وه‌مهر شاپور[2] در رأس آن قرار گرفت (سرکیسیان، همان، 97). با این وصف ناخارارها همچنان املاک و اراضی خود را در اختیار داشتند. در ۴۴۳م یکی از بزرگ‌ترین ناخارارها به نام واساک سیونی که پیش از آن مرزبان ایبری (گرجستان) و کارتلی بود، به مرزبانی ارمنستان گمارده شد (یوزباشیان، همان، 7,8). در دوران پادشاهی یزدگرد دوم (۴۳۸-۴۵۷م) فشار اقتصادی بر مردم از جمله روستاییان و ملاکان و حتی روحانیان ارمنی شدت گرفت. از این رو با مداخلهٔ روحانیان مسیحی مبارزهٔ مردم ارمنستان رنگی مذهبی یافت (همو، 8,9). یکی از عواملی که به مبارزهٔ مردم ارمنستان رنگ مذهبی داد، فرمان مهرنرسه هزاربد (وزیر) یزدگرد دوم بود که از ارمنیان خواست تا آیین زرتشت را بپذیرند (فرای، ۳(۱)/۲۴۶؛ خداوردیان، ۱۵۴/۱). ارمنیان از پذیرفتن آیین زرتشت امتناع ورزیدند. ۱۰ نماینده از ارمنستان به تیسفون تختگاه دولت ساسانی رفتند. واساک سیونی از زمرهٔ آنان بود (یوزباشیان، همان، 10؛ یغیشه[3]، 52-53). آنان در ظاهر آیین زرتشت را پذیرفتند و منکر مسیحیت شدند. یزدگرد آنان را با هدایا و همراه ۷۰۰ مغ به ارمنستان بازگرداند. پیش از رسیدن آنان به ارمنستان، شورش این سرزمین را فراگرفته بود (هاکوپیان، 102). امپراتوری بیزانس قادر به یاری ارمنیان مسیحی نبود، زیرا خود در معرض تهدید هونها قرار داشت. در ۴۵۱م در ناحیهٔ آوارایر[4] نبردی سهمگین میان شورشیان ارمنی و سپاه ایران روی داد که در جریان آن بسیاری از سرداران ارمنی، از جمله وردان مامیکونیان با ۱۳۳ تن از یارانش که در رأس شورشیان قرار داشتند، کشته شدند (یغیشه، 110؛ فرای، ۳(۱)/۲۴۶؛ یوزباشیان، همان، 13 ,12؛ درنرسسیان، ۲۶). واساک سیونی که می‌کوشید میان دو طرف صلح و آشتی برقرار کند، مصون نماند. یزدگرد وی را همراه ۱۳ تن از ناخارارها و ۸ تن از روحانیان ارمنی به تیسفون فراخواند. همهٔ اموال واساک ضبط و خود به زندان افکنده شد که پس از چندی درگذشت. ناخارارها و نمایندگان مذهبی دستگیر شده به صحاری ماوراء خزر تبعید شدند. پس از چندی روحانیون را اعدام کردند، ولی ناخارارها با آغاز پادشاهی پیروز، در ۴۵۷م به ارمنستان بازگشتند (همانجا). یغیشه مورخ سدهٔ ۵ م که خود شاهد این پیکار بوده، همهٔ ماجرا را به تفصیل در کتاب خود با عنوان «وردان و جنگ ارمنیان» آورده است.

در ۴۸۲ م پیروز پس از پیکار با هپتالیان برای فرونشاندن شورش متوجه ارمنستان شد. در آغاز نیرویی که وی گسیل داشته بود، نتوانست شورش را در هم بشکند. در تابستان ۴۸۲ م سپاه بزرگی به فرماندهی مهران عازم ارمنستان شد. شورشیان در پیکار با سپاه وی شکست یافتند. مهران به تعقیب سپاه ارمنی پرداخت، ولی به سبب حملهٔ هپتالیان ناگزیر به تیسفون فراخوانده شد. دو سال بعد پیروز ضمن پیکار با هپتالیان کشته شد (فرای، ۳(۱)/۲۴۷؛ هاکوپیان، 106-105).

در ۴۸۴ بلاش (ولاش) به عنوان جانشین پیروز بر تخت شاهی ساسانی نشست. وی کوشید با اعمال سیاست ملایم از تشنج در ارمنستان بکاهد. بدین سان ارمنستان به صورتی نیمه مستقل درآمد. در بهار ۴۸۵م واهان مامیکونیان، سرکردهٔ شورشیان به مرزبانی ارمنستان گمارده شد (همو، 106؛ پیگولوسکایا، 293). وی مردی متعصب بود و خواستار منسوخ شدن آیین زرتشت و انهدام آتشکده‌ها در ارمنستان شد که قابل پذیرش نمی‌نمود (کریستن سن، ۳۱۸).

کواد (قباد) شاه ساسانی، ضمن لشکرکشی به ارمنستان ایران، این سرزمین را تابع و ضمیمهٔ دولت خود کرد (پیگولوسکایا، 308).

از ۵۰۲ م و دوران جنگ میان دو دولت روم شرقی و ایران، وضع ارمنستان سخت آشفته شده بود (کوستانیانتس، 58)، زیرا این جنگها بیشتر اوقات در خاک ارمنستان روی می‌داد.

خسرو یکم انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹م) مقام ایران سپاه بد را لغو و کشور را به ۴ «کوست» بخش کرد و هر کوست را به سپاه بدی سپرد که پادکوست‌پان نامیده می‌شد (نولدکه، ۳۰۵). مورخان بیزانسی، ارمنستان شرقی را «ارمنستان ایران» می‌نامیدند که به همراه ایبری (گرجستان)، آلبانیا (اران - ران) و اتورپاتکان (آذربایجان) یکی از مهم‌ترین تقسیمات کشوری ایران ساسانی به شمار می‌رفت (آدونتس، 213). پس از چند پیکار که خسروانوشیروان در قفقاز داشت، در ۵۶۱م صلحی قطعی میان روم شرقی و ایران به امضا رسید (کریستن سن، ۳۹۶).

در عهد هرمزد چهارم شاه ساسانی (۵۷۹-۵۹۰ م) بهرام چوبینه که از دودمان پارتی مهران بود، پیش از جنگ با ترکان، مرزبانی ارمنستان و اتورپاتکان را بر عهده داشت. وی در روزگار هرمزد چهارم و فرزندش خسرو دوم پرویز (۵۹۰-۶۲۸م) سر به شورش برداشت (همو، ۴۶۴، ۴۶۵؛ رضا، ۱۱۱). موریکیوس (موریق) امپراتور بیزانس خسرو را یاری کرد. ارمنیان پیرو موشغ (موشل) نیز به خسرو پیوستند و بهرام را در حوالی گنزک آذربایجان منهزم کردند (کریستن سن، ۴۶۶).

کریستن سن (ص ۴۶۹) و برخی مؤلفان ارمنی از فتح ارمنستان توسط هراکلیوس (هرقل) یاد کرده‌اند («تاریخ مؤلف...[5]»، 52) که چندان مشخص نیست. به گفتهٔ نولدکه، مورخان ارمنی متأخر دربارهٔ تسلیم بخش مهمی از ارمنستان به شرح مطالبی پرداخته‌اند، ولی

1. *O Vardane...* 2. Veh-Mehr-Shapur 3. Egishe 4. Avarayr 5. *Istoriya anonimnogo...*

سکوت تئوفیلاکتوس و نیز وقایع جنگهای بعدی مؤید گفته‌های آنها نیست (ص ۴۷۷).

در نوشته‌های مورخان اسلامی از وجود جنگاوران ارمنی در سپاه هراکلیوس در نبرد یرموک یاد شده است (بلاذری، ۱۳۵/۱). بلاذری از شکست سپاه روم در پیکار با مسلمانان و بازگشت گروهی از آنان به ارمینیه یاد کرده است (همانجا). اینان سپاهیانی بودند که صلیب مسیح را از بیت‌المقدس به قسطنطنیه انتقال دادند (داربینیان، 214، حاشیهٔ 47). به نظر می‌رسد که در عهد خلافت ابوبکر و پس از آن بخشی از ارمنستان در تصرف رومیان بوده است. سپاه اسلام نخستین بار در پاییز ۶۴۰م به ارمنستان راه یافت. مسلمانان بی آنکه با مقاومت جدی مواجه شوند، شهر دوین تختگاه ارمنستان را به تصرف آوردند، ولی چندی بعد آنجا را ترک گفتند (هاکوپیان، 109). در ۶۴۳م مسلمانان حملهٔ دیگری را به ارمنستان آغاز کردند که با توفیق همراه نشد، ولی به ویرانی چند ناحیه و اسارت گروهی از ارمنیان انجامید (همانجا). سراقة بن عمرو که از سوی خلیفه عمر بن خطاب مأمور پیکار بود، به مردم ارمنستان امان نامه‌ای داد، مبنی بر اینکه هر کس از آنان در صورت نیاز سپاهی شود و در خدمت مسلمانان قرار گیرد، جزیه از آنان برداشته شود و هرگاه درجای خود بمانند، همانند مردم آذربایجان باید جزیه بپردازند (طبری، ۱۵۶/۴-۱۵۷). در ۶۴۵م به هنگام خلافت عثمان، مسلمانان با گذر از درهٔ ارس جنگ را به مرکز ارمنستان کشانیدند (پاسدرماجیان، ۱۵۰). عثمان به معاویه فرمان داد تا برای تصرف شمشاط در ارمینیهٔ چهارم اقدام کند. معاویه، حبیب بن مسلمهٔ فهری و صفوان بن معطل را مأمور فتح آن سرزمین کرد (بلاذری، ۲۱۹/۱؛ طبری، ۲۴۸/۴). صفوان در اِدِس (الرها) درگذشت. حبیب بن مسلمه شمشاط را فتح کرد و پس از آن عازم تصرف کاماخ (کمخ) شد. وی دوبار بدان شهر حمله برد، ولی دست نیافت تا اینکه بعدها در ۵۹ ق/۶۷۹م دژ کاماخ توسط عمیر بن حباب سلمی فتح شد (بلاذری، همانجا).

در عهد عثمان، حذیفةبن یمان عبسی، صلةبن زفر عبسی و سلمان‌بن ربیعهٔ باهلی والیان ارمینیه بودند (همو، ۲۴۱/۱؛ یعقوبی، *تاریخ*، ۱۶۸/۲). زمانی نیز مغیرة بن شعبه و پس از عزل وی قاسم بن ربیعة بن امیة بن ابی صلت ثقفی از سوی عثمان ولایت ارمنستان داشتند (بلاذری، یعقوبی، همانجا ها). گفته شده است که پس از مغیره مردی از قبیلهٔ بنی کلاب، ۱۵ سال بر ارمنستان ولایت داشت و پس از او عمرو بن معاویة بن منتفق عُقیلی به این سمت منصوب شد (بلاذری، ۲۴۱/۱-۲۴۲). در ۶۵۲م پیمانی میان معاویه و تئودوروس رشتونی[1] سردار ارمنی منعقد گردید که طبق آن مقرر شد ارمنستان سلطهٔ مسلمانان را بپذیرد و به هنگام نیاز ۱۵ هزار سپاهی در اختیار خلیفه قرار دهد و در مقابل ۳ سال از پرداخت مالیات معاف باشد (هاکوپیان، 110-109؛ پاسدرماجیان، همانجا). در عهد خلافت علی بن ابی طالب(ع) اشعث بن قیس و سپس در عهد معاویه، عبدالله بن حاتم بن نعمان بن عمرو باهلی و برادرش عبدالعزیز ابن حاتم والی ارمنستان بودند (بلاذری، ۲۴۲/۱).

در فاصلهٔ سالهای ۶۶۰-۶۸۰م ارمنستان به اندک آرامشی دست یافت (هاکوپیان، 110). نخستین حملهٔ مسلمانان به کیلیکیه در ۶۴۸م روی داد، ولی تنها با گذشت زمانی دراز و طی چند پیکار در اواخر سدهٔ ۷ و اوایل سدهٔ ۸ م مسلمانان توانستند بخش بزرگی از انطاکیه تا کوههای توروس را به تصرف آورند. در نتیجه، تارْس به صورت مهم‌ترین بندر نظامی مسلمانان درآمد (داربینیان، 214، حاشیهٔ 50). در عهد خلافت عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۶ق/۶۸۵-۷۰۵م)، عثمان بن ولید بن عقبه والی ارمنستان شد (بلاذری، همانجا). محمد بن مروان برادر عبدالملک چند بار به ارمنستان حمله برد. وی در ۶۹۶م عامل خلیفه در ارمنستان شد و شهر دوین را محل استقرار پادگان خویش قرار داد و سپس راه دربند را در پیش گرفت تا مانع هجوم مداوم خزران و ترکان از شمال شود (کاغان کاتواتسی[2]، 160؛ داربینیان، 215، حاشیهٔ 59). ارمنیان با کمک رومیان بر ضد سردار اموی سر به شورش برداشتند و سپاه بنی امیه را در شهر دوین محاصره کردند و به نوشتهٔ موسئ کاغان کاتواتسی ۶۲ هزار تن از آنان را کشتند. این رقم ظاهراً درست به نظر نمی‌رسد. محمد بن مروان که به دربند رفته بود، پس از آگاهی از این ماجرا به ارمنستان بازگشت و ۳ ماه دژ ناحیهٔ سیوان را به محاصره گرفت و سرانجام آن را تصرف کرد و مقاومت رومیان و ارمنیان را درهم شکست. تاریخ این واقعه را ۶۹۶ تا ۶۹۷م نوشته‌اند (نک: کاغان کاتواتسی، بلاذری، همانجاها؛ داربینیان، همانجا، حاشیهٔ 61؛ هاکوپیان، همانجا).

در ۸۴ق/۷۰۳م محمد بن عقبه شورش ارمنیان را به شدت سرکوب کرد. در این سال سراسر ارمنستان را شورش فراگرفت. عبدالملک بار دیگر محمد بن مروان را به ارمنستان فرستاد. بزرگان ارمنی چون دریافتند که یارای پایداری ندارند، جاثلیق ساهاک سوم (۶۷۷-۷۰۳م) را برای گفت‌وگو به دمشق فرستادند، ولی وی در راه حرّان درگذشت. این بار محمد بن مروان از سرکوب خونین ارمنیان خودداری ورزید و تا زمان مرگ عبدالملک بن مروان سیاست ملایمی نسبت به آنان در پیش گرفت (داربینیان، 217، حاشیهٔ 71؛ هاکوپیان، همانجا). بدین سان از اواخر سدهٔ ۷ و اوایل سدهٔ ۸م امویان بر ارمنستان مستولی شدند و این استیلا بیش از یک قرن و نیم ادامه یافت (همانجا؛ پاسدرماجیان، ۱۵۱). در این دوران گرجستان شرقی و اران ضمیمهٔ ارمنستان بود. مقر عاملان خلیفه نخست شهر دوین بود، ولی بعدها به بردعه منتقل شد (هاکوپیان، همانجا؛ نوری‌زاده، ۳۶).

در ۱۰۷ق/۷۲۵م هشام بن عبدالملک خلیفهٔ اموی، مسلمة بن عبدالملک را والی ارمنستان و آذربایجان کرد (یعقوبی، *تاریخ*، ۳۱۷/۲). سپس هشام، مسلمه را عزل کرد و سعید جُرَشی و پس از او مروان بن محمد را ولایت ارمنستان داد (همان، ۲۸۶/۲؛ بلاذری، ۲۴۴/۱). در ۱۲۶ق/۷۴۴م و در عهد یزید بن ولید بن عبدالملک، عبدالله بن یزید

1. Reshtuni 2. Kalankatuatsi

هلالی به فرمانداری ارمنستان گمارده شد. مدتی بعد، پس از انتصاب اسحاق بن مسلم عقیلی به ولایت دربند، ارمنستان ضمیمهٔ حکومت وی شد (یعقوبی، همان، ۳۳۶/۲). در دوران خلافت مروان بن محمد که در ۱۲۷ق بر سر کار آمد، ضحاک بن قیس حروری که به مخالفت با عبدالله ابن عمر بن عبدالعزیز برخاسته بود، حکومت ارمنستان را به شخصی به نام مسافر سپرد (همان، ۳۳۸/۲).

در اوایل عهد عباسیان یزید بن اسید سلمی والی ارمنستان شد (بلاذری، ۲۴۶/۱). پس از یزید بن اسید، بکار بن مسلم عقیلی و سپس حسن بن قحطبهٔ طائی والیان ارمنستان بودند. حسن بن قحطبه در سراسر دوران حکومت ابوالعباس سفاح فرمانروای ارمنستان بود (یعقوبی، همان، ۳۵۸/۲؛ قس: بلاذری، همانجا؛ طبری، ۴۶۵/۷).

در فاصلهٔ سالهای ۷۴۷-۷۵۰م شورشهایی در ارمنستان روی داد که مصادف با سقوط امویان و اوضاع آشفتهٔ آن روزگار بود. گرچه در آن سالها میان اشراف و بزرگان ارمنی (ناخارارها) هماهنگی وجود نداشت، با این وصف در ۷۴۸م شورشی درگرفت که در آن مردم نه تنها برضد اعراب، بلکه برضد اشراف ارمنی سر به نافرمانی برداشتند. شورش سرانجام سرکوب شد و اشراف ارمنی از دودمان مامیکونیان موقعیت خود را از دست دادند. از این پس دودمان باگراتونی از پایگاه ممتازی برخوردار شد (هاکوبیان، 111).

در ۱۴۷ق/۷۶۴م استرخان خوارزمی با گروهی از ترکان در ناحیهٔ ارمینیه به مسلمانان حمله برد و گروهی از آنان و اهل ذمه را اسیر کرد. در این ماجرا حرب بن عبدالله راوندی که جماعت حربیهٔ بغداد منتسب بدو هستند، کشته شد (طبری، ۷/۸). در ۱۵۷ق/۷۷۴م آرتاوازد مامیکونیان شورشی را آغاز کرد که رفته رفته گسترده شد و رهبری قیام را شخصی به نام موشغ (موشل) مامیکونیان بر عهده گرفت (خداوردیان، ۱۷۲/۱، ۱۷۳) که بلاذری نام او را «موشائیل» نوشته است. بنا به نوشتهٔ این مورخ (۲۴۷/۱)، منصور سپاهی را به فرماندهی عامر بن اسماعیل به یاری حسن بن قحطبهٔ طائی والی ارمنستان فرستاد. در نبردی که میان طرفین روی داد، موشغ به قتل رسید و سپاه او پراکنده شد. پس از حسن بن قحطبه، عثمان بن عمارة بن خُریم، روح ابن حاتم مهلبی، خزیمة بن خازم، یزید بن مزید شیبانی، عبیدالله بن مهدی، فضل بن یحییٰ، سعید بن سالم و محمد بن یزید بن مزید به ترتیب والیان ارمنستان بودند (همانجا).

در ۱۷۶ق/۷۹۲م هارون الرشید حکومت ارمنستان را همراه با منطقهٔ جبال (ماد)، طبرستان، دماوند و قومس به فضل بن یحییٰ سپرد (طبری، ۲۴۲/۸). در ۱۸۲ق/۷۹۸م سعید بن سلم (سالم) بن قتیبهٔ باهلی عامل ارمینیه بود. سال بعد خزران از دربند گذشتند و گروه کثیری از مسلمانان و اهل ذمه را کشتند و بیش از ۱۰۰ هزار نفر اسیر گرفتند. هارون الرشید، یزید بن مزید شیبانی و خزیمة بن خازم تمیمی را به ارمنستان فرستاد (همو، ۲۷۰/۸؛ یعقوبی، *تاریخ*، ۴۲۷/۲، ۴۲۸). خزیمة ابن خازم تمیمی به سبب شورشی که با هجوم خزران در ارمنستان روی داده بود، کسانی از بطریقها و شاهزادگان را گردن زد (همانجا). بلاذری می‌نویسد، بطریقان ارمینیه، هر یک در بلاد خویش بودند و ناحیهٔ خود را حفظ می‌کردند و چون عاملی به آن حدود می‌رفت، با وی مدارا می‌کردند و اگر قاطع و نیرومند بود، خراج می‌پرداختند و اطاعت می‌کردند، وگرنه در مقام تحقیر او برمی‌آمدند (همانجا).

در دوران خلافت امین، اسحاق بن سلیمان هاشمی و فرزندش فضل و پس از او محمد بن مسیب، حکومت ارمنستان داشتند (یعقوبی، همان، ۴۳۵/۲، ۴۴۲). مأمون در ۱۹۸ق/۸۱۴م عبدالملک بن جحاف سلمی و محمد بن عتاب و در ۲۱۲ق/۸۲۷م طاهر بن محمد صنعانی را حکومت ارمنستان داد. در زمان طاهر، بطریقان سر از اطاعت برتافتند (همان، ۴۴۵/۲، ۴۶۱). طاهر بن حسین عامل مأمون خلیفهٔ عباسی، زهیر بن سنان تمیمی را با لشکری انبوه بر سر ایشان فرستاد و پس از درگیریهای پی در پی، مأمون سرانجام سلیمان بن احمد بن سلیمان هاشمی را به حکومت آن خطه برگزید و اوضاع اندکی آرام گرفت. سپس حاتم بن هرثمة بن اعین حاکم ارمنستان شد. هنگام ورود او میان معتزله و متعصبان اهل سنت دشمنی پدید آمد و یکدیگر را چنان می‌کشتند که نزدیک بود همگی نابود شوند؛ اما سرانجام سازش کردند (همان، ۴۶۲/۲). از وجود اختلاف میان معتزله و متعصبان می‌توان دریافت که در آن سرزمین گروهی از مردم اسلام را پذیرفته بودند. اندکی بعد حاتم بن هرثمه خود یاغی شد و با بطریقان، بزرگان ارمنستان، بابک و خرمیان مکاتبه کرد. بابک و خرمیان سر به شورش برداشتند. در تاریخ ارمنستان نام بابک در حوادث سالهای ۲۰۲ تا ۲۲۲ ق برده شده است. مأمون کسانی را برای سرکوب شورش فرستاد و عیسی بن محمد را حکومت ارمنستان داد. اندکی بعد وضع آن خطه آرام شد (همان، ۴۶۲/۲، ۴۶۳؛ نفیسی، ۱۳۷).

مأمون پس از ۲۱۴ق/۸۲۹م عبدالله بن طاهر را بر نواحی جبال، ارمنستان و آذربایجان فرمانروا کرد. سپس عبدالاعلی بن احمد بن یزیدبن اسید سلمی حکومت ارمنستان یافت، ولی کاری از پیش نبرد. از این رو مأمون خالد بن یزید را به حکومت آنجا برگزید (یعقوبی، همانجا). اندکی بعد شورش روی داد و وضع ارمنستان آشفته شد و مأمون، حسن بن علی بادغیسی، معروف به مأمونی را به آنجا فرستاد (همان، ۴۶۴/۲). معتصم خلیفهٔ عباسی نیز همو را بر آن خطه ولایت داد. او با بطریقان ارمینیه دوستی به هم رسانید و در کار آنان و ناخارارهای آن نواحی سستی نمود، چندانکه از وی سر پیچیدند و بر رعیت ظلم و ستم روا داشتند. بطریق سهل بن سمباط نیز بر ضد عامل افشین در منطقهٔ ارمنستان قیام کرد و کاتب وی را کشت. از آن پس عاملانی بر ارمنستان گمارده شدند که با اهالی به مدارا رفتار می‌کردند و از اخذ خراج به میزان اندکی خرسند بودند (بلاذری، ۲۴۷/۲-۲۴۸؛ ابن فقیه، ۲۹۴). یکی از عاملان افشین در ارمنستان، علی‌بن‌حسین‌بن‌سباع قیسی بود. مردم ارمنستان او را زبون یافتند و نام «یتیم» بر وی نهادند (یعقوبی، *تاریخ*، ۴۷۵/۲). در عهد معتصم در ۲۲۲ق/۸۳۷م بابک خرمی

که بر ضد خلیفهٔ عباسی سر به شورش برداشته بود، توسط سهل بن سمباط دستگیر، و تسلیم افشین عامل خلیفه در آذربایجان و ارمنستان شد (طبری، ۴۷/۹ـ۴۹؛ نفیسی، ۷۳).

ضعف حکومت عباسیان به سبب شورشهای پی در پی ایرانیان، دیگر اقوام تابع خلافت را نیز به سرکشی برانگیخت. در نیمهٔ سدهٔ ۹م حکام ارمنی، از جمله دودمان باگراتونی تا اندازه‌ای خود مختار شدند و از پرداخت خراج به بغداد خودداری ورزیدند (خداوردیان، ۱۷۳/۱ـ۱۷۴). در ۲۳۵ق/۸۴۹م متوکل خلیفهٔ عباسی بر مسیحیان ستمگری آغاز کرد (طبری، ۱۷۱/۹، ۱۷۲). به دنبال آن مردم ارمنستان بر ضد یوسف بن محمد عامل متوکل شوریدند و او را کشتند (ابن عبری، ۱۴۲). متوکل، بُغای شرابی را به خونخواهی یوسف سوی ارمنستان گسیل داشت. بغا ۳۰ هزار تن از مردم ارمنستان را کشت و اسیران را فروخت و آشوت فرزند سمباط فرمانروای الیاق را که مأمون به او کنیهٔ ابوالعباس‌داده‌بود، اسیر کرد. بغاسرزمینهای‌واسپوراگان (بَسفُرجان)، رشتونیک، مُک، تارون و دیگر نواحی را ویران کرد (طبری، ۱۸۷/۹، ۱۸۸؛ نفیسی، ۱۳۹؛ هاکوبیان، 113). سرانجام شورش سرکوب شد و بغا در سالهای ۸۵۳ ـ۸۵۴م/۲۳۹ـ ۲۴۰ق به تفلیس، اوتیک، آرتساخ (قراباغ) و اران حمله برد (همو، 114).

در ۲۶۱ق/۸۷۵م جاثلیق ارمنی زاکاریا (زکریا) دزاگِتسی شورایی از سران و بزرگان بر پا کرد و ضمن اعلام استقلال، از خلیفه خواست که فرمانروایی دودمان باگراتونی را در ارمنستان به رسمیت بشناسد (هاکوبیان، 124). در نیمهٔ سدهٔ ۹م فرمانروایان باگراتونی تمام سرزمین اصلی ارمنستان بجز منطقهٔ واسپوراگان را در اختیار داشتند (پاسدرماجیان، ۱۷۸). سرانجام در ۲۷۳ق/۸۸۶م بغداد فرمانروایی آشوت باگراتونی را به رسمیت شناخت و احمد بن عیسیٰ عامل خلیفه معتمد تاج‌شاهی را به آشوت تسلیم‌کرد (هاکوبیان، همانجا؛ یوزباشیان، مقدمه بر «روایت...[1]»، 15). در آن زمان شرایط بالنسبه مساعدی برای ارمنستان پدید آمد. دولت بیزانس و خلافت بغداد هر دو خواستار اتحاد با ارمنستان بودند. بیزانس به منظور تقویت موقف خود در برابر خلافت و بغداد، در پی کسب فرصت بود. آشوت نیز توانسته بود روابط دوستانه‌ای با هر دو دولت یاد شده (خلافت بغداد و بیزانس) برقرار کند (هاکوبیان، همانجا). پس از آشوت فرزندش سمباط اول (۲۷۶ـ۳۰۱ق/ ۸۹۰ـ۹۱۴م) گر چه کوشید سیاست پدر را دنبال کند، ولی خلافت بغداد همچنان در ایجاد اختلاف میان شاهزادگان ارمنی به ویژه دودمان آرتْسرونی و باگراتونی کوشا بود (همو، 125-124). یوسف ابن ابی الساج که در آذربایجان فرمانروایی یافت، در ۲۹۶ق/۹۰۹م با سپاه خویش وارد ارمنستان شد و پس از محاصرهٔ طولانی، سمباط را اسیر کرد و به قتل رسانید (همانجا؛ طبری، ۱۴۱/۱۰ـ۱۴۲؛ کسروی، ۵۳؛ نفیسی، ۱۷۷). فرزند سمباط، آشوت دوم (۹۱۴ـ۹۲۸م) به خونخواهی پدر، سر به شورش برداشت و در ۹۲۱م بر سپاه خلیفه پیروز شد. اندکی بعد مقتدر خلیفهٔ عباسی تاج و هدایایی برای او فرستاد و وی را شاهنشاه نامید (هاکوبیان، 125).

پس از آشوت دوم، چهار پادشاه: آباس اول (۹۲۸ـ۹۵۱م)، آشوت سوم (۹۵۲ـ۹۷۷م)، سمباط دوم (۹۷۷ـ ۹۸۹م) و گاگیک اول (۹۹۰ـ۱۰۲۰م) بر ارمنستان حکومت داشتند (پاسدرماجیان، ۱۸۵ـ۱۸۶). آشوت سوم فرزند بزرگ‌تر آباس اول، در آنی، و برادرش موشغ در قارص بر تخت شاهی نشستند. از این زمان خاندان با گراتونی دوشاخه شدند. به نوشتهٔ ابن حوقل این دودمان زیردست و باجگزار سالار مرزبان بود، ولی در تاریخهای ارمنی این مطلب را پوشیده داشته‌اند (نک: کسروی، ۹۳ـ۹۴).

ابن حوقل در بخش مربوط به ارمینیه، آذربایجان و اران می‌نویسد که کسانی چون ابن ابی الساج و غلام او مفلح و دیسم بن شاذلویه و مرزبان ابن محمد معروف به سالار (سلّار) در آنجا حکومت کرده‌اند (۳۳۱/۲). ابراهیم پسر دوم مرزبان و برادر جستان نیز فرمانروایی ارمنستان را داشت (کسروی، ۹۶) و چه بسا بعدها در آستانهٔ کشته‌شدن جستان به دست وهسودان، حکومت آذربایجان یافته باشد، زیرا ابوعلی مسکویه در ذکر حوادث سال ۳۵۰ ق می‌نویسد: از بغداد خلعت والیگری آذربایجان برای ابراهیم فرستادند (۱۸۹/۲؛ کسروی، ۱۰۰، ۱۰۱، حاشیهٔ ۷۳). در ۳۶۶ یا ۳۶۷ق آشوت سوم درگذشت و پسر او سمباط دوم که پادشاهی یافته بود، با عموی خود موشغ فرمانروای قارص به دشمنی و جنگ پرداخت. موشغ از ابوالهیجا نوادهٔ سالار مرزبان یاری خواست، اما ابوالهیجا نتوانست به موقع خود را به او برساند. در نتیجه موشغ به دست غلامان خود خفه شد (همو، ۱۰۶، ۱۰۷). کسروی سال پادشاهی‌یافتن‌ابوالهیجا بر آذربایجان و اران و ارمنستان‌را ۳۷۰یا ۳۷۱ق نوشته است (ص۱۶۳). همو می‌افزاید که در ۳۷۷ق/۹۸۷م و در دوران پادشاهی سمباط دوم ابوالهیجا با ۱۰۰ هزار سپاه ایرانی بر ابودلف تاخت و پس از تصرف شهر دوین از ارمنیان باج سالهای گذشته را طلب کرد. سمباط آن باجها را با هدایای پر بها نزد او فرستاد و ابوالهیجا را بازگردانید (ص ۱۶۴، ۱۸۶). پس از ابوالهیجا، فرزند او مملان پدر وهسودان، دوبار به ارمنستان لشکر کشید. لشکرکشیها و جنگهای او نه تنها با ارمنیان و گرجیان، بلکه با رومیان و همهٔ ترسایان بوده است. رومیان که در این هنگام به بخش غربی ارمنستان دست یافته بودند، بزرگ‌ترین دشمن مسلمانان شمرده می‌شدند (همو، ۱۶۷). تاریخ این لشکرکشی احتمالاً پس از ۳۸۰ق/۹۹۰م و دومین لشکرکشی وی در ۳۸۸ق/۹۹۸م بوده است (همو، ۱۷۰).

ارمنستان در دههٔ چهارم سدهٔ ۱۱م زیر سلطهٔ دولت بیزانس قرار گرفت، ولی این سلطه دیری نپایید، زیرا هجوم ترکمانان اُغُز به ایران و سپس به ارمنستان آغاز شده بود. اینان که به ترکان سلجوقی شهرت یافته‌اند، نخستین حمله به ارمنستان را در ۴۳۹ق/۱۰۴۸م آغاز کردند (هاکوبیان، 139). لشکریان غز از طریق واسپوراگان به اراضی جنوب

1. *Povestvovanie...*

ارزروم رخنه کردند (یوزباشیان، مقدمه بر «روایت»، 31). سال بعد ترکان شهر کارین را متصرف شدند (همانجا). در ۴۴۰ق/۱۰۴۹م دومین حملهٔ غزان به ارمنستان انجام شد. حملهٔ سوم در ۴۴۶ق/۱۰۵۴م به فرماندهی طغرل بیک صورت گرفت (هاکوبیان، یوزباشیان، همانجاها). در این سال طغرل پس از حمله به آذربایجان و اران و مطیع ساختن روادیان در تبریز، و شدادیان در گنجه، به ناحیهٔ وان، برای تصرف طرابوزان و قارص و ملازگرد، به ارمنستان لشکر کشید. در تبریز ابومنصور وهسودان بن محمد روادی و در گنجه امیر ابوالاسوار را به اطاعت آورد و عازم ارمنستان و روم شد، ولی با وجود نهب و غارت بسیار نتوانست ملازگرد را به تصرف آورد و بی آنکه طرفی بندد به آذربایجان بازگشت و از آنجا متوجه ری شد (بازورث، ۵۰/۵؛ ابن اثیر، ۵۹۸/۹ـ ۵۹۹). در سالهای بعد قتلمش و یاقوتی در ارمنستان و مشرق آناتولی تاخت و تاز کردند و در ۴۵۰ق/۱۰۵۸م قارص و ملطیه سقوط کرد (بازورث، همانجا). الپ ارسلان پس از جلوس بر تخت سلطنت (۴۵۶ق/۱۰۶۴م) چهارمین حملهٔ بزرگ را انجام داد و با گذر از اران و گرجستان به ارمنستان درآمد و بخشی از این سرزمین را مطیع و منقاد کرد. در این لشکرکشی فرزندش ملکشاه و نظام الملک وزیر همراه او بودند (هاکوبیان، 140-139؛ بازورث، ۶۷/۵؛ ابن اثیر، ۳۸/۱۰).

در اواسط سدهٔ ۵ ق گروههای وسیعی از عناصر ترک آسیای مرکزی به ایران و از آنجا به مرزهای ارمنستان و بیزانس سرازیر شدند. از این دوره اهمیت ویژهٔ آذربایجان به عنوان پایگاه توسعه‌طلبی ترکمانان آغاز شد (بازورث، ۵۰/۵). در ۴۵۶ق الپ ارسلان به سوی قارص رفت و شهر آنی را به تصرف درآورد و مساجدی در آن شهر بنا نهاد (ابن اثیر، ۴۰/۱۰). منجم‌باشی تاریخ لشکرکشی الپ ارسلان به ارمنستان و بلادروم و فتح دژهای آن سرزمین را در ۴۵۷ق نوشته است (ص ۱۵). در روزگار سلطنت ملکشاه سلجوقی (۴۶۴ـ ۴۸۵ق/۱۰۷۲ـ۱۰۹۲م) دولت سلجوقیان از هرزمان دیگری نیرومندتر بود، ولی حدود ۲ تا ۳ دهه پس از مرگ ملکشاه دولت مذکور به امیرنشینهای متعدد تجزیه شد. در ارمنستان نیز چند امیرنشین و شاهزاده‌نشین در مناطق آنی، دوین، قارص، خلاط (اخلاط) و کارین پدید آمد (هاکوبیان، 140).

در آغاز سدهٔ ۶ق ارمنستان میان عده‌ای از امیران سلجوقی تقسیم شد. اینان بر شهرهای آنی، خلاط، قارص و ارزروم فرمانروایی داشتند. چند امیرنشین کوچک نیز در مناطق کوهستانی دزورگت[1]، زانگـزور[2]، ساسون و مُک باقی مانده بودند. در سدهٔ ۵ ق هنگامی که ترکمانان به ارمنستان هجوم بردند و جلگه‌های این سرزمین را تصرف کردند، گروه کثیری از ارمنیان رهسپار ناحیهٔ کیلیکیه شدند و در آن سرزمین ــ که گاه به ارمنستان صغیر نیز شهرت یافت ــ چند حکومت ارمنی پدید آوردند. یکی از خویشاوندان گاگیک اول آخرین پادشاه دودمان باگراتونی به نام روبن در نواحی کوهستانی کیلیکیه دولتی بنیاد نهاد و در ۴۷۲ق/۱۰۸۰م عمال بیزانس را از بخش اعظم آن سرزمین بیرون راند (همو، 145,147؛ پاسدرماجیان، ۲۳۵).

پس از مرگ روبن در ۴۸۸ق/۱۰۹۵م فرزندش کنستانتین به جای او نشست. وی که به نام کنستانتین اول شهرت دارد، دودمان روبنی ـ باگراتونی را بنیاد نهاد و چند دژ مستحکم را از تصرف مسلمانان خارج کرد (همو، ۲۳۷). در این دوران که به تقریب مصادف با جنگهای صلیبی بود، ارمنیان در کنار ترسایان اروپا قرار گرفتند و آنها را در تصرف گردنه‌های جبال توروس، فتح انطاکیه و اورشلیم و تصرف اِدِس (اِدسا ـ الرها ـ اورفا) رهنمون شدند و به هنگام شکست و عقب نشینی، ترسایان را یاری دادند (همو، ۲۳۷ـ۲۳۹). توسعه طلبیهای فرمانروایان دودمان روبنی از جمله توروس اول یا تئودور (۱۱۰۰ـ۱۱۲۹م) و برادرش لئون اول (۱۱۲۹ـ۱۱۳۷م)، دولت بیزانس را به هراس افکند. در نتیجه یانوس کومننوس دوم امپراتور بیزانس (۱۱۱۸ـ۱۱۴۳م) در ۵۳۱ق/۱۱۳۷م با استفاده از نزاعی که میان لئون اول و شاهزادگان انطاکیه پدید آمده بود، بر قلمرو او لشکر کشید. سپاه لئون را درهم شکست و خود او را اسیر کرد که در اسارت جان سپرد. از ۱۱۳۷ تا ۱۱۴۳م این منطقه که ارمنستان جدید نامیده می‌شد، میدان تاخت و تاز یونانیان بیزانسی و ترکان سلجوقی شد (همو، ۲۴۱؛ در نرسسیان، ۳۸ـ۴۰). از ۴ فرزند لئون اول دو تن به نامهای استفان و مله[3] به سلطان نورالدین زنگی امیر حلب پناه بردند. فرزند دیگرش توروس به قبرس گریخت، ولی بعد پنهانی به کیلیکیه بازگشت و ارامنهٔ آن سامان را به شورش واداشت. مانوئل امپراتور بیزانس که نتوانست از عهدهٔ دشمن برآید، سلطان مسعود، امیر قونیه را به یاری طلبید. با این وصف نتیجه‌ای حاصل نشد. سرانجام در ۵۵۴ ق/۱۱۵۹م با میانجیگری بودوئن سوم پادشاه اورشلیم صلح برقرار شد (پاسدرماجیان، ۲۴۱ـ۲۴۳). مله که در خدمت نورالدین سلطان حلب درآمده بود، به دین اسلام گروید. او به کمک نورالدین توانست روبن دوم را از تخت براندازد و فرمانروای ارمنستان جدید گردد. وی ۳ بار با سپاهیان بیزانس جنگ کرد و سرانجام به دست ارمنیان کشته شد (همانجا).

پیشروی مداوم و بی‌وقفهٔ صلاح‌الدین ایوبی در عراق و جزیره، زنگیان را در معرض تهدید قرار داد و آخرین شاه ارمنستان و اتابک عزالدین مسعود بن قطب‌الدین مودود را واداشت تا در برابر تجاوز سلطان ایوبی با یکدیگر متحد شوند (بازورث، ۱۷۰/۵؛ ابن اثیر، ۴۸۸/۱۱ـ ۴۸۹). در ارمنستان شرقی شاه آن سرزمین که از نوادگان سکمان قطبی بود، خواست تا از آق سنقر دوم در برابر ایلدگزیان جانبداری کند. هنگامی که نصرالدین سکمان در ۵۸۱ ق/۱۱۸۵م بدون وارث و جانشین درگذشت، مبارزهٔ قدرت میان پهلوان ایلدگز که برای یافتن دعوی جانشینی، با یکی از دختران شاه سالخوردهٔ ارمنستان ازدواج کرده بود و صلاح‌الدین ایوبی درگرفت، پهلوان ایلدگز خلاط را فتح کرد و صلاح‌الدین، میافارقین را که تحت حمایت شاه ارمنستان بود، به تصرف درآورد و ضمیمهٔ قلمرو خود کرد (بازورث، ۱۷۰/۵؛ ابن

1. Dzoreget 2. Zangezur 3. Mleh

اثیر، ۱۱/۵۱۱ـ۵۱۶).

پس از مرگ صلاح‌الدین در ۵۸۹ ق/۱۱۹۳م، زنگیان بار دیگر بیشتر شهرها و قلاع جزیره را متصرف شدند (بازورث، همانجا). دولت سلجوقیان آناتولی در ۶۰۳ق/۱۲۰۶م موفق شدند انطالیه را به تصرف آورند و به یک شهر تجاری در حوالی دریای مرمره دست یابند. نیروهای سلجوقی در ۶۰۵ق/۱۲۰۸م با یاری ملک ظاهر پادشاه حلب از دودمان ایوبی دست به جنگ مشترکی بر ضد ارمنیان کیلیکیه زدند و حاکم ارمنی را سرکوب کردند (اوزون چارشیلی، I/4). از اواسط سدهٔ ۵ ق در منطقهٔ آنی ارمنستان گروهی از شدادیان فرمانروایی داشتند و تا اواخر سدهٔ ۶ق بر این سرزمین حکومت کردند (کسروی، ۳۱۶ـ۳۲۷).

در روزگاری که مغولان به ایران تاخته بودند، جلال‌الدین خوارزمشاه در ۶۲۲ق/۱۲۲۵م به ارمنستان لشکر کشید. پیش از این تاریخ در ۶۱۷ق/۱۲۲۰م طلایه‌داران مغول تا ارمنستان آمدند. سباستاتسی رویدادنامه نویس، آورده است که در تاریخ یاد شده ۲۰ هزار تن از لشکریان تاتار که از «چین و ماچین» بیرون شده بودند، ضمن گذر از جلگه‌های آغوان (اران) تا گوگارک (نویمبریان[1] کنونی) در ارمنستان پیش تاختند و به تبخیس[2] (تفلیس) رسیدند، ولی سپس بازگشتند (ص 23؛ گالستیان، 107، حاشیهٔ 5, 6). در ۶۲۲ق جلال الدین خوارزمشاه ناحیهٔ دوین ارمنستان، گرجستان، گنجه و تفلیس را تصرف کرد و آنگاه در ۶۲۴ق به خلاط لشکر کشید و این شهر را مدتی به محاصره گرفت و سرانجام آن را گشود (نسوی، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۱۱ـ ۲۱۵؛گاندزاکتسی،150-149؛استپانوس،33). اسقف استپانوس در رویداد نامهٔ خود، مدت محاصرهٔ شهر تا تصرف آن را ۴۰ روز ذکر کرده است (ص 34). جلال الدین در ۶۲۳ق برزنیک و کمخ و سال بعد کارین را تصرف کرد (سباستاتسی، 24). در ۶۲۵ق سپاه خوارزمشاه شهرهای مک، توگوتاپ و خاربرت (خاربرد ـ خربوت) را ویران کردند. در سال بعد لشکر بی‌شماری از مغول به گنجه حمله بردند، گروه کثیری را کشتند و زنان و کودکان را به اسارت بردند و پس از گذشت دو سال در ۶۲۸ق به خلاط و آمد حمله بردند و غنایم فراوان به چنگ آوردند (همو، نیز استپانوس، همانجاها). متعاقب آن مغولان شهرهای آنی، قارص، لوری و دژ کاین[3] را تصرف کردند (همانجا). در ۶۳۳ق لشکریان مغول به اران، گرجستان و ارمنستان حمله بردند و سرزمینهای سیونیک و آغستو (آقسطو[4]) را متصرف شدند، سپس ضربهٔ اصلی خود را متوجه شهر آنی کردند و پس از تصرف شهر، بسیاری از مردم را به قتل رسانیدند. در اواخر همان سال ارمنستان شمالی زیر سلطهٔ مغولان قرار گرفت (هاکوپیان، 144-143). در ۶۴۱ق/۱۲۴۳م مغولان شهرهای سباستیا (سیواس) و قیساریه را تصرف کردند (ابن عبری، ۲۸۵؛ استپانوس، 35).

در سالهای ۶۳۹ـ۶۴۳ق/۱۲۴۲ـ ۱۲۴۵م استانهای جنوبی و غربی ارمنستان نیز به تصرف مغولان درآمدند. در روزگار سلطهٔ مغولان تنی چند از ایشخانان (فرمانروایان محلی) ارمنی از جمله در ولایتهای سیونیک، ساسون، وان، تابعیت مغولان را پذیرفتند و باقی ماندند، ولی در بسیاری از نواحی دیگر ارمنستان، ایشخانان قدرت خود را از دست دادند. گاندزاکتسی مورخ ارمنی سدهٔ ۱۳م این ماجرا را با تفصیل بیان کرده است (ص 170-152؛ هاکوپیان، 144).

منکوقاآن ادارهٔ اراضی متصرفی خود در شرق را به یکی از برادرانش قوبیلای قاآن و سرزمینهای غربی یعنی ایران، شام، مصر، روم و ارمنستان را به برادر دیگر خود هلاگو سپرد (رشیدالدین، ۲/۶۸۵).

ارمنستان تا سدهٔ ۸ق گاه زیر سلطهٔ مغولان و گاه در تصرف ترکان باقی ماند. در ۸۰۲ق/۱۴۰۰م تیمور به ارمنستان و آسیای صغیر لشکر کشید و در سیواس کشتاری دهشتبار به راه انداخت و حتیٰ نوشته‌اند که در وان مدافعان شهر را وامی‌داشت تا از فراز برج و بارو خود را به زیر افکنند. سرانجام، پس از مرگ تیمور ارمنستان به تصرف ترکمانان قراقویونلو و سپس آق‌قویونلو درآمد. امواج متعدد ایلغارها، کشتارها و غارتگریها موجب ضعف ارمنستان و مهاجرت ارمنیان به دیگر سرزمینها شد. تنها حدود ۲۰۰ هزار ارمنی به شبه‌جزیرهٔ کریمه و مولداوی مهاجرت کردند (پاسدرماجیان، ۲۸۲ـ۲۸۴). در عهد تیمور سرزمین پرجمعیت ارمنستان دستخوش قحط و گرسنگی و ویرانی شد. باگرات یکی از فرمانروایان ارمنستان که به گرجستان گریخته بود، از دین مسیح برگشت (متسوبی، ۱۴، ۱۵). در عهد دولت قراقویونلو مالیاتهای گزافی بر مردم ارمنستان تحمیل شد (همو، ۳۶). در عهد آق‌قویونلوها مدتی شهر ماردین تختگاه جهانگیر (ح ۸۲۰ ـ۸۷۴ق/ ۱۴۱۷ـ ۱۴۶۹م) بود که بعدها به تصرف اوزون حسن درآمد (نک: ه د، آق‌قویونلو). سلطان محمد دوم، ملقب به فاتح پس از فتح طرابوزان در ۸۶۵ق/۱۴۶۱م و از میان برداشتن دولتهای محلی کوچک و ضمیمه کردن آنها به قلمرو امپراتوری عثمانی در مرز ارمنستان با ترکمانان مواجه گردید. وی تا هنگام مرگ، امپراتوری خود را درشرق تا ارزروم گسترش داد. بدین سان تنها سرزمین اصلی ارمنستان در تصرف ترکمانان آق‌قویونلو باقی ماند (پاسدرماجیان، ۲۸۹). اوزون حسن تا دم مرگ بر مناطق پهناوری که ارمنستان جزو آن بود، فرمانروایی داشت (هینتس، ۷۱). چندی بعد شاه اسماعیل صفوی ترکمانان را در ایران و ارمنستان مغلوب کرد و از ارمنستان بیرون راند.

از اوایل سدهٔ ۱۰ق جانشینان سلطان محمدفاتح کار توسعهٔ امپراتوری عثمانی به سوی شرق را از سرگرفتند. سلطان سلیم اول به ایران حمله برد و با پیروزی در جنگ سالهای ۹۲۰ـ۹۲۲ق/ ۱۵۱۴ـ ۱۵۱۶م بخش اعظم ارمنستان را به چنگ آورد (پاسدرماجیان، همانجا). از همان اوایل سدهٔ ۱۰ق میان دولتهای ایران و عثمانی به منظور تصرف ارمنستان جنگهای طولانی آغاز شد که به ویرانی مجدد این سرزمین انجامید. به ویژه قشون عثمانی خرابیهای فراوان به بار

1.Noemberian 2.Tbkhis 3.Kaen 4.Agstev

آورد (نرسسیان، 161-160). ابراهیم پچوی که شخصاً در چند جنگ شرکت داشته، از ویرانگری قشون عثمانی در شوره کل (شیراک) در ۹۶۱ق/۱۵۵۳م خبر داده است. وی دربارهٔ کشتار بی‌امان اهالی و غارت آنان توسط لشکریان عثمانی نوشته است که منطقه چنان ویران شد که هیچ نشانه‌ای از آبادی برجا نماند (۱/۳۱۲ـ۳۱۴).

به نوشتهٔ هدایت در ۹۵۹ق/۱۵۵۲م شاه طهماسب صفوی عازم تسخیر ارمنیهٔ صغریٰ شد، دژ خلاط را محاصره و فتح کرد و متعاقب آن عازم فتح قلعهٔ ارجیش شد و آن را گشود، تا اینکه حوالی ارزروم میان دو سپاه پیکار درگرفت (۸/۹۷ـ۱۰۰). در ۲۹ مهٔ ۱۵۵۵م/۸ رجب ۹۶۲ق میان ایران و عثمانی پیمان صلحی منعقد شد که به پیمان آماسیه معروف است. طبق این پیمان ارمنستان غربی(آناتولی شرقی) تحت سلطهٔ دولت عثمانی قرار گرفت و ارمنستان شرقی تابع ایران شد (نرسسیان، 161؛ اوزون چارشیلی، II/361). این پیمان که نخستین بار میان صفویان و عثمانیان منعقد شده بود، تا درگذشت شاه طهماسب (۹۸۴ق/۱۵۷۶م) دوام یافت (همانجا؛ هدایت، ۸/۱۵۰). در ۹۸۶ق/۱۵۷۸م سپاهیان عثمانی بار دیگر جنگ با ایران را آغاز، و به قفقاز حمله کردند و بخش بزرگی از آن سرزمین را متصرف شدند (نرسسیان، همانجا). جنگ تا ۹۹۷ق/۱۵۸۹م حدود ۱۲ سال به درازا کشید (اوزون چارشیلی، III/58). پیش از سلطنت شاه عباس، در دوران فترت و آشفتگی در ایران، دولت عثمانی اراضی وسیعی از ارمنستان را در اختیار داشت.

در ۹۹۱ق/۱۵۸۳م سندی ارائه شد که هم اکنون در مرکز اسناد و نسخه‌های خطی ماتناداران ارمنستان موجود است. این سند گرچه اصیل نمی‌نماید، به هر تقدیر نشانهٔ فشار شدیدی است که در ادوار مختلف از عهد عباسیان تا آن روزگار بر مردم ارمنستان وارد می‌شده است. در عهد خلافت عباسیان بار مالیاتها سنگین شد و تجمل دربار عباسی موجب افزایش میزان خراج و جزیه از سرزمینهای تابع گردید. در اواخر سدهٔ ۸م، به ویژه در دوران خلافت هارون‌الرشید فشار مالیاتی سنگینی بر اهالی ارمنستان وارد آمد و به نوشتهٔ مورخان ارمنی شکل غارت آشکار به خود گرفت، چنانکه مردگان نیز مشمول پرداخت جزیه بودند (هاکوبیان، 111).

در دورانهای بعد سختگیری بر مردم ارمنستان شدیدتر شد و چه بسا سبب ارائهٔ سندی گردید تا شاید فرمانروایان دولت عثمانی را به ملاحظه وادارد. در مرکز اسناد ماتناداران نسخه‌ای خطی با عنوان «عهد نامهٔ محمد پیغمبر(ص) با جماعت ارامنه» وجود دارد که ادعا شده در سال چهارم بعثت به خط معاویة بن ابی سفیان نوشته شده است. طبق این معاهده جماعت ارامنه، کشیشان و رئیسان قبول جزیه کردند و مقرر شد که هر فرد ارمنی بالغ بر یک مثقال نقره به عنوان جزیه بپردازد. تعهدات دیگری نیز در عهدنامهٔ مزبور قید شده است که از آن جمله اطاعت ارامنه از مسلمانان است. این عهدنامه ظاهراً با شرکت هرواند بن ضحاک ارمنی و حضور چند شاهد، از جمله ابوبکر، عمر، عثمان، علی(ع)، جعفر بن ابی‌طالب، عبدالله بن عمر و چند تن دیگر تدوین شده است («اسناد فارسی ...»، ۱/۲۸۸ـ۲۹۰). این سند درست به نظر نمی‌رسد، زیرا: ۱. ارمنیان چگونه می‌توانستند در سال چهارم بعثت پیامبر(ص) به چنین تعهدی تن درداده باشند؟ ۲. عبدالله بن عمر که به عنوان یکی از شهود از وی یاد شده است، در سال چهارم بعثت هنوز تولد نیافته بود. گمان می‌رود که فشار مالیاتی شدید بر مردم ارمنستان موجب بر ساختن چنین سندی شده باشد. اینکه شاه اسماعیل صفوی طبق فرمان، داروغگان و عمال خویش در قفقاز را از اجحاف نسبت به عیسویان آن دیار برحذر داشته، خود نشانه‌ای از سابقهٔ فشار مالیاتی بر مردم ارمنستان بوده است («اسناد فارسی»، ۱/۲۵۸ـ۲۵۹).

شاه عباس پس از جلوس بر تخت شاهی ناگزیر از پذیرفتن صلح دشواری شد که طبق آن ارمنستان زیر سلطهٔ دولت عثمانی قرار گرفت (فلسفی، ۱/۱۴۹؛ نرسسیان، 161). در ۹۹۱ق/۱۵۸۳م پیش از پادشاهی شاه عباس، فرهاد پاشا پس از تصرف ارزروم از راه قارص به ولایت چخور سعد (ارمنستان) تاخت و آنجا را به همراه ایروان متصرف شد و کلیسای اچمیادزین و چند کلیسای دیگر را ویران کرد (فلسفی، ۱/۷۹). از ۹۹۹ق/۱۵۹۰م بنابر پیمانی که میان نمایندگان شاه عباس و سلطان مراد سوم در استانبول به امضا رسید، ارمنستان به ضمیمهٔ شروان، گرجستان، قراباغ و چند ناحیهٔ دیگر به دولت عثمانی واگذار شد (همو، ۳/۲۰۱). این نواحی تا ۱۰۱۲ق/۱۶۰۳م در تصرف دولت عثمانی بود (همانجا). تا آغاز ۱۰۱۳ق ارمنستان، قراباغ و دژهای بزرگ ایروان و نخجوان از تصرف ترکان به درآمد (همو، ۳/۲۰۱ـ۲۰۲).

در عهد شاه عباس ۱۳ ولایت از توابع ایران از جمله چخورسعد (ارمنستان) توسط بیگلربیگی اداره می‌شد (همو، ۲/۳۹۷). هنگامی که سلطان عثمانی سردار بزرگ خود سنان پاشا را با سپاهی گران روانهٔ ایران کرد، شاه عباس به منظور درهم شکستن دشمن فرمان داد تا شهرهای ارمنستان را ویران کنند و از غلات و آزوقه چیزی بر جای نگذارند و تمامی مردم آن نواحی را به داخل ایران کوچ دهند تا کمی آب و آزوقه مانع پیشرفت سپاه دشمن گردد (همو، ۳/۲۰۲). به نوشتهٔ اسکندربیک منشی، در این ماجرا قریب ۲۰ هزار «غیرملت» در میانهٔ قزلباش مسلمان شدند (۲/۶۶۶). ارامنهٔ جلفا به اصفهان کوچ داده شدند (همو، ۳/۲۰۵) و اراضی کنار زاینده‌رود میان آنان تقسیم شد تا موافق میل خود خانه و کلیسا بسازند و آنجا را جلفا بنامند (همانجا). حدود ۲۴ هزار و به قولی ۲۷ هزار خانوار ارمنی به گیلان و مازندران کوچانده شدند، ولی گویا به سبب بیماری مالاریا اغلب تلف شدند و بیش از ۵ یا ۶ هزار خانوار از آنان باقی نماند (همو، ۳/۲۰۶؛ تاورنیه، ۴۰۰). سرانجام در ۱۰۳۰ق/۱۶۲۰م دولت عثمانی به مصالحه با ایران تن در داد (فلسفی، ۵/۱۰۴ـ۱۰۷). به موجب این مصالحه بخش شرقی ارمنستان (چخورسعد) شامل مناطق ایروان، نخجوان و قراباغ در تصرف ایران باقی ماند. این منطقه شامل شهر اچمیادزین مقر جاثلیق سراسر ارمنستان نیز بود. مؤلفان ارمنی متذکر شده‌اند که آن بخش از

ارمنستان که تابع ایران بود، در مقایسه با بخش زیر سلطهٔ ترکان عثمانی، از نظام آزادتری برخوردار بود، ولی بعدها به سبب انحطاط ایران در سدهٔ ۱۸م اوضاع رو به وخامت نهاد (پاسدرماجیان، ۲۹۳، ۲۹۴).

پس از روی کار آمدن نادر، جنگی میان لشکریان او و قوای عثمانی به فرماندهی توپال پاشا در ۱۱۴۲ق/۱۷۲۹م درگرفت که به شکست نادر انجامید (مروی، ۲۸۵/۱ـ ۲۹۵؛ ریاحی، ۱۹/۱)، ولی در ۱۱۴۶ق وی توانست توپال پاشا را مغلوب نماید. متعاقب آن نادر به قفقاز لشکر کشید و داغستان، گنجه، قراباغ و ایروان را تصرف کرد (مروی، ۳۷۱/۱، ۳۷۹، ۴۰۷). سپس در ۱۱۴۸ق/۱۷۳۵م از طریق سرزمینهای لوری و کازاخ تا مرز قارص ارمنستان پیش رفت و در همین سال ترکان عثمانی را از قفقاز بیرون راند. آنگاه از طریق آرارات به اچمیادزین رفت (کرتاتسی، 198 ,197). کرتاتسی مورخ ارمنی که با نادر دیدار داشته، شرح مبسوطی دربارهٔ تاریخ ارمنستان در روزگار وی نگاشته است.

در اواخر سدهٔ ۱۲ق به سبب جنگهای متمادی، ارمنستان دستخوش ویرانی گشت. روسیه که در این زمان دولتی نیرومند بود، به سوی مناطق جنوب روی آورد و توجه ارامنه را به خود معطوف کرد (پاسدرماجیان، ۲۹۵). در اواخر سدهٔ ۱۸م در ارمنستان همانند دیگر نواحی قفقاز، خان‌نشینهایی چون ایروان، نخجوان، قراباغ و جز آنها پدید آمد. بخش مرکزی و منطقهٔ بزرگی از بخش شرقی ارمنستان تابع خان‌نشین ایروان بود که به ۱۵ ناحیه تقسیم می‌شد (نرسسیان، 183)، ولی ارمنستان غربی و جنوب شرقی از جمله واسپوراگان، تارون، ساسون، قارص، کارین و جز آنها تحت سلطهٔ دولت عثمانی قرار داشت که پاشاهای ترک بر آن فرمان می‌راندند و به تقریب نیمه مستقل بودند (همو، 184 ,183). الکساندر اول امپراتور روسیه (۱۸۰۱ـ ۱۸۲۵م) پس از الحاق گرجستان غربی به روسیه (۱۸۰۳ـ۱۸۱۰م)، سرزمینهایی از ارمنستان را نیز که تابع گرجستان بودند، به چنگ آورد. در ۱۲۱۹ق/۱۸۰۴م میان روسیه و ایران جنگ در گرفت و در ۱۲۲۰ق بخش شرقی شیراک، ساحل چپ آخوریان (آرپاچای) ضمیمهٔ روسیه شد و خان قراباغ تابعیت روسیه را پذیرفت.

پس از انعقاد عهدنامهٔ گلستان در ۱۲۲۸ق/۱۸۱۳م خان‌نشینهای قراباغ، شیراک، لوری، شمشاط، زانگزور و چند منطقهٔ دیگر ضمیمهٔ امپراتوری روسیه شد (همو، 190-189). در سالهای ۱۲۱۹ـ ۱۲۲۸ق سپاهیان روسیه دوبار کوشیدند تا ایروان را به چنگ آورند. در پاییز ۱۲۲۳ق دومین محاصرهٔ ایروان که توسط خانهای دست نشاندهٔ فتحعلی شاه‌قاجار اداره می‌شد، از سوی سپاهیان روس آغاز شد. مهاجمان روس از دومین محاصرهٔ شهر ایروان نیز طرفی نبستند (همو، 183,190). تصرف ایروان بعدها پس از انعقاد پیمان گلستان در دورهٔ دوم جنگهای ایران و روس صورت پذیرفت (همو، 193). طبق عهدنامهٔ ترکمانچای که در ۵ شعبان ۱۲۴۳ق/۲۲ فوریهٔ ۱۸۲۸م منعقد گردید، خان‌نشینهای ایروان و نخجوان به دولت روسیه واگذار شد (نک: تاج‌بخش، ۷۶، ۷۷).

جنگ ایران و روس تازه به پایان رسیده بود که جنگ میان روسیه و عثمانی آغاز شد (نیمان، 18). سپاهیان روس شهر قارص را محاصره، و آن را تصرف کردند. متعاقب آن حمله به ارزروم آغاز شد. ارتش عثمانی در ۱۲۴۵ق/۱۸۲۹م شکستهای متعددی را متحمل شد و در نتیجه به پیمان مشهور آدریانوپل (ادرنه) تن در داد. بخشهای بزرگی از قفقاز را سپاهیان عثمانی ترک گفتند، ولی ارمنستان غربی همچنان در دست پاشاهای ترک باقی ماند (نرسسیان، 195 ,194). با باقی ماندن ارمنستان غربی تحت سلطهٔ دولت عثمانی، مهاجرت ارامنه از آن سرزمین آغاز شد و حدود ۹۰ هزار نفر از قارص، ارزروم و دیگر نواحی ارمنستان غربی به ارمنستان شرقی مهاجرت کردند. در نتیجهٔ این مهاجرتها جمعیت ارمنستان شرقی فزونی یافت و وضع اقتصادی آن بهتر شد (همو، 196). فشار اقتصادی بر مردم ارمنستان پس از الحاق به روسیه نیز کاستی نپذیرفت. در نتیجه مردم این سرزمین تا ۱۸۸۵م چندین‌بار به شورشهایی دست زدند. در ۱۸۶۰م پیشه‌وران ارمنستان سر به شورش برداشتند (همو، 202,203). در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹م حدود ۳ میلیون نفر در ارمنستان غربی سکنیٰ داشتند. در سالهای ۱۸۶۲م، ۱۸۶۳م و ۱۸۷۲م چند شورش برضد دولت عثمانی در ارمنستان غربی روی داد (*آرمنیا*، 37). در تابستان ۱۸۷۵م در بُسنی و هرزه‌گوین، و در ۱۸۷۶م در بلغارستان شورشهایی برضد دولت عثمانی روی داد. الکساندر دوم امپراتور روسیه با استفاده از فرصت به حمایت از شورشیان برخاست. سلطان عثمانی عبدالحمید که در ۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م زمام امور را در دست گرفته بود، به روسیه اعلان جنگ داد. در جریان جنگ، فرماندهی ارتش روسیه به ژنرال لوریس ملیکوف که ارمنی تبار بود، سپرده شد. وی در ۱۸۷۷م شهرهای قارص، اردهان، آلاشگرد، بایزید، باطوم و در ۸ فوریهٔ ۱۸۷۸ ارزروم را متصرف شد (نرسسیان، 214). قرارداد مشهور سن استفانو در ۱۸۷۸م و متعاقب آن پیمان برلن در همان سال، مشکل ارمنستان را حل نکرد. ارزروم، بایزید و آلاشگرد از سوی روسیه به دولت عثمانی بازگردانده شد (همو، 217,218؛ کارزو، ۷۰ـ ۷۸). در ۱۸۹۴م سپاهیان عثمانی در جریان سرکوب شورش ساسون حدود ۱۰ هزار تن از مردم آن ناحیه را قتل عام کردند. در پاییز ۱۸۹۵م ارمنیان ساکن طرابوزان، ارزروم، سیواس، وان، بایزید و دیگر نواحی موردستم و آزار قرار گرفتند. در سالهای ۱۸۹۴ـ۱۸۹۶م حدود ۳۰۰ هزار نفر از ارمنیان کشته شدند (*آرمنیا*، 38). در بهار ۱۹۰۴م روستاییان ارمنی ناحیهٔ ساسون به قیام مسلحانه دست زدند که به فرمان سلطان عبدالحمید سرکوب شدند.

در ۱۹۱۲م نخستین جنگ بالکان آغاز شد که با شکست امپراتوری عثمانی خاتمه یافت. با شکست امپراتوری عثمانی، دولت روسیه ضمن حمایت از اقوام اسلاو اروپای شرقی، خواستار حل مسألهٔ ارامنه در ارمنستان غربی شد. در ژوئن ۱۹۱۳ دولت روسیه طرح یکی شدن ولایتهای ارزروم، وان، بدلیس، دیار بکر و خاربرد (خرپوت) را تحت ادارهٔ یک فرماندار کل ارمنی مطرح کرد که شامل گونه‌ای خودمختاری ملی بود. طرح مزبور با مخالفت دولتهای آلمان و عثمانی و بی‌اعتنایی

دولتهای فرانسه و انگلستان مواجه شد و سرانجام تحقق نیافت (نرسسیان، 259 ,258). مدتی پس از آغاز جنگ جهانی اول دولت عثمانی به بلوک نظامی آلمان و اتریش پیوست و به پیکارهایی برضد روسیه در اراضی قفقاز دست زد.

از اواخر سال ۱۹۱۴ و اوایل ۱۹۱۵م کشتار ارامنه در ترکیهٔ کنونی آغاز شد (همو، 264) که در طول سالهای ۱۹۱۵ و ۱۹۱۶م ادامه یافت. دربارهٔ کشتار ارامنه در این سالها اختلاف‌نظرهایی وجود دارد. مآخذ ترک، شمار ارمنیان مقتول را بین ۲۰۰ تا ۳۰۰ هزار نوشته‌اند (ورنر، 65). مآخذ فرانسوی نیز اتفاق‌نظر ندارند. برخی شمار کشته‌شدگان ارمنی را حدود ۵۰۰ هزار نفر (همانجا) و برخی دیگر ۱/۵ میلیون نوشته‌اند (نک: ریشاردو، 410). حتیٰ در دائرة المعارفهای بزرگ شوروی نیز شمار کشتگان و تبعیدیان یکسان نیست. در «دائرة المعارف بزرگ شوروی» چاپ دوم شمار ارامنهٔ مقتول و نفی بلد شده هریک ۱میلیون نفر آمده است (BSE², III/65)، ولی در «دائرة المعارف بزرگ شوروی» چاپ سوم شمار مقتولان ۱/۵ میلیون و نفی بلد شدگان ۶۰۰ هزار نفر ذکر شده است (BSE³, II/224).

در ۱۹۱۶م ارتش روسیه به همراه واحدهای جنگی شامل داوطلبان ارمنی، ولایات شرقی ترکیه از جمله وان، بدلیس، ارزروم، طرابوزان و ارزنجان را تصرف کردند (مخموریان، 138؛ پاسدرماجیان، ۴۸۵).

در اواخر سدهٔ ۱۹م در میان گروههای ارمنی ۳ حزب عمده پدید آمد: ۱. حزب آرمناکان که در ۱۸۸۵م تأسیس شد و تا ۱۸۹۶م دوام یافت (آقاسی، ۱۶۲). ۲. حزب انقلابی هُنچاکیان که توسط گروهی مارکسیست در ۱۸۸۷م بنیان یافت و در ۱۹۰۵م به حزب دموکرات سوسیال هنچاکیان و در ۱۹۰۹م به حزب سوسیال دموکرات هنچاکیان تغییر نام داد (همو، ۱۸۲، ۳۳۵). افراد این حزب در شورش مشهور ناحیهٔ ساسون واقع در ولایت بدلیس (اوت ۱۸۹۵) نقش و شرکت داشتند (همو، ۲۰۵، ۲۰۶). بعدها این حزب دچار تفرقه شد (همو، ۲۱۷ـ۲۱۸). ۳.حزب داشناکسوتیون (داشناک) یا فدراسیون انقلابی ارامنه، در ۱۸۹۰م تأسیس شد که رهبری آن را ناسیونالیستهای ارمنی دارای هدفهای سوسیالیستی برعهده داشتند (همو، ۲۹۵). بعدها دو حزب دیگر: حزب کمونیست و حزب آزادیخواه رامگاوار ارمنستان پا به عرصهٔ وجود نهادند و هریک در تاریخ این سرزمین نقشی ایفا کردند (روشندل، ۹۲).

پس از انقلاب بلشویکی در روسیه، ارمنیان قفقاز به رهبری حزب داشناکسوتیون در ۲۸ مهٔ ۱۹۱۸ در ایروان حکومت جمهوری اعلام کردند و سرزمین ارمنی‌نشین ناحیهٔ قفقاز را جمهوری ارمنستان نامیدند. در همین سال آرام مانوکیان به سمت نخستین رئیس‌جمهور ارمنستان برگزیده شد. وی سفیرانی به کشورهای مختلف اعزام داشت که سفیر جمهوری مستقل ارمنستان در ایران شخصی به نام آرغونیان بود. مساحت اراضی این جمهوری نوبنیاد ۱۲ هزار کمـ۲ و جمعیت آن حدود ۱ میلیون نفر بود که متجاوز از ۳۰۰ هزار نفر آنان را پناهندگان ارمنستان غربی تشکیل می‌دادند (آقاسی، ۳۰۰). پس از انقلاب بلشویکی روسیه با خروج این کشور از جنگ جهانی اول و طبق قرارداد صلح برست لیتوفسک[1] در ۹ ژانویهٔ ۱۹۱۸ دولت روسیه ولایات قارص، اردهان و باطوم را که در جنگ با دولت عثمانی متصرف شده بود، بازپس داد (BSE³, IV/26).

در ۱۹۱۹م ارامنه درصدد فتح آناتولی شرقی برآمدند. حملات ارامنه به روستاهای ترکیه در ماه مهٔ ۱۹۲۰ آغاز شد. گرچه دولت ترکیه در آن زمان سرگرم جنگ با یونان بود، با این وصف درصدد پاسخ به تهاجم ارامنه برآمد. در ۳۰ اکتبر همان سال قارص از سوی نیروهای ترک تصرف شد. پیشروی ترکان سبب شد که حکومت ایروان تقاضای ترک مخاصمه کند و به انعقاد پیمان صلح الکساندروپُل (لنیناکان) تن در دهد، ولی این معاهده هرگز به امضا نرسید. در نوامبر ۱۹۲۰ ارتش یازدهم سرخ بلشویکها طی حمله‌ای حکومت داشناکها را ساقط، و حکومت شوروی را در ارمنستان برقرار کرد. بدین‌سان جمهوری ارمنستان در اشغال بلشویکها قرار گرفت. در فوریهٔ ۱۹۲۱ حزب داشناکسوتیون طی عملیاتی دوباره قدرت را در ایروان به دست گرفت، ولی اندکی بعد سرانجام از نیروهای بلشویک شکست خورد و ارمنستان بار دیگر به صورت جمهوری شوروی سوسیالیستی درآمد. در مارس ۱۹۲۱ پیمانی میان روسیه و ترکیه به امضا رسید که طبق آن ولایات قارص و اردهان دوباره به ترکیه واگذار شد، ولی باطوم در اختیار روسیه قرار گرفت (BSE², III/66؛ آفاناسیان، ۱۶۱ـ۱۷۳، ۲۱۲ـ۲۱۸؛ روشندل، ۹۴). از ۲۲ مارس ۱۹۲۲ تا ۵ دسامبر ۱۹۳۶ ارمنستان یکی از جمهوریهای عضو فدراسیون ماوراء قفقاز بود که در ۳۰ دسامبر ۱۹۲۲ به‌صورت یکی از جمهوریهای عضو اتحاد جماهیر شوروی درآمد. در ۲۳ مارس ۱۹۳۷ قانون اساسی جمهوری شوروی ارمنستان با اقتباس از قانون اساسی سال ۱۹۳۶م اتحاد شوروی به تصویب رسید (BSE³, II/226). آخرین بازنگری در قانون اساسی ارمنستان در ۱۴ آوریل ۱۹۷۸ صورت گرفت که تا فروپاشی اتحاد شوروی به قوت خود باقی بود (روشندل، ۷۳، ۷۴). پس از فروپاشی اتحاد شوروی در ۱۹۹۱م قانون اساسی جدید جمهوری ارمنستان تدوین و به تصویب مجلس آن کشور رسید.

مسألهٔ قراباغ علیا: قراباغ علیا استان خودمختاری است شامل ۵ ناحیه: گُدروت، مَرداکِرت، مارتونی، عسکران (استپاناکرت) و شوشا (شوشی). مساحت آن ۴٬۴۰۰ کمـ۲ و جمعیت آن در ۱۹۸۹م، ۱۸۸ هزار نفر نوشته شده است که از این عده ۱۵۸ هزار نفر ارمنی بودند (مرادیان، 75). این سرزمین در ادوار گوناگون نامهای متعدد و متفاوت داشته است. در سنگ‌نوشته‌های اورارتویی نام قراباغ به‌صورت اورتخینی[2] و اورتخه (آروتونیان، 212-I/211؛ مرادیان، همانجا) آمده که نام ارمنی آرتساخ برگرفته از آن است («قراباغ...[3]»، 7). مؤلفان

1. Brestlitovsk 2. Urtekhini 3. *Nagornyĭ*...

یونان باستان این سرزمین را اورخیستنا نامیده‌اند (استرابن، V/322, 323). در اوایل سده‌های میانه این سرزمین به دو نام دیگر نیز خوانده می‌شد که یکی تساودک[1] و دیگری خاچن بوده است (مرادیان، همانجا). خاچن از واژهٔ ارمنی خاچ به معنای صلیب آمده است. این سرزمین از آن رو خاچن نامیده شد که ساکنان آن را مسیحیان ارمنی تشکیل می‌دادند («قراباغ»، 8).

نام قراباغ نخستین بار در سدهٔ ۸ق در اثری گرجی آمده (همانجا) و نیز حمدالله مستوفی در *نزهة القلوب* آن را قراباغ اران نامیده است (ص ۱۸۱-۱۸۲). بخش جلگه‌ای آن را در زبان فارسی «باغ سفید» و بخش کوهستانی آن را «باغ سیاه» می‌نامیدند که ترجمهٔ ترکی آن قراباغ است (مرادیان، 76). در نیمهٔ نخست سدهٔ ۶قم آرتساخ (قراباغ) که بخشی از قلمرو دولت یرواندیان ارمنستان به‌شمار می‌رفت، تابع دولت ماد و از ۵۵۰ تا ۳۳۱قم تابع دولت هخامنشی بود («قراباغ»، 10). پس از تقسیم ارمنستان میان دو امپراتوری روم شرقی (بیزانس) و ایران در ۳۸۷ تا ۴۲۸م آرتساخ همچنان بخشی از ارمنستان بود، سپس به صورت بخشی از مرزبانی آلبانیای قفقاز درآمد که تابعیت ایران را داشت. در پایان سدهٔ ۶ و اوایل سدهٔ ۷م مرزبانی آلبانیا به چند شاهزاده‌نشین کوچک منقسم شد. در جنوب اوتیک و آرتساخ شاهزاده‌نشینهای ارمنی با عنوان آرانشاهان وجود داشتند (همان، 10,11). در سدهٔ ۷م دودمان مهران که از تبار ایرانی بودند، زمام امور آلبانیا از جمله اوتیک و آرتساخ را به دست گرفتند (مرادیان، 79). از سدهٔ ۵ق/۱۱م ترکان سلجوقی به قفقاز راه یافتند. بعدها مغولان و ترکمانان قراقویونلو و آق قویونلو ارمنستان و اران را به تصرف آوردند (همو، 79, 81). از سدهٔ ۸ق گروههای غیرارمنی به قراباغ کوچ کردند. ۲۴ قبیله در قراباغ اران سکنیٰ گرفتند که آنان را به ترکی «ایگیرمی دورت = ۲۴» می‌نامیدند («قراباغ»، 13؛ بدلیسی، ۴۲۴). بخشی از قبایل ترک که با عنوان «اوتوز ایکی =۳۲» در دشت میل و مغان استقرار داشتند، نام «۲۴» بر خود نهادند. در رأس گروه «۳۲»، قبیلهٔ جوانشیر قرار داشت (جوانشیر، ۶؛ «قراباغ»، همانجا). اینان در ۱۱۳۴ق/۱۷۲۲م با شورش ارمنیان به رهبری داوید بیک به مقابله برخاستند. پس از مرگ نادرشاه (۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م) این گروه به جلگهٔ قراباغ رفتند و با قبایل دمیرچی و حسنلو از گرجستان و گروههایی از کنگرلوهای نخجوان و شاهسونهای مغان در آمیختند. افراد قبیلهٔ جوانشیر به نواحی کوهستانی قراباغ حمله بردند و به عنوان خوانین محلی موقعیت خود را تثبیت کردند (همان، 13,14).

در ۱۸۱۳م طبق معاهدهٔ گلستان، قراباغ به روسیه واگذار شد. ۹ سال بعد خان‌نشین قراباغ منحل گردید و به همراه دیگر خانات به ولایت تابع امپراتوری روسیه بدل شد (همانجا). میرزا جمال جوانشیر قراباغی که فرزند یکی از سران قبیلهٔ جوانشیر بوده (بابایف، 5)، در اثر خود *تاریخ قراباغ* به دو نکتهٔ مهم اشاره کرده است: وی ولایت قراباغ را «از جملهٔ مملکت اران» نوشته (ص ۳)، ولی مردم آن‌را در قدیم ارمنی و غیرملت (غیرمسلمان) دانسته (ص ۴) و از محال خمسهٔ ارمنی در قراباغ یاد کرده است (ص ۶، ۱۰). در ۱۲۸۵ق/۱۸۶۷م قفقاز به ۵ استان تقسیم شد و قراباغ علیا به صورت بخشی از استان یلیزاوت پل[2] (الیزابت پل) در آمد. این وضع تا ۱۹۱۷م ادامه یافت («قراباغ»، 16). در سالهای ۱۹۱۸-۱۹۲۰م قراباغ علیا توسط شورای ملی ارامنه اداره می‌شد.

جمهوریهای ارمنستان و آذربایجان بارها بر سر ناحیهٔ قراباغ اختلاف و درگیری داشتند. سرانجام در ۷ ژوئیهٔ ۱۹۲۳ بخش کوهستانی قراباغ که تا ۱۹۱۷م بخشی از استان یلیزاوت پل (= گنجه) بود، با نام استان خودمختار قراباغ کوهستانی (علیا) به صورت یکی از استانهای تابع جمهوری شوروی آذربایجان درآمد که خان‌کند (استپاناکرت) مرکز آن نامیده شد (همان، 23؛ BSE^3, XVII/199؛ نیز نک: هـ د، استپاناکرت). در آغاز سال ۱۹۸۸ اجلاسیهٔ شورای نمایندگان خلق بخشهای خودمختار قراباغ علیا قطعنامه‌ای مبنی بر خروج از تابعیت جمهوری شوروی آذربایجان و الحاق به جمهوری شوروی ارمنستان را تصویب کرد. در ۲۰ فوریهٔ همان سال اجلاسیهٔ شورای نمایندگان خلق استان قراباغ در شهر استپاناکرت برگذار شد و خروج استان از جمهوری شوروی آذربایجان و الحاق آن به جمهوری شوروی ارمنستان را اعلام کرد. از آن زمان و به ویژه پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی در ۱۹۹۱م اختلاف میان دو جمهوری آذربایجان و ارمنستان شدت گرفت که با برخوردهایی نیز همراه بوده، و تاکنون حل نشده باقی مانده است.

دین: از دین دیرینهٔ ارمنیان آگاهی چندانی در دست نیست. چنین به‌نظر می‌رسد که ارمنیان همانند بسیاری از هم‌نژادان آریایی خویش دینداری را با اعتقاد به نیروی طبیعت آغاز کرده باشند (پاسدرماجیان، ۱۰۳). موسیٰ خورنی به نقل از مارآباس کاتینا دربارهٔ اساطیر ارمنی آورده است که هایک تیرانداز، بِل (بعل) را کشت (ص 20). برخی محققان هایک را با آپولون همانند دانسته‌اند (درنرسسیان، ۶۰). تورک[3] تنومند پهلوان که از اخلاف پاسکام نوادهٔ هایک بود (موسیٰ خورنی، 64)، با خدای تندر و توفان از خدایان حتیان برابر شده است (درنرسسیان، همانجا). طبق روایتهای دینی مردم ارمنی، جنگل سوسیانّس واقع در ایروان مورداحترام، و جنبش برگهای درختان آن جنگل وسیله‌ای برای پیشگوییهای کاهنان بود و آنوشاوان «انوشروان» فرزند کاردوس نگهبان جنگل به شمار می‌رفت (آبراهامیان، ۱۰۰).

گروهی از محققان، دین قدیم ارمنیان را متأثر از آیین کهن ایرانی دانسته‌اند (همانجا). داستان بیوراسپ (ضحاک) که از اساطیر ایرانی کهن بوده، به ارمنستان نیز راه یافته است (موسیٰ خورنی، 49-48). در ادوار تاریخی کهن، ارمنیان ایزدان ایرانی را ستایش می‌کردند. اهورا مزدا به عنوان پدید آورندهٔ آسمان و زمین به آیین کهن ارمنیان راه یافت.

---

1. Tsavdek 2. Elizavetpol 3. Tork

بعضی مؤلفان، نفوذ اهورامزدا به آیین ارمنیان را متأثر از نفوذ پارتیان دانسته‌اند(درنرسسیان،پاسدرماجیان،همانجاها). ارمنیان،اهورامزدا را آرامازد می‌نامیدند (آبراهامیان، ۱۰۱). زیارتگاه عمدهٔ آرامازد در ناحیهٔ آنی بوده است (راسل، 159؛ *ایرانیکا*، II/439؛ درنرسسیان، همانجا). ارمنیان، آرامازد را خدای روز نو یا سال نو می‌نامیدند که در زبان ارمنی به صورت نـاواسارد و مـرکب از دو واژهٔ ناوا = نو و ساردا = سال آمده است (آبراهامیان، ۱۰۲). ارمنیان در نخستین ماه سال نو (فروردین) جشنهای بزرگ برپا می‌کردند. میترا (مهر) ایزد روشنایی و اناهیتا (اناهیت) ایزد آبادانی، خرد و باروری از ایزدان محبوب ارمنیان بوده‌اند. اناهیت فرزند آرامازد بوده است. پرستشگاههای اناهیت در نواحـی پریزا، آرماویـر، آرتاشات، آشتـی‌شات قرار داشت. در آشتی‌شات تندیس زرینی از اناهیت وجود داشته که ارمنیان آن را وُسکه مایر (مادر زرین) می‌نامیدند. میترای ایرانی نیز طرفداران بسیاری داشت. نامهای خاص ارمنی چون میهران، مهروژان، میهردات و جز آنها که همه از مهر مشتق شده‌اند، نشانه‌ای از احترام این ایزد در میان ارمنیان بوده است (همو، ۱۰۳-۱۰۴). ورثرغن[1] (بهرام) ایزد جنگ و پیروزی (دلاوری) با نام واهاگن در میان ارمنیان شهرت داشت (راسل، 189). ارمنیان، واهاگن را ایزد رعد و نیرومندی نیز دانسته‌اند (نوری‌زاده، ۷۲). ستایش بهرام از ادوار کهن به ارمنستان نفوذ کرده بود (پورداود، ۱۱۴/۲- ۱۱۵). تیر که در زبان ارمنی به همین‌صورت و نیز به شکل تیور[2] آمده است (راسل، 292)، دبیر آرامازد بوده، و اعمال نیک و بد مردم را می‌نوشته است (درنرسسیان، ۱۰۴)، پرستشگاه تیـر در یرازامویـن[3] قرار داشت (آبراهامیان، ۱۰۶). برجسته‌ترین نمونهٔ امتزاج ایزدان ارمنی با ایزدان پارتی در ناحیهٔ ملطیهٔ کنونی دیده شده است (لانگ، ۶۴۷/۳).

دیوان یا ارواح شریر در آیین ارمنیان نیز همانند دیوان در آیین کهن ایرانی هستند. در زبان ارمنی دئوا یا روح شریر همان دئوه[4] (دیو) در زبان پارسی باستان است (نک: همانجا؛ آیوازیان، ۵۰).

از دیگر ایزدان ارمنی «نانه» است که دختر آرامازد شمرده می‌شد. او را نانی و نان نیز نامیده‌اند که به مفهوم مادر، مادر بزرگ و مشابه واژهٔ ننـهٔ فـارسی است. مقـام این الٰهـه در اسـاطیر ارمنی روشـن نیست (نوری‌زاده، ۷۱). اعتقاد به جهان زیرزمین در هیأت «ساندرامِت» یا «اِسپاندارامِت» آمده که معادل اسپندارمذ در اساطیر ایرانی است. ارمنیان خورشید و ماه و ستارگان را نیز ستایش می‌کردند. اعتقاد به نقش ستارگان نیز در میان مردم ارمنستان باستان رایج بود و ستارگان نامهای ویژه‌ای داشتند (همو، ۷۵، ۷۶). در ارمنستان باستان آتش نیز پرستیده می‌شد که بقایای آن در عصر مسیحیت همچنان ادامه یافت و یکی از جشنها و مـراسم کلیسـای ارمنـی شد که آن را «دیارن اندآراج» مـی‌نامیدند. این جشـن «ترانتـاز» و بعـدها «دَرنْدِز» نیـز خـوانده شـد (همانجا). ارمنیان به زمان نیز معتقد بودند و آن را «ژاماناک» می‌نامیدند که همانند واژهٔ زمانهٔ پارسی و از بعضی جهات شبیه زروان (زمانهٔ بی‌کرانه) است (همو، ۷۷). در اساطیر ارمنی آب نیز محترم بود و برای آب، رود، باران و دریا الٰهه‌ای به نام «نار» وجود داشت (همانجا). مردم ارمنستان درختان را نیز گرامی می‌داشتند (همو، ۷۸). ارمنیان دروژ را که معادل واژهٔ دروغ در زبان پارسی است، مادینه می‌پنداشتند (لانگ، ۶۴۷/۳، ۶۴۸). جیمز راسل در کتاب مشروح خود با عنوان «آیین زرتشت در ارمنستان» بسیاری از مسائل مربوط به امتزاج آیینهای کهن ارمنی و ایرانی را به شرح آورده است.

لانگ بر آن است که شرک و بت‌پرستی ارمنیان متعلق به دوران استیلای اورونتیان و اوایل روزگار آرتاکسیان است (۶۴۶/۳). در آیین کهن ارمنی پیامبری همانند زرتشت و کتابی چون *اوستا* وجود نداشت. ولی ارمنیان انتظار موعودی را داشتند که مردم و گیتی را از بدیها پاک گرداند. این نظر در داستان آرتاوازد آمده است (آبراهامیان، ۱۰۱).

بنابر روایات، نخستین مبشران آیین مسیح در ارمنستان دو حواری به نامهای تادئوس و بارتلمی[5] بودند (*آرمنیا*، 67). موسیٰ خورنی، تادئوس را یکی از ۷۰ شاگرد توماس، از ۱۲ حواری مسیح، نوشته است که برای تبلیغ آیین وی به شهر ادسا[6] (ادس = الرها) رفته بود (ص 86). سرکیسیان یادآور شده که در میان ۱۲ حواری مسیح، شخصی به‌نام تادئوس وجود داشته است (تعلیقات، 243، حاشیهٔ 358). فائوستوس نیز به‌وجود این شخص اشاره کرده است (ص 7) و موسیٰ خورنی از حواری دیگری با نام بارتلمی هم یاد کرده است (ص 90). گویا این دو تن از اهالی سوریه بوده‌اند (پاسدرماجیان، ۱۱۸). تادئوس در جنوب و بارتلمـی در شمال ارمنستـان به تبلیـغ آیین مسیح مـی‌پرداختند (درنرسسیان، ۶۳). کلیسای مسیحی روایت مربوط به بارتلمی و مرگ همراه بـا شکنجـهٔ او را در شهـر آربانوس کـه گویـا در فـاصلهٔ میـان دو دریاچهٔ وان و اورمیه واقع بوده، مورد تأیید قرار داده است (*آرمنیا*، 67؛ موسیٰ خورنی، همانجا؛ سرکیسیان، همان، 243، حاشیهٔ 362). فعالیت تادئوس را در فاصلهٔ سالهای ۳۵-۴۳م و فعالیت تبلیغاتی بارتلمی را در فاصلهٔ سالهای ۴۴-۶۰م نوشته‌اند (*آرمنیا*، همانجا).

از آغاز سدهٔ ۲م گروهی مسیحی در ارمنستان می‌زیستند و تلاشهایی برای تبلیغ آیین مسیح صورت می‌گرفت. با این وصف مردم آیین کهن خود را رها نکردند. در سده‌های ۲ و ۳م شماری از مردم آیین مسیح را پذیرفتند، ولی آزار مسیحیان نیز ادامه داشت. در ۲۸۷م، در عهد سلطنت تیرداد سوم فرزند خسرو اول، شاه ارمنستان، آزار مسیحیان شدت گرفت (پاسدرماجیان، ۱۱۹؛ درنرسسیان، همانجا). مورخان، گریگور مقدس فرزند آناک از شاهزادگان پارتی را بزرگ‌ترین مبلغ آیین مسیح در ارمنستان دانسته‌اند. از این رو شاخهٔ مسیحی عمدهٔ ارمنستان را گریگوری می‌نامند (همانجا؛ فائوستوس، 8). موسیٰ خورنی او را از

1. Varĕtharghana 2. Tiwr 3. Yerazamuyn 4. Daeva 5. Barthélemy 6. Edessa

سرزمین پهلویان (پارتیان) و از دودمان شاهی سورن (پهله سورن) دانسته است (ص 140). گفته شده است که تیرداد سوم به بیماری سختی گرفتار آمد که پزشکان از درمان او درماندند. سرانجام گریگور او را درمان کرد. پس از این واقعه تیرداد به آیین مسیح درآمد و در ۳۰۱م مسیحیت را دین رسمی ارمنستان اعلام کرد (پاسدرماجیان، ۱۱۹؛ درنرسسیان، ۶۳، ۶۴؛ *آرمنیا*، همانجا).

کلیسای ارمنی با مصادرهٔ اموال و املاک متعلق به پرستشگاههای پیشین، ثروت فراوان به دست آورد، چنانکه املاک آن را نزدیک به ۱۰ هزار ملک زراعتی نوشته‌اند (پاسدرماجیان، ۱۲۰-۱۲۱). در ارمنستان مدارس ویژهٔ طلاب علوم دینی تأسیس گردید که کشیشان و اسقفهای بسیاری در آنها تعلیم و پرورش یافتند. بعدها مقام کشیش و اسقف به صورت امتیاز خانوادگی درآمد. نمونهٔ آن مقام جاثلیقی ارمنستان بود که بیش از یک سده در خاندان گریگور باقی ماند. گریگور در ۳۲۵م درگذشت (همو، ۱۲۱-۱۲۲).

در کلیسای ارمنی احکام و تعالیم به عنوان دو امر مجزا از یکدیگر شناخته شده‌اند. احکام مسائل مشخص برگرفته از *انجیل* است، ولی تعالیم براساس روایتها بنا شده است. کلیسای ارمنی تنها ۳ مجمع جهانی کلیسایی را به رسمیت می‌شناسد که نخستین آنها انجمن دینی نیقیه[1] (ازنیق کنونی در ترکیه) است. این مجمع در ۳۲۵م تأسیس شد (*آرمنیا*، 68). دو مجمع کلیسایی دیگر، یکی مجمع قسطنطنیه (۳۸۱م) و دیگری مجمع اِفسوس (۴۳۱م) بوده‌اند (روشندل، ۳۰).

در سدهٔ ۵م ساهاک اسقف اعظم و مسروپ ماشتوتس[2] نسخه‌های یونانی *انجیل* را با همکاری یزنیک کُقباتسی (قُلبی) که از مردم روستای کُقب (قُلب) در منطقهٔ آیارات بود، با تصحیحاتی به ارمنی باستان (گرابار) ترجمه کردند.

در ۴۴۹م یزنیک در اجلاس آرتاشات به مقام اسقف اعظمی نایل شد. در ۴۵۰م یزدگرد دوم شاه ساسانی که سیاست زرتشتی کردن ارمنیان را در پیش گرفته بود، جنگ با ارمنستان را آغاز کرد و گروهی از بزرگان دینی ارمنستان را به اسارت گرفت و به قتل رسانید. در ۴۸۱م مسیحیان ارمنستان سر به شورش برداشتند. با مردود دانستن آیین زرتشت و ویران کردن آتشکده‌ها، بار دیگر مسیحیت به‌صورت دین رسمی ارمنستان درآمد (نعلبندیان، مقدمه بر...، ۵؛ میلر، ۲۹۶-۲۹۹).

در ۴۵۱م انجمن مذهبی کالسدون[3] به طریقت پاپ لئون بزرگ گروید که بر مبنای آن دو جوهر جداگانهٔ انسانی و الٰهی در ذات مسیح وجود داشته است که با هم متحدند، ولی ممزوج نشده‌اند. در ۴۹۱م کلیسای ارمنی به صورتی قاطع از کلیسای رم و کلیسای بیزانس (روم شرقی) جدا شد. کلیسای کاتولیک رم و کلیسای ارتدکس یونان (بیزانس) از چنین فرمولی پیروی می‌کردند و مدعی بودند که یک چهرهٔ خدایی و دو طبیعت کامل وجود دارد که یکی از این دو الٰهی و دیگری انسانی است. در ضمن به دو اراده و دو صورت تظاهر نیرو نیز معتقد بودند. اما فرمول کلیسای ارمنی به گونه‌ای دیگر بود؛ اینان با اینکه وجود یک چهره یا مظهر خدایی و دو طبیعت کامل را می‌پذیرفتند، مدعی بودند که این دو به‌صورتی هماهنگ با یکدیگر پیوند یافته‌اند که یکی ارادهٔ پیوسته و هماهنگ واحد و دیگری نیروی پیوسته و هماهنگ متحد است (*آرمنیا*، 68). چون راز تحقق و تجسم مسیح همان راز «انسان-خدایی» است، از این‌رو خداوند در وجود مسیح تحقق و تجسم یافته است. پس باید ارادهٔ خدا-انسان واحد یگانه باشد و ظهور آن نیز با همهٔ عظمت، از دو مبدأ منشأ گرفته است. هرگاه ارادهٔ هماهنگ جامع و واحد موجود نباشد، آنگاه باید از دو اراده یاد کرد. این نیز بدان معناست که تحقق و تجسم کامل، جامع و هماهنگ صورت نگرفته است (همان، 69).

برخی از محققان، کلیسای ارمنی را مونوفیزیت[4] (طریقت تک جوهری) می‌دانستند. ولی کلیسای ارمنی در زمینهٔ مسیح‌شناسی ادعای آریان‌گرایان را که مدعی منشأ انسانی مسیح بودند و همچنین نظر پیروان اوتوخس[5] در اواسط سدهٔ ۵م را که تنها طبایع الٰهی برای مسیح قائل بودند، افراطی و مردود می‌دانست (همانجا). در روش کلیسای ارمنی نکتهٔ حایز اهمیت وفاداری به سنتهای اولیه است. کلیسای ارمنی خود را اصیل و ملهم از حواریون مسیح می‌داند و با روش محافظه کارانهٔ خود هرگونه افزوده‌ها و نوآوریهایی را که ناقض معتقدات اولیه باشند و آن را خدشه‌دار کنند، مردود می‌شمارد. البته این اختلافها در ۴ مرکز اسقفهای بزرگ مسیحیت (رم، اسکندریه، انطاکیه و قسطنطنیه) ریشه داشته است (پاسدرماجیان، ۱۴۴). کلیسای ارمنی دربارهٔ احکام ساده‌نگر بود و از غلو پرهیز داشت (*آرمنیا*، همانجا).

در کلیسای ارمنی سلسله مراتب بدین قرار است: کاتولیکوس (جاثلیق)، پس از او پاتریارخوس (بطریرک)، سپس اسقف اعظم و اسقف و پس از او متخصص الٰهیات که وارداپت[6] نام دارد، پس از وارداپت مقام آواگرتس[7] و بعد از او ایرتس[8] (کشیش) است. پس از ایرتس، سارکاواگ[9] و در آخر دپیر[10] قرار دارد که احتمالاً همان دبیر است (همان، 70؛ آیوازیان، ۵۴).

کلیسای اچمیادزین از دیرباز مقر بطریرک اعظم و جاثلیق همهٔ ارمنیان بوده است. این ناحیه و کلیسای بزرگ آن در نزدیکی ایروان واقع است. انتخاب جاثلیق کلیسای ارمنی دائمی است که در کلیسای اچمیادزین صورت می‌گیرد. بنابر معمول حدود ۳۰۰ تا ۴۰۰ تن از نمایندگان کلیساهای ارمنی سراسر جهان در این انتخابات شرکت دارند. جاثلیق ارمنیان از میان اسقفها برگزیده می‌شود. انتخاب جاثلیق شامل دو مرحله است: مرحلهٔ نخست با رأی مخفی و محاسبهٔ آراء اکثریت صورت می‌گیرد که طی آن ۵ اسقف مدعی مقام جاثلیقی برپایهٔ اکثریت آراء انتخاب می‌شوند. در مرحلهٔ دوم یکی از ۵ اسقف برگزیده به عنوان جاثلیق، برای تمام عمر، انتخاب می‌شود.

1. Nicaea 2. Mesrop Mashtots 3. Chalcedon (=Kadiköy) 4. monophysite 5. Eutyches 6. Vardapet 7. Avagerets 8. Ierets 9. Sarkavag 10. Dpir

تا ۱۹۹۴م جاثلیق ارامنه وازگن اول بود که در ۱۹۵۵م به این مقام برگزیده شده بود (*آرمنیا*، 71-70). پس از درگذشت وی، یکی از اسقفها موقتاً برای مدت ۶ ماه به عنوان جانشین او انتخاب شد. در آوریل ۱۹۹۵/فروردین ۱۳۷۴ گارگین دوم به سمت یکصد و سی و یکمین جاثلیق سراسر ارمنستان برگزیده شد (*آلیک*، ۱؛ *آراکس*، ۳).

زبان: زبان ارمنی شاخه‌ای از گروه زبانهای هند و اروپایی است (BSE³, II/248) که برخی آن را شاخه‌ای مستقل از این گروه دانسته‌اند (درنرسسیان، ۶۷؛ BSE², III/107). ارمنیان زبان خود را هایوتس‌لزو[1] یا هایرن[2] می‌نامند که از نام «های» اقتباس شده است (همانجا). باستان‌شناسان به وجود متون کهن ارمنی از سدهٔ ۲ق‌م اشاره کرده‌اند، ولی هیچ اطلاعی از نوع خط آنها به دست نداده‌اند و این نکته هنوز چنانکه باید روشن نشده است. موسیٰ خورنی گرچه به کتیبه‌های پرستشگاهها و دیوانهای شاهی اشاره کرده، اما او نیز هیچ اشاره‌ای به خطوط آنها نکرده است. او در جای دیگر به فقدان خط و زبان ارمنی اشاره کرده، و یادآور شده است که مطالب مربوط به ارمنستان به خط و زبان پارسی و یونانی نگاشته می‌شده است (ص 8). زبان ارمنی طی زمانی دراز (حدود ۸۰۰ سال) با زبانهای قومی حتیان، اورارتیان، سوبارها، میتانیان و دیگران که پیش از ارمنیان در منطقه می‌زیستند و نیز با زبانهای اقوام مهاجم از جمله فریگیان از غرب و سکاها از شمال درآمیخت. در جریان اختلاط زبانی، سرانجام دو زبان قومی نزدیک به یکدیگر، آرمه و هایاسا، برتری یافتند. محققان این دو زبان را منشأ زبان ارمنی دانسته‌اند (نک: BSE²، همانجا).

چنین به نظر می‌رسد که در دوران پادشاهی آرتاشس اول (۱۸۹-۱۶۱ق‌م) مردم ارمنستان دارای زبانی مشترک بودند (همانجا). نفوذ زبانهای ایرانی، به‌ویژه پارتی و پارسی میانه بر زبان ارمنی اندک نبوده است. بر این دو، زبانهای یونانی و سریانی را نیز باید افزود (درنرسسیان، ۶۸؛ آیوازیان، مقدمه، ۱۲). برخی محققان، خطوط تصویری پیدا شده در محلی از درهٔ ارس را مربوط به زبان ارمنی باستان می‌پندارند، ولی دلیل روشنی بر اثبات این مدعا وجود ندارد (درنرسسیان، ۶۷). گروهی بر این عقیده‌اند که از سدهٔ ۲ ق م «گرابار» زبان مشترک قوم ارمنی بوده است (نوری‌زاده، ۱۰۶-۱۰۷؛ نیز نک: BSE²، همانجا). اشعار و ترانه‌هایی از عهد باستان و پیش از ابداع خط و نوشتار ارمنی برجای مانده که موسیٰ خورنی برخی از آنها را در کتاب خود آورده است (ص 45,46).

پیش از تقسیم ارمنستان میان دو دولت روم شرقی (بیزانس) و ایران، در آن سرزمین از خط آرامی، سریانی و یونانی استفاده می‌شد، ولی پس از آن استفاده از زبانهای سریانی و پارسی میانه (پهلوی) معمول گردید و در دیوانهای درباری به کار گرفته شد، اما خط و زبان پارسی برتری داشت (نوری‌زاده، ۹۷، ۹۸). از سدهٔ ۵م به بعد آثار برجسته‌ای به زبان و خط ارمنی نوشته شد که از آن‌جمله‌اند «ماجراهای اسکندر» و نیز ترجمهٔ «قاطیغوریاس»، «ماوراءالطبیعه» و «آنالوطیقا» از آثار ارسطو (درنرسسیان، ۷۶). در رشتهٔ تاریخ از آثاری چون «تاریخ گرایش ارمنستان به مسیحیت»، تألیف گریگور روشنگر؛ کتاب «تاریخ واردان و جنگ ارمنیان» نوشتهٔ یغیشه، «تاریخ» موسیٰ خورنی؛ «تاریخ» غازار پاربتسی[3] (لازار فاربی) در سدهٔ ۵م می‌توان یاد کرد. بعدها آثار دیگری دربارهٔ فتوح مسلمانان از سبئوس[4] (همو، ۷۷) و حملهٔ ترکان سلجوقی نوشتهٔ آریستاکس لازتیورتی[5] (همو، ۷۷-۷۸) و نیز «تاریخ آلبانیا» (*آغوانک*) از موسیٰ کاغان کاتواتسی در سدهٔ ۱۰م نوشته شد (همو، ۷۹).

زبان گرابار که تا دهه‌های ششم و هفتم سدهٔ ۱۹م به عنوان زبان گفتاری و نوشتاری قوم ارمنی به حیات خود ادامه داد (نوری‌زاده، ۱۰۷)، از سدهٔ ۱۲م برای قشرهای وسیع مردم چندان مفهوم و قابل استفاده نبود. از این‌رو گروهی از زبان‌شناسان، گرابار را زبان خاص اشراف نامیدند. در دوره‌های اسلامی زبان ارمنی بجز از زبانهای یاد شده، زیر تأثیر زبانهای فارسی، عربی و ترکی نیز قرار گرفت و در نتیجه، زبان ارمنی به غنا و پیشرفتهایی دست یافت. در سدهٔ ۶م عناصر یونانی به‌صورتی تصنعی در نحو زبان ارمنی اثر گذاردند. با این وصف تنی چند از نویسندگان ارمنی کوشیدند تا با کمک عناصری از درون زبان گرابار این زبان را زنده نگاه دارند. به تقریب از سدهٔ ۱۲م با گسترش شهرنشینی و ظهور قشرهای جدید اجتماعی کوششهایی به‌منظور سهل‌الوصول بودن آثار ادبی صورت گرفت. طی سده‌های ۱۱ و ۱۲م منظومه‌هایی به زبان ارمنی میانه پدید آمد. در سده‌های ۱۶-۱۸م با کوشش در راه اتحاد قومی، عناصر زبان ادبی جدید شکل گرفتن آغاز کرد (BSE², III/107).

در ربع چهارم سدهٔ ۱۹م زبان گفتاری و نوشتاری جدید ارمنی به نام «آشخارهابار» جایگزین زبان گرابار شد (نوری زاده، همانجا). آشخارهابار برپایهٔ امتزاج لهجه‌های شرقی و غربی پدید آمد و هنوز صورتی واحد و فراگیر نداشت. زبان و ادبیات ارمنی به دو گونه گفته و نوشته می‌شد. مردم ارمنستان که از این دوگانگی ناخرسند بودند، آنها را گویش بربری می‌نامیدند. در آواشناسی و صرف، میان این دو گویش تفاوتهایی وجود داشت، ولی مانع درک مفاهیم نبود. صورت نحوی این دو گویش همانند بود. در اواسط سدهٔ ۱۹م آشخارهابار جایگاهی برتر یافت.

آبوویان[6] نویسندهٔ روشنگر ارمنی در تشکل زبان ادبی معاصر ارمنی نقشی بسزا ایفا نمود (BSE²، همانجا). در سده‌های ۱۹ و ۲۰م این زبان جدید از سوی گروه کثیری از اهل ادب چون م. نعلبندیان، رافی، اوهانسیان، تومانیان، ایساکیان، هاکوبیان، تریان و دیگران کمال یافت. از این پس زبان ارمنی با استفاده از عناصر گویش عامه، رفته‌رفته از

---

1. haiots lezu 2. haieren 3. Lazar Parbetsi 4. Sebeos 5. Aristakes Laztiorti 6. Abovyan

سیطرۀ زبان گرابار خارج شد و آشخارهابار که در ارمنستان شرقی رواج داشت، مرحلۀ تازه‌ای از پیشرفت را آغاز کرد (همان، III/108).

برخی محققان، زبان ارمنی را به ۳ دورۀ زبان باستانی (سده‌های ۵-۱۱م)، زبان میانی (سده‌های ۱۱-۱۷م) و زبان جدید (از سدۀ ۱۷م به‌بعد) مربوط دانسته‌اند و برآنند که‌زبان‌جدید از اواخر سدۀ ۱۹م با آثار ادبی ویژۀ خود در میان قوم ارمنی رواج یافت (BSE[3], II/248-249).

تأثیر زبانهای ایرانی بر زبان ارمنی از طریق وام واژه‌ها در زبان محاوره و زبان ادبی صورت گرفته است. هراچیا آچاریان شمار واژه‌های زبانهای ایرانی در زبان ارمنی را ۱٬۴۱۱ دانسته است (نوری‌زاده، ۱۰۸).

ادبیات مردمی ارمنی در سده‌های ۱۳ و ۱۴م از *شاهنامۀ* فردوسی تأثیر پذیرفت. در عصر سلجوقیان، خوانندگان و نوازندگان دوره گرد، اغلب به نقل اشعار و داستانهای *شاهنامه* می‌پرداختند. تأثیر *شاهنامه* به گونه‌ای شد که بعدها در صومعه‌ها و کلیساها نیز میان کشیشان طرفدارانی پیدا کرد، به‌گونه‌ای که کنستانتین یرزنگاتسی (ز ۱۲۵۰ یا ۱۲۶۰م) شعرهایی با آهنگ *شاهنامه* سرود که مورداقبال فراوان قرار گرفت (همو، ۱۱۸). گریگور نارِگاتسی در سدۀ ۱۰م شعرهایی شبیه اشعار *شاهنامه* سرود (همانجا). اقبال قوم ارمنی به قهرمانان اساطیری ایران در اثر ملی ارامنه «ساسونتسی داویت» تجلی یافته است. در این اثر «زال» به عنوان برادر «داویت» معرفی شده است (همو، ۱۱۹).

شمار گویشهای ارمنی را تا ۴۰ گویش نوشته‌اند. برخی از این گویشها که در ارمنستان غربی رواج داشتند، طی سالهای جنگ اول جهانی از میان رفتند (BSE[2], III/108). از اواسط سدۀ ۱۹م بررسی دقیق گویشهای ارمنی آغاز شد. بُن، پترمان، مولر و دیگران پژوهشهایی در طریق اثبات ریشۀ هندو اروپایی زبان ارمنی انجام دادند (همانجا).

الفبای زبان ارمنی پیش از سدۀ ۵م دارای ۲۲ حرف بود و به نام حروف دانیالی شهرت داشت (نوری‌زاده، ۹۸، ۹۹). در سالهای ۴۰۵-۴۰۶م کشیشی به‌نام مسروپ ماشتوتس بر پایۀ خط و نوشتار یونانی (بیزانسی) و آرامی مناطق شمالی، الفبای جدیدی برای زبان ارمنی ابداع کرد (BSE[3], II/249). گروهی از زبان‌شناسان برآنند که مسروپ ماشتوتس برخی حروف الفبای ارمنی را از حروف الفبای پارسی اقتباس کرده، و به صورت معکوس در الفبای ارمنی جا داده است (نوری‌زاده، ۱۰۴). الفبای کهن ارمنی همان است که با ۳۸ حرف تاکنون نیز برجا مانده است.

۲۲ قرن تاریخ مؤید قدمت ادبیات ارمنی است. ادبیات ارمنی را به ۳ بخش می‌توان تقسیم کرد: ۱. اساطیر و داستانهای عامیانه، ۲. ادبیات قدیم که تاریخ آن را از روزگار باستان و عهد اورارتو تا نیمۀ نخست سدۀ ۱۸م دانسته‌اند، ۳. ادبیات جدید ارمنی از نیمۀ دوم سدۀ ۱۸م تا روزگار معاصر. اساطیر و داستانهای عامیانۀ ارمنی از اعماق قرون و اعصار برجا مانده و سینه به سینه نقل شده‌اند که داستانِ هایک، آرای زیبا، واهان، قطعاتی دربارۀ داستان آرتاشس و ساتِنیک، داستان تیگران و نیز داستان اژدهاک از آن جمله‌اند. این داستانها در کتاب «تاریخ ارمنستان» موسیٰ‌خورنی آمده است. در داستانهای عامیانۀ ارمنی نیز قطعاتی از پیکار میان نیروهای خیر و شر، جهان نور و ظلمت و پهلوانان دلاور وجود دارد که عمده‌ترین آنها داستان داوید ساسونی است. در ضمن از ترانه‌های خوانندگان دوره‌گرد، داستان گوغتان را نیز می‌توان یاد کرد (BSE[3], II/238-239؛ تولولیان، ۶).

ادبیات قدیم ارمنی شامل ادبیات مکتوب است که کهن‌ترین آنها سنگ‌نوشته‌های اورارتویی هزارۀ نخست ق‌م است. در سدۀ ۱ق‌م و عصر شکوفایی هلنیسم در ارمنستان نمایشنامه‌هایی به زبان یونانی نوشته شده بود. با نفوذ مسیحیت در ارمنستان به تقریب آثار مربوط به دوران بت‌پرستی از میان رفت و جای خود را به ادبیات کلیسایی و مذهبی داد. در این دوره بخشهایی از *کتاب مقدس* (*انجیل*) ترجمه شد و آثار مورخان به ویژه آگاثانگلوس (آگاثانگغوس)، فائوستوس بوزند، یغیشه، لازار فاربی (غازار پاربتسی) و موسیٰ‌خورنی پدید آمدند که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بودند (همو، ۱۰، ۱۳، ۱۴؛ BSE[3] II/239). از آثار فلسفی و دینی مهم این دوره کتاب مشهور یزنیک کقباتسی است. جا دارد از اثر آنانیا شیراگاتسی در زمینۀ جغرافیا و تاریخ نیز یاد شود که تاریخ نگارش آن سدۀ ۷م است (تولولیان، ۱۴، ۱۵). سدۀ ۹م عصر ناکامیها و ویرانیها در سایۀ جنگهایی بود که از دربار خلافت عباسیان بر مردم ارمنستان تحمیل می‌شد. در این دوره حماسۀ داوید ساسونی پدید آمد (همو، ۱۶). نیمۀ دوم سدۀ ۱۰ و اوایل سدۀ ۱۱م نوشته‌های نارِگاتسی سرشار از مطالب دینی و توجه به مبدأ بود (همو، ۱۹، ۲۰). سده‌های ۱۲-۱۴م را در تاریخ ادبیات ارمنی عصر کیلیکیه نامیده‌اند (همانجا). در سده‌های ۱۳-۱۶م ادبیات ارمنی به مدارج عالی دست یافت. طی سده‌های ۵ - ۱۸م به وجود ۵۰۰ مؤلف ارمنی اشاره شده است.

دورۀ جدید ادبیات ارمنی از نیمۀ دوم سدۀ ۱۸ و اوایل سدۀ ۱۹م است. در این دوره می‌توان از سرایندگانی چون سایاتنُوا یاد کرد که ترانه‌هایی به زبانهای ترکی و ارمنی از او برجای مانده است (همو، ۳۱، ۳۲). در جلفای اصفهان نیز نمونه‌های ارزشمندی از آثار مکتوب ارمنی باقی است. با پذیرفته شدن زبان آشخارهابار به جای گرابار، ادبیات ارمنی دوران شکوفایی جدیدی را آغاز کرد. از این زمان آثار متعددی در رشته‌های مختلف علم، ادب، فرهنگ و هنر به زبان ارمنی چاپ و منتشر شد که درخور توجه است (BSE[3], II/239-241؛ برای اطلاع بیشتر دربارۀ ادبیات ارمنی طی ۱۰۰ سال اخیر، نک: نوری‌زاده، جم).

مآخذ: آبراهامیان، روبن، «دین قدیم ارمنیان»، *یادنامۀ پورداود*، تهران، ۱۳۲۵ش؛ *آراکس*، تهران، ۱۳۷۴ش، س ۸، شم ۷۰-۷۱؛ آفاناسیان، سرژ، *ارمنستان، آذربایجان، گرجستان، از استقلال تا استقرار رژیم شوروی، ۱۹۱۷-۱۹۲۳م*، ترجمۀ عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ آقاسی، گیو و الکساندر بادماگریان، *تاریخ اجتماعی و سیاسی ارامنه*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ *آلیک*، تهران، ۱۳۷۴ش، س ۶۵، شم ۶۲؛ آیوازیان (ترزیان)، ماریا، *وام واژه‌های ایرانی میانۀ غربی در زبان ارمنی*، تهران،

۱۳۷۱ش؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبیدالله، *المسالک و الممالک*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن فقیه، احمد، *البلدان*، لیدن، ۱۳۰۲ق؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، قاهره، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ «اسناد فارسی ماتناداران[1]» (نک: مل)؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، به‌کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ اومستد، ا.ت.، *تاریخ شاهنشاهی هخامنشی*، ترجمهٔ محمدمقدم، تهران، ۱۳۴۰ش؛ بازورث، ا. ک.، «*تاریخ سیاسی و دودمانی ایران*»، *تاریخ ایران*، به کوشش ج. آ. بویل، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بدلیسی، شرف‌الدین، *شرف‌نامه، تاریخ مفصل کردستان*، به‌کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ *بندهش فرنبغ دادگی*، به کوشش مهرداد بهار، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بهار، مهرداد، حاشیه بر بندهش... (هم)؛ بیوار، ا. د. هـ.، «تاریخ سیاسی ایران در دورهٔ اشکانیان»، *تاریخ ایران*، به کوشش ج. آ. بویل، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ پاسدرماجیان، هراند، *تاریخ ارمنستان*، ترجمهٔ محمدقاضی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ پچوی، ابراهیم، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ پورداود، ابراهیم، «ادبیات مزدیسنا»، *یشتها*، بمبئی، ۱۹۲۸م؛ پیوتروفسکی، ب.ب.، *اورارتو*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ تاج‌بخش، احمد، *روابط ایران و روسیه در نیمهٔ اول قرن ۱۹*، تبریز، ۱۳۳۷ش؛ تاورنیه، *سفرنامه*، ترجمهٔ ابوتراب نوری، به‌کوشش حمید شیرانی، اصفهان، ۱۳۳۶ش؛ تولولیان، میناس، *نگرشی کوتاه به ۲۲ قرن ادبیات ارمنی*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ جوانشیر قراباغی، جمال، *تاریخ قراباغ*، باکو، ۱۹۵۹م؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به‌کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خداوردیان، ک. س.، *تاریخ ارمنستان*، ترجمهٔ ا. گرمانیک، تهران، ۱۳۶۰ش؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ درنرسسیان، سیراربی، *ارمنیان*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۷ش؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به‌کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، بغداد، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به‌کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رضا، عنایت‌الله، *ایران و ترکان در روزگار ساسانیان*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ روشندل، جلیل و رافیک قلی‌پور، *سیاست و حکومت در ارمنستان*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ریاحی، محمدامین، مقدمه بر *عالم آرای نادری* (نک: هم، مروی)؛ شارپ، رلف نارمن، *فرمانهای شاهنشاهان هخامنشی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ طبری، *تاریخ*؛ فرای، ر.ن.، «تاریخ سیاسی ایران در دورهٔ ساسانیان»، *تاریخ ایران*، به‌کوشش ج.آ. بویل، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ فلسفی، نصرالله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ کارزو، ژان‌ماری، *ارمنستان ۱۹۱۵*، ترجمهٔ فریبرز برزگر، تهران، ۱۳۵۵ش؛ *کارنامهٔ اردشیر بابکان*، به‌کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ کالج، مالکولم، *پارتیان*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۵ش؛ *کتاب مقدس*؛ کریستن‌سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۲۲ش؛ کسروی، احمد، *شهریاران گمنام*، تهران، ۱۳۳۵ش؛ لانگ، دیوید، «ایران، ارمنستان و گرجستان، تماسهای سیاسی»، *تاریخ ایران*، به کوشش ج. آ. بویل، ترجمهٔ حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ متسوپی، فوما، *ارمنستان در زمان تیمور لنگ*، ترجمهٔ ح. صدیق، تبریز، ۱۳۵۷ش؛ مروی، محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به‌کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ منجم‌باشی، احمد، *جامع الدول*، به کوشش ولادیمیر مینورسکی، لندن، ۱۹۵۳م؛ میلر، و.م.، *تاریخ کلیسای قدیم در امپراتوری روم و ایران*، ترجمهٔ علی نخستین، لایپزیگ، ۱۹۳۱م؛ نسوی، محمد، *سیرت جلال‌الدین مینکبرنی*، ترجمهٔ فارسی کهن، به‌کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نظامی گنجوی، *خمسه*، تهران، ۱۳۳۶ش؛ نعلبندیان، گئورگی، حاشیه بر *تاریخ ارمنستان* موسیٰ خورنی، ایروان، ۱۹۸۴م؛ همو، مقدمه بر *تکذیب و ردّ فرق دینی* یزنیک کقباتسی، ایروان، ۱۹۸۹م؛ نفیسی، سعید، *بابک خرم دین دلاور آذربایجان*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ نوری‌زاده، احمد، *صد سال شعر ارمنی*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ هدایت، رضا قلی، *روضة الصفای ناصری*، قم، ۱۳۳۹ش؛ هینتس، والتر، *تشکیل دولت ملی در ایران، حکومت آق قویونلو و ظهور دولت صفوی*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همو، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ نیز:

Adonts,N., *Armeniya v epokhy Yustiniana*, Erevan, 1971; *Armenia's Referendum on Independence*, Eerevan,1991; *Armeniya entsiklopediya puteshestvennika*, ed. K.S. Khudaverdiyan, Erevan, 1990; Arutyunyan, H. V., *Toponimika Urartu*, Erevan, 1985; Aslanyan, A.A. et al., *Armeniya*, Moscow, 1968; Babaev, F., introd. *Garabagh tarikhi*, Baku, 1959; BSE[2]; BSE[3]; Dandamaev, M.A., *Iran pri pervykh Akhemenidakh*, Moscow, 1963; id, *Politicheskaya istoriya Akhemenidskoĭ derzhavy*, Moscow, 1985; Darbinyan- Melikyan, M.O., notes on *Istoriya anonimnogo*... (vide: ibid); Dyakonov, I.M., *Istoriya Midii*, Moscow/Leningrad, 1956; Egishe, *O Vardane i voine armyanskoi*, tr. I. A. Orbeli, Erevan, 1971; Favstos, B., *Istoriya Armeniĭ*, tr. M.A. Gevorgyan, Erevan, 1953; Galstian, A.G., introd. *Armyanskie istochniki o mongolakh*, Moscow, 1962; Gandzaketsi, K., *Istoriya Armenii*, tr. L. A. Khanlaryan, Moscow, 1976; Hakopyan, T. X., article in *Istoriya Armyanskogo naroda*, ed. M.G. Nersisyan, Erevan, 1980; *Haykakan Sovetakan Hanragitaran*, Erevan, vol. VII, 1981, vol. XII, 1986; *Herodotus*, tr. A. D. Godley, London, 1946; *Human Development Report 1994*, New York, 1994; *Iranica; Istoriya anonimnogo povestvovatelya psevdo-Shapuh Bagratuni*, tr. M.O. Darbinyan-Melikyan, Erevan, 1971; Kalankatuatsi, M., *Istoriya strani Aluank*, tr. Sh. V. Smbatyan, Erevan, 1984; Kent, R. G., *Old Persian*, New Haven, 1953; Kostanyants, K., *Kratkiĭ ocherk Istorii Armenii*, Moscow; Kretatsi, A., *Povestvovanie*, ed. N. K. Korganyan. Erevan, 1973; Lukonin, V.G., *Kultura Sasanidskogo Irana*, Moscow, 1969; Makhmuryan, G.G., «Voprosi novoĭ istorii Armenii...», *Novaya istoriya Armenii*..., Erevan, 1993; Marquart, J., *Ērānšahr*, Berlin, 1901; id, *Südarmenien und die Tigrisquellen*, Wien, 1930; Movses Khorenatsi, *Istoriya Armenii*, ed. Gagik Sarkisyan, Erevan, 1990; Muradyan, P., *Istoriya - pamyat pokoleniĭ*, Erevan, 1990; *Nagornyĭ Karabakh*, ed. G. A. Galoyan and K. S. Khudaverdyan, Erevan, 1988; *Narody Kavkaza*, ed. B. A. Gardanov et al., Moscow, 1962; Neiman, M., *Armyane*, Erevan, 1991; Nersesyan, M.G., article in *Istoriya Armyanskogo noroda*, Erevan, 1980; *Pauly; Persidskie dokumenty Matenadarana I*, ed. A. D. Papazyan, Erevan, 1956; Pigulevskaya, N., *Goroda Irana v rannem srednevekove*, Moscow/Leningrad, 1956; Piotrovskii, B. B., *Vanskoe tsarstvo*, Moscow, 1959; Pogrebova, M. N., *Zakaukaze i ego svyazi s peredneĭ Aziei v skifskoe vremya* , Moscow , 1984 ; Richardo , J. P., «Armyane, chego by eto ni stoilo», *Armyane*, Erevan, 1991; Russel, J. R., *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard University,1987;Sarkisyan, G.,chaptersof *Istoriya Armyanskogo naroda*, ed. M.G. Nersesyan, Erevan, 1980; id, notes on *Istoriya Armenii*(vide: Moses Khorenatsi); Sebastatsi,«Letopisi», *Armyanskie istochniki o mongolakh* , Moscow , 1962 ; Stepanos , «Letopisi» , *Armyanskie istochniki o mongolakh*, Moscow , 1962; *Sovetskii entsiklopedicheskiĭ slovar*, Moscow, 1987; Strabo, *The Geography*, tr. H.L. Jones,London, 1969; Struve, V.V., *etyudi po istorii severnogo prichernomorya Kavkaza i srednei azii* , Leningrad, 1968; *The Travels of Marco Polo*, tr. W. Marsden, London, 1818; Uzunçarşılı, İ.H. *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; Verner, E., «Armyanskie uzhasy, 1915-1916 g.g. Armyanskaya li vydumka?» , *Germanskie istochniki o genotside armyan*,Erevan,1991;Xenophon,*Cyropaedia*, tr. W. Miller, Londond, 1968; Yuzbashyan, K. N., introd. *O Vardane*... (vide: Egishe); id, introd, *Povestvovanie vardapeta* of Aristokesa Lastivertsi, Moscow, 1968.

عنایت‌الله رضا

اَرْمَنی، قوم، نک: ارمنستان.

اُرْمَوی، محمود، نک: سراج‌الدین ارموی.

اِرْمیا، فرزند حِلقیا، از پیامبران بزرگ بنی‌اسرائیل در سده‌های ۷ و ۶ ق‌م. اصل نام این پیامبر در زبان عبری «یریم یاهو[2]» است، به معنی «یهوه می‌بخشد» یا «یهوه بالا می‌برد» (نک: جودائیکا، IX/1346؛ ER, VIII/1؛ بستانی، ۲۶۷/۱۰). ضبط این نام در منابع اسلامی به صورت آرمیاء، اُرمیاء، اورمیاء و یرمیاء نیز آمده است (جوالیقی، ۲۱؛

---

1. *Persidskie*... 2. Yerīm Yāhū

ابن جوزی، ۴۰۱/۱؛ ابن منظور، مادهٔ رمی؛ ابن خلدون، ۸۲/۲؛ سیوطی، ۲۹/۲).

ارمیا در حدود سال ۶۴۵ ق‌م در عَناتوت[1] (یا عناثوث و عناتای کنونی) واقع در شمال شرقی اورشلیم، در خانواده‌ای روحانی زاده شد. پدر او از خادمان کنیسهٔ عناتوت و از فرزندان ابیاتار[2] کاهن و روحانی برگزیدهٔ زمان داوود بود (*جودائیکا*، همانجا، نیز II/71,927). در *تلمود* از نسل یوشع[3] و رَحَب دانسته شده است (نک: همان، IX/1359). نیای ارمیا در زمان حضرت سلیمان(ع) به عناتوت تبعید شد (کتاب ارمیا، ۱:۱؛ یوسفوس، IV/221؛ نیز نک: ابن عساکر، ۶۷۱/۲، که او را از نسل لاوی بن یعقوب دانسته است). در زمان ولادت ارمیا، امپراتوری آشور بزرگ‌ترین قدرت آسیای غربی بود و یهودیه ــ که منسّی (منشه) بن حزقیا بر آن فرمان می‌راند ــ از خراج گزاران آشور شمرده می‌شد. بت‌پرستی، در میان بنی اسرائیل راه یافته بود و بَعل پرستی و پرستش الٰههٔ آسمان رفته رفته جای‌گزین دین موسوی می‌شد. پس از مرگ منسّی (ح ۶۴۱ ق‌م) پسرش آمون (د ۶۳۹ ق‌م) حدود دو سال حکومت کرد، تا سلطنت به پسرش یوشیا (حک ۶۳۹-۶۰۹ یا ۶۰۸ ق‌م) رسید. در زمان یوشیا امپراتوری آشور رو به ضعف نهاد و دو امپراتوری بزرگ مصر و بابل جای‌گزین آن شدند (دوم پادشاهان، ۲۱:۱-۲۶، ۲۲:۱؛ دوم تواریخ ایام، ۳۳:۱-۲۵، ۳۴:۱؛ کتاب ارمیا، ۷:۱۸، ۱۹:۵، ۳۲:۳۵، ۴۴:۱۹؛ نیز نک: لوی، ۹۸/۱-۱۰۱؛ شولتز، ۲:۲۴۷؛ ER, VIII/2).

ارمیا در سال سیزدهم از حکومت یوشیا پسر آمون ــ در حدود سال ۶۲۷ ق‌م ــ به اورشلیم آمد و تا زمان ویرانی شهر و معبد در ۵۸۶ ق‌م، در آنجا ماند (کتاب ارمیا، ۱:۱-۷؛ یوسفوس، IV/201؛ شولتز، همانجا؛ نیز نک: *جودائیکا*، IX/1359، به نقل از *تلمود*).

شروع نبوت ارمیا در آغاز جوانی او، در حدود سال ۶۲۷ ق‌م، در زمان سلطنت یوشیا بود. از آنجا که یوشیا مردی پرهیزگار بود، آغاز نبوت ارمیا با مشکل خاصی روبه‌رو نشد. یوشیا سنتهای نادرستی را که منسّی پایه‌گذار آنها بود، از میان برداشت و تمامی ظروف و آلاتی را که برای پرستش بعل و دیگر خدایان ساخته شده بود، از معبد بیرون برد و نابود کرد. مذبحها را ویران ساخت و از بخور سوزاندن برای بعل و آفتاب، پیش گیری کرد و دستور داد که عید فصح را چنانکه در *تورات* مقرر است، بر پا دارند (نک: «دوم پادشاهان»، ۲۲:۱-۲۰، ۲۳:۱-۲۹؛ دوم تواریخ ایام، ۳۴:۱-۳۳، ۳۵:۱-۲۴).

پس از درگذشت یوشیا، ارمیا مرثیه‌ای در سوک او سرود که گواه وفاداری وی نسبت به این پادشاه است (همان، ۳۵:۱۹-۲۷؛ یوسفوس، IV/199,201).

پس از یوشیا، فرزندش یهوآحاز مدت ۳ ماه حکومت داشت، لیکن فرعون مصر او را برکنار کرد و برادرش یهویاقیم (یهویاکیم یا الیاقیم: حک ۶۰۹ یا ۶۰۸ ــ ۵۹۷ ق‌م) را به جای او برگزید (دوم پادشاهان، ۲۳:۳۱-۳۵؛ دوم تواریخ ایام، ۳۶:۱-۴).

در زمان این پادشاه بت‌پرستی علنی شد و اعمال مخالف شریعت، جامعهٔ یهودیه را فرا گرفت. از این رو نبوت ارمیا در این زمان با مشکلات فراوانی روبه‌رو شد و او ناگزیر با شدت و سعی بیشتر به تبلیغ احکام و ارشاد قوم پرداخت. نبوت ارمیا بیشتر مبتنی بر اِنذار و وعید بود. ارمیا از قوم یهود می‌خواست که پیش از نزول بلای الٰهی توبه کنند، لیکن یهودیان و به ویژه ساکنان عناتوت و خویشان خود او، به گفته‌ها و انذارهایش گوش ندادند و از همان آغاز با او به مخالفت برخاستند. تنها در آن روزگار، باروخ کاتب و دوست او به وی وفادار ماند (کتاب ارمیا، ۱۲:۶؛ یوسفوس، IV/201؛ *جودائیکا*، IX/1346, 1348).

در زمان سلطنت یهویاقیم، دشمنی دو دولت قدرتمند مصر و بابل فزونی یافت و سرزمین یهودیه که بین این دو دولت واقع بود، دچار تزلزل شد. یهویاقیم پادشاه یهودیه و درباریان او، و نیز گروهی از مردم به گمان تفوق دولت مصر بر بابل، به سوی مصر گرایش یافتند و گاه به مخالفت با حکومت بابل می‌پرداختند؛ لیکن ارمیا در همین احوال آنان را از مخالفت با بابل برحذر می‌داشت و پیش‌بینی می‌کرد که به زودی قوم بنی‌اسرائیل به مدت ۷۰ سال به اسیری به بابل برده خواهند شد. گفته‌اند که وی روزی یوغ چوبینی که کنایه از اسارت قوم یهود بود، بر گردن نهاد، اما کاهنان و درباریان گفته‌ها و اعمال او را حمل بر مخالفت با پادشاه کردند و با این اتهام او را به زندان انداختند و تصمیم بر مجازات او گرفتند (کتاب ارمیا، ۲۶:۱-۱۷، ۲۴؛ یوسفوس، IV/201, 207, 209, 219؛ *جودائیکا*، IX/348, 351). لیکن برخی از بزرگان قوم از جمله اخیقام‌بن شافان ــ که از دوستان و معتقدان ارمیا بود ــ موجبات نجات او را فراهم آوردند. در همان زمان، پیامبر دیگری به نام «اوریا» که همان پیام ارمیا را تبلیغ می‌کرد، به قتل رسید (کتاب ارمیا، ۲۶:۲۰-۲۴؛ یوسفوس، IV/207,209؛ شولتز، ۲۴۹).

پس از رهایی ارمیا از زندان در ۶۰۵ ق‌م، از سوی خداوند فرمان رسید که گفته‌ها و سخنانی را که به او وحی می‌شود، بنویسد (کتاب ارمیا، ۳۶:۱-۲). در ۶۰۴ ق‌م به روایتی، هنگامی که مردم در معبد جمع بودند، ارمیا موعظهٔ معروف خود موسوم به «موعظهٔ معبد» را ایراد کرد و کتاب خود را که بیشتر شامل انذار و وعید بود، بر آنان خواند و از یهویاقیم و اطرافیانش خواست که در کشاکش میان بابل و مصر، با مصریان همراه نشوند، بلکه با بابلیان از در آشتی درآیند، اما درباریان کتاب را از او گرفته، نزد پادشاه بردند و او آن را در آتش افکند و فرمان داد که ارمیا و کاتب او را دستگیر کنند. این دو گریختند و در خفا کتاب را دوباره نوشتند و پیشگوییها و مطالب تازه‌ای نیز بر آن افزودند (کتاب ارمیا، ۳۶:۱-۳۲، ۴۵:۱؛ یوسفوس، همانجا؛ نیز نک: *جودائیکا*، IV/1349-1350). به روایتی دیگر، در این احوال ارمیا خود در زندان بود و موعظهٔ معبد و ماجراهای بعد از آن به باروخ منسوب است (کتاب ارمیا، ۳۶:۱-۹).

در همان سال (۶۰۵ ق‌م) بخت نصر سردار بابلی که از طرف پدرش،

1. Anathoth 2. Abiathar 3. Joshua

پادشاه بابل، مأمور جنگ با مصر شده بود، بر مصریان غلبه یافت، اما پیش از آنکه پیروزی کامل به دست آورد، خبر درگذشت پدرش به او رسید و ناچار به بابل بازگشت و در ۶۰۴ ق‌م خود پادشاه بابل شد. در این زمان یهویاقیم به گمان ضعف حکومت بابل، به مصر گرایش بیشتری یافت، و به رغم سفارشها و توصیه‌های ارمیا، با مصریان بر ضد بابل هم پیمان شد. در ۵۹۷ ق‌م، یعنی در حدود سال یازدهم از حکومت یهویاقیم، بخت نصر متوجه یهودیه شد، سپاه یهویاقیم را شکست داد و او را به اسیری به بابل برد (دوم تواریخ ایام، ۳۶:۵-۷؛ یوسفوس، IV/209,211) و به قولی دیگر، یهویاقیم، پیش از اسارت درگذشت (دوم پادشاهان، ۲۴:۱-۶؛ لوی، ۱/۱۰۸).

پس از یهویاقیم، فرزند او یهویاکین (یا یهویاخین) در ۵۹۷ ق‌م به جای او برگزیده شد، لیکن بخت نصر، یهویاکین را به سبب تمایل او به مصریان، بعد از ۳ ماه حکومت، برکنار کرد و عموی او، صدقیاهو (مَتَنیا) بن یوشیا (حک‍ ح ۵۹۷-۵۸۶ ق‌م) را پس از ادای سوگند وفاداری، به عنوان پادشاه یهود برگزید.

دوران حکومت صدقیاهو پرآشوب‌ترین دوران پادشاهی یهودیه بود و ارمیا که در این هنگام نزد او آمده بود، با شدت به او اعتراض می‌کرد و از او می‌خواست که از تبهکاری دست بردارد و به عدالت حکومت کند و به سخنان درباریان فاسد و پیامبران دروغین گوش ندهد (دوم پادشاهان، ۲۴:۶، ۸-۲۰؛ دوم تواریخ ایام، ۳۶:۸-۱۲؛ یوسفوس، IV/215). صدقیاهو هر چند سوگند وفاداری بر بخت نصر یاد کرده بود، اما وسوسه‌ها و دسیسه‌های درباریان او را به جانبداری از حکومت مصر واداشت و ارمیا او را از این عمل منع می‌کرد. به گفتهٔ یوسفوس (IV/ 215, 219, 221) درباریان به آزار او می‌پرداختند و اعمال و اقوال او را به مسخره می‌گرفتند. ارمیا به قصد زادگاه خود عناتوت، اورشلیم را ترک کرد، لیکن در راه به دست بعضی از درباریان گرفتار شد و به اتهام جاسوسی برای بابلیان به زندان افتاد (همو، IV/221؛ نیز نک‍: شولتز، ۲۴۹).

در سال نهم از سلطنت صدقیاهو، مخالفت او با بخت نصر علنی گشت و سبب شد که بخت نصر به یهودیه، لشکر کشد و در ۵۸۸ ق‌م اورشلیم را محاصره کند (دوم پادشاهان، ۲۵:۱؛ کتاب ارمیا، ۵۲:۴). ارمیا که در این زمان در زندان بود، پیام خود را به مردم رساند و هشدار داد که اگر می‌خواهند خود و خانواده‌شان زنده بمانند، باید تسلیم شوند و دروازهٔ اورشلیم را به روی بابلیان بگشایند و گر نه همگی کشته خواهند شد و هر کس که به دشمن پناه برد، نجات خواهد یافت. این سخنان امیران و درباریان را به خشم آورد و نزد پادشاه از او شکایت کردند و قتل او را از شاه خواستند؛ اما یکی از خدمتکاران حبشی نژاد پادشاه به نام عبدملک که از هواداران ارمیا بود، شاه را از احوال او آگاه کرد و مانع قتل او شد. سپس صدقیاهو ارمیا را نزد خود طلبید و از او خواست که پیام خداوند را بازگوید. ارمیا نیز او را از بلای قریب الوقوع آگاه کرد و از او خواست که با تسلیم شهر به بابلیان خود و مردم و شهر و معبد را از خطر نابود شدن نجات دهد. اما به رغم اصرار و تأکید ارمیا، صدقیاهو به مقاومت در برابر دشمن ادامه داد و از ارمیا خواست که سخنانی را که میان آن دو رفته است، بازگو نکند (کتاب ارمیا، ۳۸:۱-۲۸؛ یوسفوس، IV/223, 225, 227, 229؛ نیز نک‍: شولتز، همانجا؛ *جودائیکا*، IX/1351).

محاصرهٔ اورشلیم تا ۵۸۶ ق‌م به طول انجامید و در این سال سپاه مصر برای پشتیبانی از یهودیان به طرف اورشلیم حرکت کرد، لیکن در مصاف با بابلیان شکست خورد. بابلیان که به جنگ با سپاه مصر رفته بودند، موقتاً دست از محاصرهٔ شهر کشیدند و یهودیان به گمان اینکه محاصره پایان پذیرفته است، به شادی پرداختند؛ لیکن این شادی چندان دوام نیافت و بابلیان پس از شکست دادن مصریان دوباره متوجه اورشلیم شدند و این شهر در ۵۸۶ ق‌م اشغال شد و بسیاری از مردم آن کشته، و بسیاری نیز به اسیری به بابل برده شدند و شهر و معبد آن ویران گردید (کتاب ارمیا، ۲۹:۱۹-۲۰، ۳۹:۱-۹، ۵۲:۴-۱۹؛ نیز نک‍: دوم پادشاهان، ۲۵:۱-۱۵؛ دوم تواریخ ایام، ۳۶:۱۷-۲۱؛ لوی، ۱/۱۱۳).

در *تلمود* نقل شده که ارمیا به فرمان خداوند به عناتوت رفت و در غیاب او بخت نصر به اورشلیم حمله کرد و آنجا را به آتش کشید و ارمیا در مراجعت به آنجا وقتی دانست که شهر به آتش کشیده شده است و مردم قتل عام شده‌اند، بسیار گریست (نک‍: *جودائیکا*، IX/1359).

پس از فتح و غارت اورشلیم، بخت نصر ارمیا را آزاد کرد و با او مهربانی نمود و اجازه داد که او و گروه کوچکی از مردم یهود در شهر باقی بمانند، و جدلیا[1] پسر احیقام پسر شافان را به عنوان پادشاه بر آنان گماشت. سپس افرادی که در زمان محاصرهٔ اورشلیم، از آنجا گریخته بودند، به یهودیان مقیم شهر پیوستند و همین جمعیت اندک باز نافرمانی کردند و برخلاف توصیهٔ ارمیای نبی که آنان را به اقامت در شهر و حفظ آرامش دعوت می‌کرد، دست به شورش زدند، جدلیا را کشتند و به مصر گریختند و ارمیا و باروخ را نیز به اجبار با خود به مصر بردند. در مصر، محل اجتماع آنان در شهر تَحفَنحیس بود و ارمیا آخرین سخنان و پیشگوییهای خود را در این شهر بر زبان آورد.

اندکی بعد بخت نصر به مصر حمله کرد، سپاه مصر را در هم شکست و یهودیان فراری را اسیر کرده، به بابل برد. از این زمان به بعد، از سرنوشت ارمیا اطلاعی در دست نیست. برخی برآنند که هنگام حملهٔ بخت نصر به مصر، ارمیا و باروخ به بابل رفتند (نک‍: *جودائیکا*، IX/1360، که به نقل از *تلمود* آورده است ارمیا به بابل برده شد) و در آنجا درگذشتند و نیز احتمال داده شده است که ارمیا در حدود سال ۵۸۵ ق‌م در مصر درگذشته باشد. برخی هم گفته‌اند که یهودیان فراری در مصر او را سنگسار کردند (کتاب ارمیا، ۴۲:۱-۲۲، ۴۳:۱-۱۳؛ دوم پادشاهان، ۲۵:۲۲-۲۶؛ یوسفوس، IV/245, 247, 255, 257؛ شولتز، ۲۴۹-۲۵۰؛ *جودائیکا*، IX/1351).

---

1. Gedalia

در برخی از منابع اسلامی آمده است که ارمیا در مصر درگذشت و در همانجا نیز دفن شد، اما اسکندر مقدونی جسد او را ازمصر به اسکندریه برد و در آنجا به خاک سپرد (هروی، ۴۷؛ نیز نک: ابن عبری، ۴۲؛ *بستانی*، ۲۷۵/۱۰).

ارمیا به فرمان خداوند همسری اختیار نکرد (کتاب ارمیا، ۲/۱۶؛ نیز قس: ابن جوزی، ۴۰۱/۱-۴۰۲)، لیکن ابن شداد (۱(۱)/۱۷۵) شخصی به نام عون را فرزند ارمیا دانسته است.

ارمیا در اسلام: نام ارمیا در *قرآن* مجید نیامده است، ولی در روایات و تفاسیر داستان او به چند صورت متفاوت و جملگی به روایت از وهب بن منبه نقل شده است. در یکی از این روایات که ظاهراً بر کتاب مقدس مبتنی است، آمده است که هنگامی که بخت نصر به بیت‌المقدس وارد شد، ارمیا را از زندان آزاد کرد و مورد عنایت قرار داد. سپس یهودیانی که در اورشلیم باقی مانده بودند، از او خواستند تا از خداوند بخواهد که توبهٔ آنان را بپذیرد. بنابر بعضی روایات، خداوند در پاسخ دعای ارمیا فرمود که اگر راستگو باشند و با تو در همانجا بمانند، توبهٔ آنان پذیرفته خواهد شد، لیکن آنان نپذیرفتند و ارمیا را با خود به مصر بردند (طبری، *تاریخ*، ۵۳۸/۱ - ۵۳۹؛ *مجمل التواریخ*، ۲۱۳). نیز نقل کرده‌اند هنگامی که خداوند ارمیا را به سوی بنی‌اسرائیل فرستاد، او را از بلایی که بایستی بر این قوم نازل شود، مطلع گردانید. ارمیا از شدت غم جامه بر تن درید و شیون کرد و بر روز ولادت خود لعنت فرستاد (طبری، همان، ۵۵۰/۱، *تفسیر*، ۲۲/۳-۲۳). هنگامی که بخت‌نصر بر آن سرزمین حمله کرد، ارمیا بر بالای دیوار بیت‌المقدس ایستاده بود و با تضرع دست به دعا برداشت که ای مالک آسمانها و زمین، اگر [این قوم] بر حق و به راه راستند، آنان را باقی گذار و اگر بر بیراهه می‌روند، هلاکشان گردان. هنوز سخن ارمیا به پایان نرسیده بود که صاعقه‌ای بر بیت‌المقدس نازل شد (ابن قتیبه، ۲۶۱؛ طبری، *تاریخ*، ۵۵۲/۱، *تفسیر*، همانجا). یعقوبی گفته است که قبل از حملهٔ بخت نصر، ارمیا تابوت عهد را در غاری پنهان کرده بود و او تنها کسی بود که در حملهٔ بخت‌نصر نجات یافت (۶۵/۱).

در روایتی دیگر داستان ارمیا با داستان عُزیرنبی به هم آمیخته شده است. گفته‌اند هنگامی که ارمیا در مصر بود، از جانب خداوند فرمان یافت که رهسپار اورشلیم شود و چون به اورشلیم رسید، دید که شهر ویران گردیده، و مردم آن قتل عام شده‌اند. پرسید «... أَنّیٰ یُحیِی هٰذِهِ اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِها ...» (بقره/ ۲۵۹/۲) و پس از آن به خواب رفت. خداوند ۱۰۰ سال او را میراند و سپس دوباره بیدار یا زنده کرد. وی نخست گمان کرد که بیش از یک ساعت نخوابیده است، اما پس از آنکه به اطراف خود نگریست و که شهر را دید، حقیقت امر بر او آشکار شد و گفت: «...أَعْلَمُ أَنَّ اللّٰهَ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدیرٌ» (طبری، *تاریخ*، ۵۳۹/۱ - ۵۴۰، *تفسیر*، ۲۴/۳، ۲۶-۲۹؛ طوسی، ۳۲۰/۲؛ مقدسی، ۱۱۴/۳؛ *مجمل التواریخ*، ۲۱۳-۲۱۴).

به گفتهٔ ابن حبیب (ص ۶-۷) از جانب خداوند به ارمیا فرمان رسید که به مکه برود و معد بن عدنان را که از اجداد پیغمبر اسلام (ص) بود، از مکه به شام بیاورد تا در حملهٔ بخت نصر به مکه، به او آسیبی نرسد (نیز نک: مسعودی، ۲۶۷/۲؛ ابن اثیر، ۳۲/۲).

برخی نیز ارمیا را خضرِ نبی دانسته‌اند (نک: طبری، *تاریخ*، ۳۶۶/۱، *تفسیر*، ۱۹/۳؛ مقدسی، ۷۷/۳)، ولی طبری خود این روایت را در کتاب *تاریخ* (۳۷۶/۱) رد کرده است و ونسینک نیز گوید که در این روایت بین ارمیا و شخص دیگری به نام عبدملک خلط شده است، زیرا در روایات یهودی، عبدملک نیز ــ مانند خضر در روایات اسلامی ــ از کسانی است که عمر جاودانه دارند (نک: EI[1]). عده‌ای نیز زردشت، پیغمبر ایرانی، را شاگرد ارمیا دانسته‌اند (نک: پورداود، ۲۰۷/۲؛ قس: طبری، *تاریخ*، ۵۴۰/۱، که او را خادم برخی از شاگردان ارمیا دانسته است).

پیام ارمیا: ارمیا در مواعظ و سخنان خود بر آن است که رابطهٔ انسان با خداوند باید رابطه‌ای مستقیم و قلبی و ایمانی باشد و شفیع و واسطه در این میان جایی ندارد. بنابراین توبهٔ راستین، عمل صالح و حفظ عهد و پیمان صادقانه با خداوند در نظر او از اجرای مناسک صوری و ادای قربانیها و نذورات اهمیت بیشتری دارد. البته ارمیا معبد را به عنوان جایگاه عبادت خداوند محترم می‌شمرد، لیکن از دیدگاه او اساس، اعتراف به گناه و توبه است و آداب و مراسم دینی در مرحلهٔ دوم اهمیت است و او گناه را از توبهٔ غیر صادقانه بهتر می‌دانست (کتاب ارمیا، ۱۲:۳-۱۵، ۳:۷-۲۱،۵-۲۲؛ *جودائیکا*، IX/1348؛ ناس، ۵۲۶؛ ER, VIII/3-4؛ دربارهٔ آخرالزمان از دیدگاه ارمیا، نک: هد، ۱۳۷/۱). غم و اندوه ارمیا از سختیهایی که متحمل شده بود، نبود، بلکه بیشتر از آن روی بود که می‌دید قومش به گفته‌های او اعتنایی ندارند و از بلاهایی که بر سر قوم و شهر و معبد خواهد آمد، غافلند، تا آنجا که آرزو می‌کند کاش زاده نشده بود و نیز به روز ولادت خود نفرین و لعن می‌فرستد، و به همین سبب به «نبی گریان» ملقب شده است (کتاب ارمیا، ۱:۹-۲۱؛ شولتز، ۲۵۰؛ شانفیلد، 111-112).

کتاب ارمیا: وقایع در این کتاب به ترتیب تاریخی تنظیم نشده است و نیز تاریخ بسیاری از وقایع دانسته نیست.

این کتاب در متن مسوره‌ای[1] (عبری *کتاب مقدس*) و نیز در ترجمهٔ یونانی آن معروف به «هفتادی[2]»، موجود است، ولی میان این دو متن اختلافاتی هست. در متن هفتادی، پیشگوییهای ارمیا دربارهٔ ملل بیگانه و غیر یهودی در پایان‌کتاب دیده نمی‌شود، بلکه بعد از آیهٔ ۱۳ از باب ۲۳ آورده شده، و ترتیب آن نیز با متن مسوره‌ای تفاوت دارد. ترجمهٔ هفتادی از متن مسوره‌ای کوتاه‌تر است. در حدود یک هشتم از متن مسوره‌ای مفقود شده، و یا در کتابت و استنساخ حذف شده است. از مقایسهٔ این دو متن و نیز قطعاتی که از این کتاب جزو طومارهای بحرالمیت به دست آمده است، نشان می‌دهد که از آن کتاب دو روایت یا دو تحریر مفصل و مختصر به زبان عبری موجود بوده است (*جودائیکا*، IX/1351-1352؛ شانفیلد، همانجا) و طرز انشای کتاب حکایت از آن دارد که بخشهای

---

1. Masoretic 2. Septuagint

مختلف آن را ارمیا جداگانه به باروخ املا می‌کرده است (کتاب ارمیا، ۱۳:۲۵، ۲:۳۰، ۱:۳۶ به بعد، ۱:۴۵؛ *جودائیکا*، همانجا).

هر چند که این کتاب به ارمیا نسبت داده شده است، لیکن چنین به نظر می‌رسد که برخی از بخشهای آن از جمله بخشی از باب ۵۲، بعد از ارمیا و در حدود سال ۵۶۱ قم نگارش یافته باشد (همانجا).

به گفتهٔ دوم[1] تنها بخش منظوم کتاب ارمیا را به طور قطع می‌توان به ارمیا نسبت داد. وی موضوعات کتاب را بر ۳ نوع دانسته است: ۱. سخنان خود ارمیا که در قالب نظم است و ۲۸۰ آیه از نسخهٔ مسوره‌ای را شامل است، ۲. زندگی ارمیا که به قلم باروخ نوشته شده و شامل ۲۲۰ آیه است، ۳. قسمت سوم که شامل ۸۵۰ آیه است و بعدها به کتاب ارمیا اضافه شده و با کتاب اشعیای دوم و اشعیای سوم و نیز با برخی از بخشهای مربوط به انبیای سلف در سفر تثنیه همسان است (همانجا؛ نیز قس: *بستانی*، ۲۸۰/۱۰-۲۸۱؛ بستانی، ۲۲۸/۳-۲۲۹).

موینکل[2] کتاب ارمیا را به ۴ بخش تقسیم کرده است: بخش الف- گفته‌های خود ارمیاست که باروخ آنها را نوشته، و سپس در مصر میان سالهای ۵۸۰-۴۸۰ قم مطالبی بر آن افزوده شده است. وی این بخش را که بابهای ۱-۲۴ را شامل می‌شود، معتبرترین بخش کتاب ارمیا دانسته است. بخش ب- شرح حال ارمیا که بر اساس روایات شفاهی در همان سالهای ۵۸۰-۴۸۰ قم در مصر نوشته شده، و باب ۱۹، بخشی از باب ۲۰ و بابهای ۲۶-۴۵ را دربرگرفته است. بخش ج- این بخش که از سفر تثنیه اقتباس شده، و در سدهٔ ۴ قم تنظیم یافته است، قسمتهایی از بابهای ۳، ۷، ۱۱، ۱۸، ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۲۹، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۹، ۴۴ و ۴۵ را تشکیل می‌دهد. بخش د- معروف به کتاب تسلی که آیه‌هایی از باب ۳۰ را شامل می‌شود و مربوط به دورهٔ آزادی یهود و رهایی از قید اسارت است (*جودائیکا*، همانجا).

برکلند[3] معتقد است که بخشهای منظوم و شاعرانهٔ کتاب ارمیا پیش از بخشهای منثور آن که به شیوهٔ سفر تثنیه است، تألیف شده است و فایفر[4] می‌گوید که باروخ سخنان ارمیا را با مطالبی که خود دربارهٔ او می‌دانسته، در هم آمیخته، و آنها را به سبک سفر تثنیه تحریر کرده است (همانجا).

ریتس‌شل[5] کتاب ارمیا را به ۴ بخش اصلی تقسیم کرده است: ۱. پیشگوییهایی دربارهٔ بلاهایی که بر یهودیه و اورشلیم روی خواهد داد (نک: بابهای ۱-۲۴)؛ ۲. پیشگوییهایی در باب بلاهایی که بر ملل خارجی واقع خواهد شد (بابهای ۲۵، ۴۶-۵۱)؛ ۳. پیشگوییهایی دربارهٔ نجات یهودیان و یهودیه (بابهای ۲۶-۳۵)؛ ۴. داستانهایی که به احوال خود ارمیا مربوط است (بابهای ۳۶-۴۴؛ *جودائیکا*، IX/1353).

شولتز (ص ۲۵۰-۲۵۹) کتاب ارمیا را به ۷ بخش تقسیم کرده است: ۱. نبی و قوم او (بابهای ۱-۱۸)؛ ۲. نبی و رهبران قوم (بابهای ۱۹-۲۹)؛ ۳. وعدهٔ تفقد و رحمت (بابهای ۳۰-۳۳)؛ ۴. تجزیه و اضمحلال حکومت (بابهای ۳۴-۳۹)؛ ۵. مهاجرت به مصر (بابهای ۴۰-۴۵)؛ ۶. نبوتهای مربوط به ملل و شهرهای مختلف (بابهای ۴۶-۵۱)؛ ۷. ضمیمه یا نتیجه‌گیری پایانی (باب ۵۲).

در ترجمهٔ لاتینی قدیم[6] کتاب عهد عتیق فصلی به عنوان «رسالهٔ ارمیا» به پایان کتاب باروخ افزوده شده که در ترجمه‌های جدید کتاب مقدس نیز دیده می‌شود، ولی در ترجمهٔ هفتادی این رساله به صورت مستقل بعد از مراثی ارمیا آورده شده است. در آغاز رساله آمده است که ارمیا آن را خطاب به یهودیانی که از موطن خود به بابل به اسارت برده شدند، نوشته است. مضامین آن طبعاً مشتمل بر نصیحت و انذار و منع بت پرستی است. ظاهراً این رساله از روی نامه‌ای که در کتاب ارمیا، باب ۲۹ خطاب به یهودیان بابل در دورهٔ اسارت آنان آمده، تحریر یافته است (وایزر، 407-406).

مراثی ارمیا: در عهد عتیق پس از کتاب ارمیا کتاب دیگری به نام کتاب مراثی ارمیا وجود دارد که به وی نسبت داده شده است. این کتاب شامل نوحه‌ها و سوکواریهایی است بر خرابی اورشلیم و معبد در ۵۸۶ قم که شامل ۵ باب است. ۴ باب اول آن بر اساس حروف الفبا مرتب شده است. تألیف مراثی را تا چند قرن پیش به ارمیا نسبت می‌دادند. لیکن از سدهٔ ۱۸م به بعد نظریات متعددی دربارهٔ آن ارائه شده است و نگارش آن را به نویسندگان مختلفی میان سده‌های ۶-۳ قم نسبت داده‌اند (شولتز، ۲۵۹-۲۶۰؛ *بستانی*، ۲۸۳/۱۰-۲۸۴).

به اعتقاد شولتز (همانجا) شیوهٔ نگارش و بیان مراثی ارمیا به نحوی است که بیشتر به گزارش یک شاهد عینی می‌ماند و هیچ کس از خود ارمیا به این وقایع نزدیک‌تر نبوده است و او خود آن را به ۵ بخش تقسیم کرده است: ۱. اورشلیم درگذشته و حال (مراثی ارمیا، باب اول)، ۲. اعمال خدا با اورشلیم (باب ۲)، ۳. تحلیل رنج و زحمت (باب ۳)، ۴. گناه، خاستگاه رنج و زحمت (باب ۴)، ۵. دعای کسانی که در رنج و زحمتند (باب ۵).

در پایان باب ۵ با دعایی، به مراثی پایان داده شده، و آمده است که: «ای یهوه ما را به سوی خود برگردان و بازگشت خواهیم کرد و ایام ما را مثل زمان سلف تازه کن...» (مراثی ارمیا، ۵:۲۱).

این کتاب در اعیاد و موعدهای مختلف خوانده می‌شده است (نک: شولتز، ۲۵۹-۲۶۰).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن حبیب، محمد، *المحبر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، بیروت، ۱۳۶۹ق؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیرة*، به کوشش یحیی زکریا عباره، دمشق، ۱۹۹۱م؛ ابن عبری، غریغوریوس، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، [عمان]، دارالبشیر؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ ابن منظور، *لسان*؛ بستانی؛ بستانی، بطرس، *دائرة المعارف*، بیروت، ۱۸۷۶-۱۹۰۰م؛ پورداود، ابراهیم، *ادبیات مزدیسنا*، *یشتها*، تهران، ۱۳۴۲ش؛ جوالیقی، موهوب، *المعرب*، به کوشش احمد محمدشاکر، تهران، ۱۹۶۶م؛ سیوطی، *الدر المنثور*، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ شولتز، ساموئل،

1. B. Duhm 2. S. Mowinckel 3. H. Birkeland 4. R. H. Pfeiffer 5. C. Rietzschel 6. Vulgate

عهد عتیق سخن می‌گوید، ترجمهٔ مهرداد فاتحی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر*؛ طوسی، محمد، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ عهد عتیق؛ *قرآن مجید*؛ لوی، حبیب، *تاریخ یهود ایران*، تهران، ۱۳۳۴ش؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، پاریس، ۱۹۰۳م؛ ناس، جان، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۷۰ش؛ هروی، علی، *الاشارات الی معرفة الزیارات*، به کوشش سوردل، دمشق، ۱۹۵۳م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

EI[1]; ER; Josephus, *Jewish Antiquities*, tr. R. Marcus, London, 1966; *Judaica*; Schonfield, H. J., *A History of Biblical Literature*, A Mentor Book; Weiser, A., *Introduction to the Old Testament*, London, 1961.

محمدجواد شمس

آرْمینیّه، نک: ارمنستان.

اَرْنَب، نک: صور فلکی.

اَرْنیط، یا آرندو[1]، نام دژ و شهری کهن در شرق استان لوگرونیو[2]ی اسپانیا. این شهر در ۴۲° و ۱۱′ عرض شمالی و ۲° و ۴′ طول غربی، و در ۴۳ کیلومتری جنوب شرقی لوگرونیو، بر جانب چپ ساحل رود سیداکوس (نک: EI[2]، که به اشتباه سیکادوس ذکر شده است)، یکی از شاخه‌های رود ابرو، و در سرزمین مرتفع و حاصلخیز واقع شده است (همانجا؛ EUE، ذیل آرندو؛ *بستانی*).

جغرافی‌دانان مسلمان فاصلهٔ ارنیط را با تطیله[3]، ۳۰ میل (ح ۴۲ کم) و با سرقسطه[4]، ۸۰ میل (ح ۱۱۷ کم) آورده‌اند و غالباً ارنیط را از توابع تطیله (مونس، ۷۰، به نقل از احمد بن محمد رازی؛ یاقوت، ۲۲۴/۱) و گاه از روستاهای سرقسطه (انصاری، ۴۱۸) خوانده‌اند. ارنیط از شمالی‌ترین شهرهای تصرف شدهٔ مسلمانان اسپانیا (ثغراعلیٰ) و مشرف بر سرزمینهای مسیحی نشین ناوار بود؛ اما آنچه یاقوت (همانجا) دربارهٔ فاصلهٔ این شهر از سرزمینهای اسلامی از ابن حوقل آورده، مربوط به شهر اوبیط[5] مرکز آستوریاس است (ابن حوقل، ۱۱۱/۱؛ نیز نک: عبدالمؤمن، ۶۱/۱؛ حمیری، ۲۷).

واژهٔ ارنیط معرب واژهٔ Arneto است و این واژه از ترکیب پسوند etu- و واژهٔ arena (= شن) پدید آمده، که در اسپانیایی به معنی شنزار است (نک: دوبلر، 342).

سابقهٔ تاریخی: در مآخذ اسلامی بارها به استواری و اهمیت نظامی دژ ارنیط اشاره شده است (نک: ابن عذاری، ۸۴/۴؛ یاقوت، عبدالمؤمن، حمیری، همانجاها). ارنیط تا پایان سدهٔ ۳ ق در دست بنوقسی، از مسیحیان تازه مسلمان اسپانیا (مولّدون) قرار داشت. نیای آنان کنت قَسی (کاسی) که از اشراف قوط (گوت) و قومس (کنت) ثغراعلیٰ بود، پس از فتح اندلس به شام رفت و تنها برای دستیابی دوباره به داراییهای خود، نزد ولیدبن‌عبدالملک اسلام آورد. فرزندان و نوادگان وی نیز که یکی پس از دیگری به استقلال بر این ناحیه فرمان می‌راندند، چندان به دستگاه خلافت امویان اندلس اعتنا نداشتند و حتیٰ گاه با آنان به جنگ می‌پرداختند (نک: ابن حزم، ۵۰۲؛ عنان، ۲۶۰/۱؛ نیز نک: دنبالهٔ مقاله). با اینهمه، آنان بارها حکومت مرکزی را در برابر یورشهای پی‌درپی مسیحیان شمال اسپانیا یاری دادند و در این میان ارنیط به تعبیر احمد بن محمد رازی «(برای مسلمانان، چون زرهی در برابر مسیحیان بود)» (مونس، همانجا، حاشیهٔ ۲). نخستین و بزرگ‌ترین نبرد بنوقسی با امویان اندلس در زمان موسی بن موسی بن فرتون بن قسی روی داد (نک: ابن حزم، همانجا). در ۲۲۶ق/۸۴۱م عبدالرحمان بن حکم اموی، عبدالله و عامر، دو فرزند کُلیب را بر سرقسطه و تطیله گماشت. این دو برادر بر موسی بن موسیٰ و بستگانش آسیبهای بسیار وارد آوردند. در سال بعد مطرف بن عبدالرحمان برای جنگ با غرسیة بن وَنقه[6] امیر بمبلونه[7] (پایتخت ناوار) بدان‌سو رفت. اما موسیٰ به‌تلافی و نیز به سبب خویشاوندی با غرسیه، تنها فرتون فرزند خود را با سپاهی اندک به یاری مطرف فرستاد و خود در ارنیط ماند. این کار خشم مطرف را چنان برانگیخت که کمک موسیٰ را نپذیرفت. چندی بعد عبدالرحمان، حارث بن بزیع را بر سرقسطه گمارد. او پس از آنکه موسی بن موسیٰ را در تطیله به محاصره افکند، با بیرون رفتن او و به سوی ارنیط موافقت کرد و خود به سر قسطه رفت. او بارها از سرقسطه به ارنیط تاخت و موسی ابن موسیٰ را در تنگنا قرارداد؛ تا آنکه موسیٰ از غرسیه، داماد خود یاری خواست. حارث در آخرین حملهٔ خود به ارنیط به هنگام گذر از سیداکوس (در مآخذ اسلامی: ابره) در محلی نزدیک ارنیط، به نام بلمه[8]، با سپاه متحد این دو روبه‌رو شد و به سختی شکست خورد و به اسارت رفت. عبدالرحمان برای تلافی این شکست چند بار به سرزمینهای موسیٰ و غرسیه لشکر کشید. سرانجام موسی بن موسیٰ امان خواست و در برابر به رسمیت شناخته شدن حکومتش بر ارنیط، حارث را رها کرد (نک: ابن‌دلایی، ۲۹-۳۰؛ ابن‌حیان، «المقتبس»، ۲۹۸، ۳۰۰؛ قس: ابن اثیر، ۷/۷-۹، که این رویدادها را یک سال دیرتر آورده است؛ نیز نک: لوی پرووانسال، I/215-217؛ سامرایی، ۱۶۹-۱۷۰؛ عنان، ۲۶۰/۱-۲۶۱؛ *بستانی*).

پس از کشته شدن موسی بن موسیٰ در نبردی به سال ۲۴۸ق، فرزندش لُب که در قرطبه نزد محمد بن عبدالرحمان گروگان بود، رها شد و بر جای پدر نشست. او در ۲۵۷ق در ارنیط بر محمد خروج کرد. برادرانش را به سوی سرقسطه، تطیله و دیگر شهرهای ثغراعلیٰ فرستاد و این‌ناحیه را از دست کارگزاران محمد خارج ساخت (نک: ابن دلایی، ۳۰-۳۲؛ ابن عذاری، ۱۰۱/۲). ابن دلایی به نقل از برخی منابع آورده است: پس از آنکه لُب به ثغر آمد، دژ بقیره[9] را بنا نهاد. وی پس از آنکه برادرانش را که بر وی شوریده بودند، شکست داد، به سوی ارنیط رفت. زنان بنی قسی و نیز کارگزاران آنان، از جمله همسر لب، به سبب

1. Arnedo 2. Logroño 3. Tudela 4. Zarargoza 5. Oviedo 6. Garcia Iñiguez 7. Pamplona 8. Balma 9. Viguera

جنگهای این ناحیه در دژ گرد آمده بودند. لب با چهرهٔ پوشیده به دژ درآمد و بر آن چیره شد؛ اما برادرانش با نیرنگی وی را به سوی قَلَهُره[1] کشاندند و در راه وی را اسیر کردند. سپس به سوی ارنیط رفتند و از همسر لب خواستند دژ را بدانها واگذارد تا لب را رها کنند. او ابتدا نپذیرفت، ولی چون دانست که در این صورت لب را خواهند کشت، دژ را به برادران همسرش سپرد. از آن پس لب به سوی بقیره رفت و در ۲۶۱ق/۸۷۵م در آنجا درگذشت (ابن دلایی، ۳۱-۳۲).

پس از لب فرزندش محمد بر جای وی نشست. در ۲۷۰ یا ۲۷۱ق محمد بن عبدالرحمان خلیفهٔ اموی سرقسطه را در برابر مالی از او گرفت و در مقابل، حکومت وی را بر ارنیط و چند شهر دیگر پذیرفت (نک: همو، ۳۵-۳۶، که به اشتباه ۲۶۱ق آورده است؛ عنان، ۳۰۳/۱). در ۲۹۴ق/۹۰۷م عبدالله بن محمد بن لب به حکومت ارنیط دست یافت. اندکی بعد ارنیط به دست سانچو افتاد. در این زمان قدرت بنی قسی در ثغر اعلیٰ از بین رفته بود. در ۳۰۳ق، پس از مرگ عبدالله، فرزندش محمد به امارت تطیله رسید. وی در جریان سلسله نبردهای موسوم به موئش[2]، عبدالرحمان الناصر بالله خلیفهٔ اموی اندلس را در برابر سانچو و اردونیو[3]ی دوم (در مآخذ اسلامی: اُردون بن اذفونش) پادشاه لئون یاری داد. عبدالرحمان سوم پس از آنکه این دو را چند بار شکست داد، به دژ قلهره در شمال غربی ارنیط رسید؛ اما سانچو آنجا را رها کرد و به ارنیط گریخت. گویا او و متحدش می‌خواستند در این مکان راه را بر مسلمانان ببندند. عبدالرحمان پس از ویران کردن دژ قلهره به سوی ارنیط رفت. هنگامی که سپاه او از رود ابره (سیداکوس) گذشت، سانچو از دژ بیرون آمد و در نبردی که روی داد، مسلمانان شکست سنگینی بر سپاه وی وارد آوردند؛ چندانکه وی ارنیط را رها کرد و به کوههای شمال آن ناحیه پناه برد و ارنیط دوباره به دست مسلمانان افتاد (نک: ابن حیان، *المقتبس*، ۱۶۱-۱۶۵؛ ابن عذاری، ۱۷۵/۲-۱۷۸؛ نیز نک: عنان، ۳۹۶/۲-۳۹۷؛ سامرایی، ۱۸۱-۱۸۳).

در ۵۰۱ق/۱۱۰۸م المستعین احمد بن محمد (یوسف) بن احمد بن سلیمان بن هود، امیر سرقسطه، از تطیله به ارنیط رفت. مردم ارنیط به کنیسهٔ کهنی پناه بردند. المستعین پس از آنکه با آنان بر سر پرداخت مالی توافق کرد، از ارنیط خارج شد و در ثغر اعلیٰ به تاخت و تاز پرداخت تا آنکه در ۵۰۳ق در نبرد با مسیحیان کشته شد (ابن عذاری، ۵۳/۴؛ ابن خطیب، ۱۷۴).

در ۵۲۵ق علی بن یوسف بن تاشفین پادشاه مرابطی، ابو محمد عبدالله بن ابی‌بکر را بر قرطبه گمارد. عبدالله پس از رسیدن به قرطبه بی‌درنگ دستور داد تا بر رساندن خواربار به ارنیط نظارت شود. چه، مسیحیان در سرزمینهای پیرامون این دژ سپاه بسیار گرد آورده، به گشودن آن چشم داشتند. عبدالله برای جنگ با آنان از علی بن یوسف یاری خواست. او نیز به تن خویش به کمک عبدالله آمد. این دو در مرسیه[4] به هم رسیدند. در آنجا یحیی بن علی بن غانیه امیر مرسیه و بسیاری از مردم آن نواحی به آنها پیوستند و به سوی ارنیط رفتند. علی‌بن‌یوسف، یحییٰ را بر موضعی در کنار رود ــ آن سو که خواربار از آن می‌گذشت ــ گمارد. پس از آنکه مسیحیان در نبرد نخست شکست خورده، به کوهها گریختند، علی بن یوسف دستور داد تا طبلهای جنگ را بنوازند. در این هنگام یحییٰ آن جایگاه مهم را رها کرد و مسیحیان از همانجا بر مسلمانان تاختند. در این نبرد گرچه بسیاری از مسلمانان در رود غرق شدند، اما سرانجام بر دشمن چیره گشتند و علی بن یوسف در ربیع‌الاول ۵۲۶ق/۱۱۳۲م به غرناطه بازگشت. در ۵۳۶ق/۱۱۴۲م بنی هود در برابر مسیحیان از پای درآمدند و از آن پس دست مسلمانان از ناحیهٔ ثغر اعلیٰ و از جمله ارنیط کوتاه شد (ابن عذاری، ۸۴/۴-۸۵؛ زامباور، ۹۰).

امروزه آرندو (ارنیط) مرکز «حوزهٔ اداری و قضایی[5]» (=شهرستان) آرندو است و بیش از ۱۰ هزار نفر جمعیت دارد (آمار پیش از ۱۹۶۰م). این شهر از طریق یک خط فرعی به راه آهن ساراگوسا ـ لوگرونیو متصل می‌شود. شهرستان آرندو دارای زمینهایی حاصل خیز است و محصولات آن عبارتند از میوه، لبنیات و روغن زیتون. دامداری و کوزه‌گری نیز از جمله مشاغل رایج در این ناحیه است (نک: EUE,VI/313؛ همان، پیوست، I/356؛ EI²؛ بستانی؛ «اطلس...[6]»، 50-51).

در سده‌های ۵ و ۶ق/۱۱ و ۱۲م نام ارنیط (آرندو) بر ناحیه‌ای وسیع اطلاق می‌شده است. ادریسی (۵۳۸/۲) در تقسیم‌بندی جغرافیایی اسپانیا به ۲۶ اقلیم، به اقلیم ارنیط اشاره کرده، و شهرهای این اقلیم را سرقسطه، تطیله، وشقه[7]، قلعهٔ ایوب[8] و قلعهٔ دروقه دانسته است. این ناحیهٔ پهناور شامل بخشهای مهمی از ارغون، قشتاله و نبره در اندلس اسلامی یا استانهای ناوار، آراگون، لوگرونیو، ساراگوسا، کاستیل و هوئسکا در اسپانیای امروزی است. افزون براین، در سندی با تاریخ ۱۰۴۰م به عبارت «سرزمین آرندو» بر می‌خوریم که اطلاق نام ارنیط به یک ناحیهٔ وسیع توسط ادریسی را تأیید می‌کند. علت اطلاق نام ارنیط یا آرندو بر این ناحیه ظاهراً وجود چند نقطه به نامهای آرندو (در استان لوگرونیو و بورگوس) و مصغر آن آرندیلو[9] و نیز «بانیوس دِآرندیلو» در این ناحیه است (نک: دوبلر، 342-343؛ نیز نک: EI²).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن حیان، حیان، *المقتبس*، به کوشش پ. شالمیتا، مادرید، ۱۹۷۹م؛ همو، «المقتبس» (نک: مل، ابن حیان)؛ ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن دلایی، احمد، *ترصیع الاخبار*، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، ج ۲ به کوشش ژ. س. کولن و ا. لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۵۱م، ج ۴ به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، رم، ۱۹۷۲م؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، ترجمهٔ حمید طبیبیان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بستانی؛ حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۴م؛ زامباور، نسب نامهٔ خلفا و شهریاران، ترجمهٔ محمدجواد

1. Calahorra 2. Mués 3. Ordoño 4. Murcia 5. Patrido Judicial 6. *Great World*... 7. Huesca 8. Calatayud 9. Arnedillo

مشکور، تهران، ۱۳۵۶ش؛ سامرایی، خلیل ابراهیم صالح، *الثغر الاعلی الاندلسی*، بغداد، ۱۹۷۶م؛ عبدالمؤمن، صفی الدین، *مراصد الاطلاع*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ عنـان، محمد عبـدالله، *دولة الاسلام فی الاندلس*، العصر الاول، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مونس، حسین، *تاریخ الجغرافیة و الجغرافیین فی الاندلس*، قاهره، ۱۹۸۶م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Dubler, C.E., «Las laderas del Pirineo según Idrīsī», *Al-Andalus*, 1953,vol.XVIII(2); EI²; EUE; *Great World Atlas*, London, 1961 ; Ibn Ḥayyān,«Muqtabis»,*Al-Andalus*,ed. E. Lévi-Provençal, Madrid,1954, vol. XIX(1); Lévi-Provençal,E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris/Leiden, 1950.

یونس کرامتی

اُروجْ بِیْک (د پس از ۹۰۷ق/۱۵۰۱م)، فرزند عادل، یکی از نخستین وقایع نگاران دورهٔ عثمانی. از زندگی او آگاهی چندانی در دست نیست. از وقف نامه‌ای که از وی در بایگانی نخست وزیری ترکیه محفوظ است (نک: بلدیسنو، 362 ,360) و نیز از«دیباچهٔ» *تواریخ آل عثمان* بر می‌آید که پدرش ابریشم فروش بوده، و اروج خود در ادرنه زاده شده است (نک: بانارلی، 499؛ بابینگر، 23؛ IA, IX/418). تاریخ تولد و درگذشت وی نیز روشن نیست. با توجه به همان وقف نامه که دارای تاریخ ۹۰۵ق (بلدیسنو، 363) است و نیز با توجه به نوشته‌های نسخهٔ *تواریخ آل عثمان* موجود در کتابخانهٔ مانیسا که رویدادها را تا ۹۰۷ق آورده (IA، همانجا)، می‌توان چنین احتمال داد که او تا این سالها زنده بوده، و در روزگار سلطان محمد دوم (حک ۸۵۰-۸۸۶ق) و پسرش بایزیددوم(حک۸۸۶-۹۱۸ق)می‌زیسته‌است(بانارلی،همانجا).

تواریخ آل عثمان که به تاریخ اروج بیک نیز معروف است، یگانه اثری از اوست که برجای مانده است. باید گفت در سدهٔ ۹ق/۱۵م کتابهایی مجهول‌المؤلف با عنوان *تواریخ‌آل‌عثمان* حاوی تاریخ‌خاندان عثمانی و قهرمانیهای آنان به صورت عامه پسند نوشته می‌شد و برخی از مؤلفان نیز به پیروی از آنان و به همان روش به تألیف آثاری به همان نام دست می‌زدند که *تاریخ* اروج بیک و عاشق پاشازاده در زمرهٔ آنهاست (همو، 499-498). اروج که احتمالاً *تواریخ آل عثمان* را در نخستین سالهای سدهٔ ۱۰ق به اتمام رسانْد (همانجا)، در تألیف آن از *مناقب نامهٔ* یاخشی فقیه سود جست (بابینگر، نیز IA، همانجاها). این کتاب شرح رویدادهای تاریخ عثمانی از روزگار عثمان اول تا بایزید دوم را به‌زبانی ساده‌وعامه‌پسند همراه با افسانه‌هایی در باب‌قهرمانیهای سلاطین عثمانی، دربر دارد.

تواریخ آل عثمان در ۱۹۲۵م بـه کوشش فرانتس بابینگر و بـا مقدمه‌ای به زبان آلمانی در برلین چاپ شده است (بابینگر،24-23؛ ئوزگه، III/845). از نویسندگان و مورخان عثمانی، محمد سعید افندی در اثر معروف خود *نوبیدا* (IA، همانجا؛ «آثار...[1]»، II/323) و نیز احمد عطا طیارزاده در کتاب *تاریخ* خود (۳۲۴/۳)، همچنین روحی ادرنـه‌ای و ادریس‌بدلیسـی ــ احتمالاً در کتـاب *هشت بهشـت* (میـدان لاروس، IX/624) ــ از *تواریخ آل عثمان* اروج بیک سود جسته، و آن را در شمار منابع خود معرفی کرده‌اند و بروسه‌لی نیز در کتاب خود از این اثر نام برده است (۱۸۰/۳). این کتاب به فرانسه نیز ترجمه شده است (بابینگر، 24).

مآخذ: بروسه‌لی، محمد طاهر، *عثمانلی مؤلفاری*، استانبول، ۱۳۴۲ق؛ طیارزاده، احمد عطا، *تاریخ*، استانبول، ۱۲۹۳ق؛ نیز:

Babinger, F., *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig, 1927; Banarlı, N. S., *Türk edebiyâtı târihi*, Istanbul, 1987; Beldiceanu - Steinherr, I., «Un legs pieux du chroniqueur Uruj», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1970, vol. XXXIII; *Büyük Türk klâsikleri*, Istanbul, 1985; IA; Özege , M. S., *Eski harflerle basılmış türkçe eserler Katoloğu*, Istanbul, 1975; *Meydan - Larousse*, Istanbul, 1987.

علی‌اکبر دیانت

آرور، نام شهری کهن میان‌دوشاخهٔ‌رود سند.بیرونی ارور را در °۹۵ و ۱۵َ طول شرقی و°۲۸ و ۱۰َ عرض شمالی نوشته است (*القانون*...، ۵۶۱/۲).

نام‌گذاری: منابع اسلامی نام این شهر را به گونه‌های مختلف آورده‌اند: ارور (همو، *تحقیق*...، ۱۶۴، ۲۱۶؛ کوفی، ۲۱، جم)، الرور (بلاذری،۴۳۹-۴۴۰؛اصطخری،۱۷۵؛مسعودی،۳۷۸/۱)،رور (*حدود العالم*،۶۸)، ازور (ابوالفدا، ۳۴۷)، دور (جیهانی، ۱۳۵)، الور (بکری، ۸؛نسیانی، ۲۵، جم). هیوآن‌تسانگ[2]، سیاح چینی در سدهٔ ۷م، این شهر را پی‌چان‌پوپولو[3] نامیده است (مینورسکی، 285).

دربـارهٔ معنی و تلفظ ارور آراء گونـاگون بیان شده است. الیوت («تاریخ هند[4]»، I/363) احتمال می‌دهد که در دورهٔ حکومت اعراب حـرف تعریف ال بـه اسم رور اضـافه شده باشـد. بلوچ بـر آن است کـه نـام ارور بـرگرفته از کلمهٔ رود فارسـی است که در دورهٔ نفـوذ ساسانیان بـا توجه به مـوقعیت مناسب شهـر در کنار رود مهـران (سند)، بـه آن نسبت داده مـی‌شده، و سپس بـه صورت ارور درآمـده است (ص19).

موقعیت جغرافیایی: جغرافی نویسان سدهٔ ۴ق که به ارور سفر کرده‌اند، شرح مناسبی از ساختار آن داده، و آن را شهر بزرگی نوشته‌اند که دو بارو داشته، و به وسعت ملتان بوده، و جزو منطقهٔ سند محسوب می‌شده است. شعبه‌های رود مهران که ارور در کرانهٔ آن واقع بوده، پیش از رسیدن به ارور به هم می‌پیوستند و رودخانه، پس از گذشتن از شهر به دو شعبه تقسیم می‌شده است. شهرهای دیبل، منصوره و ملتان در نزدیکی ارور قرار داشته‌اند. مسعودی ارور را از توابع منصوره، شهر مهم ناحیهٔ سند، می‌داند (همانجا). فاصلهٔ آن را تا منصوره ۲۰ فرسنگ و تا بهاتی ۱۵ فرسنگ نوشته‌اند. دربارهٔ موقعیت ارور نسبت به رود مهران آراء مختلفی بیان شده است: ابن حوقل (ص ۲۷۵) و مسعودی (همانجا) ارور را در کرانهٔ غربی رود مهران، ادریسی (۱۷۰/۱) در کرانهٔ شرقی، و بیرونی (همان، ۱۶۴) در میان دو شعبهٔ رود

1. *Büyük*... 2. Hiuan-Tsang 3. Pi-chan-po-poulo 4. *The History of India*.

سندذکر کرده‌اند و در *حدودالعالم* (ص ۶۸) اروز مکانی مرطوب و محل استقرار کاروانهای هندی‌آمده‌است. ظاهراً بیشتر نویسندگان‌بعدازسدهٔ ۴ق اطلاعات‌خود را از آثار جغرافیایی و تاریخی این‌سده‌گرفته‌اند.

نویسندگان معاصر اروز را پایتخت کشور باستانی موسیکانوس دانسته‌اند (دی، 134؛ لاو، 289) که به گفتهٔ مورخان یونانی، کشوری حاصلخیز و پرجمعیت بوده، و در کرانهٔ رود سند قرار داشته است (استرابن، VII/33,35,57-59؛ آریان، II/149).

سابقهٔ تاریخی: قدیم‌ترین رویداد ثبت شده دربارهٔ اروز مربوط به لشکرکشی اسکندر به هند و تصرف‌کشورموسیکانوس‌است که‌برهمنان در آنجا دارای قدرت بودند (همو، II/149,151,153؛ استرابن، VII/57-59). در دوره‌های بعد، خاندان رای[1] و چاچ[2] از طبقهٔ برهمنان، در این منطقه حکومت کردند که پایتخت آنان شهر اروز بود و سرزمین وسیعی را در اختیار داشتند (کوفی، ۱۰ به بعد؛ بکری، ۸ به بعد). الیوت («تاریخ سند[3]»، 410-406) حکومت سلسلهٔ چاچ را همزمان با ساسانیان در ایران می‌داند.

هنگام خلافت ولید بن عبدالملک اموی (۸۶-۹۶ق/۷۰۵-۷۱۵م) اروز توسط محمد بن ابی عقیل ثقفی در ۹۵ ق بدون جنگ به تصرف مسلمانان درآمد (بلاذری، همانجا؛ یعقوبی، ۲۸۸/۲-۲۸۹؛ ابن اثیر، ۵۸۸/۴-۵۸۹). منطقهٔ سند در دورهٔ نفوذ اعراب به امیرنشینهای مستقل تقسیم شده بود و خاندانی قرشی در منطقهٔ منصوره حکومت می‌کردند که اروز قسمتی از ناحیهٔ حکومتی آنان بود (مسعودی، ۳۷۷/۱-۳۷۸؛ الیوت، همان، 455-454). در سدهٔ ۵ق، شهر منصوره که در نزدیکی اروز قرار داشت، به دست محمود غزنوی تصرف شد (ابن اثیر، ۳۴۵/۹)، اما در مآخذ از اروز ذکری نشده است. در سده‌های ۵-۱۰ق/۱۱-۱۶م خاندانهای سومره[4] و سمه[5] به ترتیب در این منطقه حکومت کردند (الیوت، همان، 500-483؛ نسیانی، ۳۲-۵۶). به نوشتهٔ بکری (ص ۶۸-۶۹) در دورهٔ فتح خان بن سکندر، پیر محمد از نوادگان تیمور بهکر را متصرف شد و اروز را به یکی از سادات هدیه کرد. در ۹۲۶ق/۱۵۲۰م شاه بیک ارغون خاندان سمه را شکست داد و اروز را که یکی از پرگنه‌های ۸ گانهٔ بهرک بود، تخریب کرد و از آجرهای پختهٔ آن برای ایجاد بناهای جدید در بهکر استفاده کرد (تتوی، ۲۱-۲۲؛ میرک سندهی، ۵-۶). ابوالفضل علامی ذیل حوادث ۹۶۴ق/۱۵۵۷م اروز را پناهگاه یکی از مخالفان اکبر شاه می‌نویسد (۴۵/۱-۴۶). یوسف میرک سندهی نوشته است که قلعهٔ اروز تا ۱۰۴۴ق/۱۶۳۴م پابرجا بوده، و قوم پوار در آنجا می‌زیسته‌اند (همانجا).

آگاهی دقیق دربارهٔ کاهش اهمیت سیاسی - اقتصادی، و تاریخ ویرانی اروز در دست نیست. نویسندگان معاصر آراء مختلفی بیان کرده‌اند: هیگ تغییر مسیر رود مهران را موجب کاهش اهمیت اروز می‌داند (ص 72). احتمالاً تغییر مسیر رود بعد از نیمهٔ اول سدهٔ ۵ق انجام گرفته است، زیرا بیرونی در سدهٔ ۵ق اروز را در کرانهٔ رود مهران دانسته است (*تحقیق*، ۱۶۴). طبق افسانه‌ای، در دورهٔ حکومت حاکمی ستمگر در اروز، به سبب مخالفت با او مسیر جدیدی بر رود مهران توسط یک بازرگان حفر شد که ویرانی و بی‌آبی اروز را در پی داشت (قانع، ۷۹-۸۰؛ نسیانی، ۲۵-۲۷). اما طبق اکتشافاتی که در منطقه انجام گرفته، ظاهراً زلزله‌ای شدید در سدهٔ ۸ق/۱۴م موجب ویرانی شهر منصوره شده است (پاتان، 33-29). به سبب نزدیک بودن دو شهر اروز و منصوره محتمل است که اروز نیز بر اثر همان زلزله ویران شده باشد. این زلزله به احتمال زیاد مسیر رود مهران را تغییر داده است. خرابه‌های اروز بین دو شهر بهکر و خیرپور در نزدیکی روزی قرار گرفته است (الیوت، «تاریخ هند»، I/363).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ابوالفضل علامی، *اکبر نامه*، به کوشش مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۷۹م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، قاهره، ۱۹۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بکری، محمدمعصوم، *تاریخ معصومی*، به کوشش عمر بن داورد پوته، بمبئی، ۱۹۳۸م؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بیرونی، ابوریحان، *تحقیق ماللهند*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ همو، *القانون المسعودی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ تتوی، محمد، *ترخان نامه*، به کوشش حسام‌الدین راشدی، پاکستان، ۱۹۶۵م؛ جیهانی، ابوالقاسم، *اشکال العالم*، ترجمهٔ علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ قانع تتوی، علیشیر، *تحفة الکرام*، به کوشش حسام الدین راشدی، حیدرآباد، ۱۹۷۱م؛ کوفی، علی، *چچنامه*، به کوشش نبی بخش بلوچ، اسلام آباد، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باربیه دومنار، پاریس، ۱۸۶۹م؛ میرک سندهی، یوسف، *تاریخ مظهر شاهجهانی*، به کوشش حسام‌الدین راشدی، حیدرآباد پاکستان، ۱۹۶۲م؛ نسیانی تتوی، طاهر محمد، *تاریخ طاهری*، به کوشش نبی بخش بلوچ، حیدرآباد پاکستان، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Arrian, *Anabasis Alexander*, tr. E. I. Robson, London, 1967; Baloch, N.A., Commentary on *Fathnamah-i Sind*, Islamabad, 1983; Dey, N.L., *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India*, New Delhi, 1984; Elliot, H.M., *The History of India*,Lahore,1976;id,*The History of Sind*, Karachi, 1985; Haig, M. R., *Indus Delta Country*, Karachi, 1972; Law, B.C., *Historical Geography of Ancient India*, New Delhi,1984;Minorsky,V.,«Les Tsiganes Luli et les Lurs Persans», JA,1931,vol. CCXVIII; Pathan, M.A., «Present Ruins of Almanṣūrah», *Islamic Culture*, Hyderabad-Deccan, 1988, vol. XLII; Strabo, *The Geography*, tr. H.L. Jones, London, 1966.

مجید سمیعی

اُرومیه، نک: اورمیه.

اَرْوَنْد رود، نام دیگر رود دجله (هم) که در بعضی از کتب پارسی میانه و همچنین در *شاهنامهٔ* فردوسی بارها آمده است و از ۱۳۳۸ش به علل سیاسی بر شط العرب (هم) اطلاق گردید و اکنون نیز در نوشته‌های فارسی به همین صورت مشاهده می‌شود.

واژهٔ اروند در لغت نامه‌ها به چندین معنی آمده که از آن جمله است: تند، تیز، چالاک، توانا، دلیر، نیرومند، تجربه، آزمایش، عین، خلاصه،

1. Raj 2. Chach 3. *The History of Sind.* 4. Sumra 5. Samma

فر، شکوه، حسرت، آرزو، سحر، جادو، فریب، شأن، شوکت، زیبایی، مهتری (*لغت‌نامه*...)؛ ولی به صورت اسم خاص در وهلهٔ اول آن را بر وزن و به معنای الوند (هـ م)، قلهٔ معروف در رشته جبال زاگرس در نزدیکی همدان، و رودی بـه همین نام، و سپس نامـی برای دجلـه دانسته‌اند. در *برهان قاطع* به معنای دریای محیط و کرهٔ آب و چشمـه‌ای در سیستان کـه در آن نی بسیار روییـده، و همچنین نام پـدر لهراسب آمده است (۱/۱۱۱).

واژهٔ اروند به معنای چابک در فارسی جدید در نامهای خاص به کار رفته است، مانند اروند اسب، اروند دست و جز آن. این واژه در زبانهای ارمنی و یونانی به صورت اِرواند و اُرُونتس[1] نیز دیده می‌شود، ولی در *اوستا* و بندهـش از آن ذکـری بـه میـان نیـامده است (*ایـرانیکا*، II/679-680).

در *اوستا* از رودی به نام آرَنگ یا رَنگها یاد شده که از کوههای ارمنستان کهن و ترکیه سرچشمه می‌گیرد و پس از مسافتی به خلیج فارس می‌ریزد و آن را برابر با اروند دانسته‌اند (بندهش،...، ۲۲۹-۲۳۰). در آبان یشت دوبار و در سایر یشتها چندین بار اسم رود رنگها آمده است و در کتب پهلوی هم این نام غالباً به چشم می‌خورد، ولی به واسطهٔ نارسایی عبارات *اوستا* و آشفته بودن مندرجات کتابهای پهلوی، تعیین محل آن مشکل است و به طور حتم نمی‌توان گفت که کدام یک از رودهای معروف کنونی در قدیم چنین نامیده می‌شده است. در این باره هر یک از خاورشناسان، رود معروفی را حدس زده‌اند، چنانکه وندیشمان، رود سند؛ هارلز، آمودریا (جیحون)؛ اشپیگل، یوستی و گایگـر، سیر دریا (سیحـون)؛ دولاگارد، ولگـا؛ دارمستتر، دجلـه؛ مـارکوارت، زرافشان؛ و بـارتولمه و وِست آن را رودی افسـانه‌ای دانستـه‌اند (پورداود، ۱/۲۲۲). در میان محققان اخیر هم بعضی آن را رودی افسانه‌ای معرفی کرده، و گفته‌اند در پهلوی اروند و ارنگ و در *اوستا* رنگها رودی افسـانه‌ای است. این رود و رود افسانه‌ای دیگری به نام وِه نزد ایرانیان مقدس شمرده می‌شدند و گمان بر این بود که در سرزمین ایرانویج جاری بوده‌اند (بهار، ۱/۷۹).

در کتابهای پهلوی بسا اروند به جای ارنگ آمده، و از بعضی متون صراحتاً بر می‌آید که اروند در پهلوی اسم دجله است؛ از جمله در فصل ۳ از بهمن یشت در بند ۵ از اروند و فرات و اسورستان اسم برده شده است (پورداود، ۱/۲۲۳).

ایرانیان، در دورهٔ ساسانیان نام این دو رود را بر دجله و سند نهادند، بـه این ترتیـب که دجلـه را اروند، و سنـد را وِهرود خـواندند (بهار، همانجا). گفتنی است که نویسندگان یونانی و رومی و ارمنی که دربارهٔ رود دجله و اوضاع جغرافیایی بین النهرین اطلاعات فراوانی داشتند و از وجود رشته کوهی به نام اُرُنتس (الوند کوه) در مغرب ایران و رودی به همین نام در سوریه باخبر بودند، هرگز نام اروند را بر رود بزرگ جاری در بین النهرین اطلاق نکرده‌اند و در کتیبهٔ داریوش بزرگ در بیستون هم که از رود دجله (فره‌وشی، ۷۷) در دو نوبت ذکری به میان آمده است، نام اروند وجود ندارد (*ایرانیکا*، II/680).

اما فردوسی چندین بار در *شاهنامه* از اروند رود یاد کرده، و در یک جا (۱/۶۶-۶۷) صراحتاً چنین آورده است:

به اروند رود اندر آورد روی	چنان چون بود مرد دیهیم جوی
اگـر پهـلوانی نـدانی زبـان	به تازی تو اروند را دجله خوان

از اشعار دیگر فردوسی به خوبی استنباط می‌شود که اروند نام اصلی دجله بوده است. از جمله در شرح زندگی شاپور دوم آمده که کاخ سلطنتی تیسفون بر ساحل اروند رود قرار داشته است. فردوسی همچنین از اروند دشت یاد کرده که می‌بایستی در جایی بوده باشد که کاخ سلطنتی عمده‌ای از ساسانیان در آن وجود داشته است. به عبارت دیگر چنین کاخی بایستی در حوالی دستگرد، یا در جلگهٔ قصرشیرین و حلوان ــ که هر دو در مسافت کمی در مشرق رود دجله قرار دارند ــ بوده باشد. در جای دیگر فردوسی ضمن شرح سلطنت هرمز چهارم، فرزند خسرو انوشیروان، گفته است که خسرو ۴ فصل را در ۴ جا می‌گذراند: تابستان را در استخر، پاییز را در اصفهان، زمستان را در تیسفون، و بهار را در اروند دشت (*ایرانیکا*، همانجا).

فردوسی در جایی دیگر (۹/۳۴۱) چنین سروده است:

چنان دید کز تازیان صد هزار	هیونـان مست و گسسته مهـار
گذر یـافتندی به ارونـد رود	نماندی بر این بوم و بر تار و پود

که مؤید یکی بودن اروند رود و دجله است (مشکور، ۲-۳).

به قولی در دورهٔ ساسانیان هر دو نام دجله (دیگله) و اروند را برای رود دجله به کار می‌بردند (فره‌وشی، ۸۰). به هر روی مسلّم است که در تمام روایاتی که در کتابهای پهلوی و عربی آمده، این رود از سرچشمه تا جایی که به دریا می‌ریزد، دجله یا اروند رود خوانده شده است (همو، ۸۴). از طرف دیگر بنابر شواهد زمین شناسی، دو رود عظیم دجله و فرات درگذشته از دو مسیر مجزا هر یک به تنهایی به خلیج فارس می‌ریخته‌اند (رائین، ۱/۶۲)، ولی از سده‌های ۵ و ۶م (EI[1], VII/339) در نقطه‌ای به نام قُرنه که در ۷۵ کیلومتری شمال بصره واقع است، به همدیگر پیوسته، شط العرب را که از آنجا تا دهانهٔ خلیج فارس ادامه دارد، تشکیل دادند.

نام شط العرب در جغرافیای قدیم و قرون وسطیٰ و اسلامی نیامده، و ظاهراً نخستین دانشمند مسلمان که کلمهٔ شط العرب را در کتاب خود آورده، ناصر خسرو است که آن را در ۴۴۳ق دیده، و در *سفرنامهٔ* خود در ذکر بصره از آن یاد کرده است. بنابراین، اصطلاح شط العرب قدیم نیست و در حدود سدهٔ ۴ق پیدا شده، و تا آن تاریخ نام آن در کتب جغرافیایی اسلام دجلة العوراء و به پارسی دجلهٔ کور بوده است، زیرا مسلمانان، دجله و فرات را به مثابهٔ دو چشم آدمی تصور می‌کردند و چون آن دو به یکدیگر می‌پیوستند، مصب آنها را دجلة العوراء یعنی دجلهٔ یک چشم می‌گفتند که ایرانیان آن اصطلاح را به دجلهٔ کور ترجمه کرده بودند

---

1. Orontes

(مشکور، ۲). بهرام فره‌وشی در این باره چنین اظهار عقیده کرده است: اما حقیقت چنان است که تازیان معنی یک واژهٔ فارسی را که نام بخشی از دجله بوده است، نفهمیده‌اند و آن را به یک واژهٔ تازی هم آوای آن بدل کرده‌اند. عوراء در اصل یک واژهٔ فارسی بوده، و آوراه تلفظ می‌شده است که از دو واژهٔ «آو» به معنی آب و «راه» ساخته شده، و به معنی آبراه یا آبراهه، یعنی کانالی است که می‌توان در آن کشتیرانی کرد. ایرانیان این قسمت پرآب دجله را «دجلهٔ اوراه» می‌گفتند، یعنی دجلهٔ قابل کشتیرانی، و تازیان که معنی اوراه را در نیافته بودند، آن را از ریشهٔ اعور به معنی یک چشم گرفته، و با عین نوشته، به صورت عوراء در آورده‌اند (ص ۸۷).

اما رود دجله در آثار جغرافیایی دورهٔ اسلامی همیشه به همین نام خوانده شده، و تنها در *نزهة القلوب* حمدالله مستوفی (ص ۲۱۴-۲۱۵) که در ۷۴۰ق تألیف شده، در تعریف آن گفته شده است: آبهایی که از خوزستان در می‌رسد، به آن جمع گشته، شط العرب می‌شود و در زیر بصره به دریای فارس می‌ریزد و طول این رود ۳۰۰ فرسنگ باشد. فرس آن را اروند رود خواند، چنانکه فردوسی در *شاهنامه* می‌گوید:

فریدون چو بگذشت از اروند رود   همی داد بخت شهی را درود

از متن *نزهة القلوب* چنین بر می‌آید که جملهٔ «فرس آن را اروند رود خواند» ناظر به دجله است که ۳۰۰ فرسنگ طول دارد، نه شط العرب چنانکه بعضی از متأخران به آن استناد جسته‌اند (نک: آقایی، ۶۰۸).

به کار بردن نام اروند رود به جای شط العرب از ۱۳۳۸ش/۱۹۵۹م آغاز شد. دولت عراق تا ۱۹۷۵م از پذیرفتن نام اروند رود بر این رودخانه سرباز زد، ولی در همین سال بر اساس قراردادی که ذکر آن در همین مقاله خواهد آمد، رسماً نام اروند رود را به جای شط العرب پذیرفت (جعفری، بررسی...، ۳۵۷).

از آن تاریخ اختلاف مرزی چندین ساله بین ایران و عراق رنگ تازه‌ای به خود گرفت و با عنوان «مسألهٔ اروند رود» شناخته شد. از آن پس تاکنون دهها سمینار تشکیل گردیده، و صدها کتاب و مقاله در جاهای مختلف و به زبانهای گوناگون دربارهٔ دو مسألهٔ خلیج فارس و اروند رود منتشر شده است که در اینجا به ریشه‌ها و تحولات تاریخی مسألهٔ اروند رود اشاره‌ای کوتاه می‌شود:

در دورهٔ امپراتوری عثمانی که عراق امروز بخشی از سرزمینهای وسیع آن امپراتوری بود، اختلافات دو کشور همسایه، یعنی ایران و عثمانی همواره برسر اراضی سرحدی بود و دولت عثمانی هیچ‌گاه نسبت به حاکمیت ایران در مورد اروند رود اعتراضی نداشت، چنانکه در عهدنامه‌های مرزی چهارگانه که بین دو کشور منعقد گردید، یعنی عهدنامهٔ قصرشیرین در ۱۶۳۹م، عهدنامهٔ کردان در ۱۷۴۶م، عهدنامهٔ ارزروم در ۱۸۲۳م و عهدنامهٔ دوم ارزروم در ۱۸۴۷م هیچ گاه به حاکمیت و خط مرزی بین دو کشور در اروند رود اشاره‌ای نشده است و دو دولت عملاً به طور مشترک در اروند رود اعمال حاکمیت می‌کردند (همو، *کانونهای...*، ۳۵-۳۶). اختلاف ایران با همسایهٔ غربی بر سر اروند رود از حدود ۱۷۰ سال قبل آغاز گردید. هنگامی که محمدشاه قاجار هرات را محاصره کرده بود (۱۲۵۳ق)، والی وقت بغداد از فرصت استفاده کرد و بر شهر محمره (خرمشهر کنونی) شبیخون زد و عده‌ای از مأموران گمرک ایران و اهالی شهر را به قتل رساند و انبارهای دولتی را غارت کرد و به بصره برگشت (مشکور، ۴). در ۱۲۵۵ق حاج میرزا آقاسی صدراعظم ایران برای تنبیه والی بغداد به فکر تسخیر آن شهر افتاد و لشکریان ایران را به سمت مغرب مملکت گسیل داشت. سلطان عبدالحمید عثمانی به امپراتور روسیهٔ تزاری متوسل شد، ولی با میانجیگری و صلاح دید دولتهای روس و انگلیس قرار بر این شد که نمایندگان ۴ دولت ایران، عثمانی، روس و انگلیس در شهر ارزروم گرد آیند و اختلافات سرحدی ایران و عثمانی را که از جمله مسألهٔ اروندرود و محمره بود، حل کنند. از طرف ایران میرزا تقی خان فراهانی (امیرکبیر) به سفارت روانهٔ ارزروم گردید و او این مأموریت را از اوایل سال ۱۲۶۰ تا ۱۲۶۳ق بر عهده داشت. در این مدت وقایع بسیاری در ارزروم به وقوع پیوست، ولی سرانجام عهدنامه‌ای برای رفع اختلافات مرزی ایران و عثمانی در ۱۶ جمادی الآخر ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م بین طرفین انعقاد یافت که به عهدنامه یا قرارداد دوم ارزروم معروف شد. در مادهٔ دوم این قرارداد چنین آمده است: «دولت عثمانیه نیز قویاً تعهد می‌کند که شهر و بندر محمره و جزیرة الخضر و لنگرگاه و هم اراضی ساحل شرقی، یعنی جانب راست شط العرب را که در تصرف عشایر متعلقهٔ معروف ایران است، به مالکیت در تصرف دولت ایران باشد و علاوه بر این حق خواهند داشت که کشتیهای ایران به آزادی از محلی که شط العرب به بحر منصب می‌شود تا موضع التحاق حدود طرفین در شهر مذکور آمد و رفت نمایند» (همو، ۴، ۶-۷).

با اینکه قرارداد دوم ارزروم وضع و حاکمیت دو کشور همسایه را در مورد اروندرود صریحاً روشن می‌ساخت، در پروتکل استانبول که در ۱۹۱۳م تدوین گردید، حاکمیت تمام اروند رود بجز قسمت کوچکی در مقابل خرمشهر، به عثمانی واگذار گردید. در همان سال کمیسیونی برای تحدید مرزهای دو کشور تشکیل شد که صورت جلسات آن در ۱۹۱۴م تنظیم گردید، ولی پروتکل استانبول و صورت جلسات تحدید حدود ۱۹۱۴م هرگز صورت قطعی به خود نگرفت و به تصویب مجالس مقننه دولتین ایران و عثمانی نرسید (جعفری، همان، ۳۶-۳۷).

در اوان جنگ جهانی اول، یعنی در مهٔ ۱۹۱۶ پیمان محرمانه‌ای به‌نام «سایکس - پیکو» بین فرانسه و انگلیس به امضا رسید که به موجب آن متصرفات وسیع دولت عثمانی بین آن دو تقسیم می‌شد. در نتیجهٔ اجرای این پیمان، مرزهای جغرافیایی دول اسلامی به ویژه در منطقهٔ خاورمیانه دچار تحول و دگرگونی شگرفی شد. در ۱۹۱۷م به تدریج ارکان حکومت عثمانی دچار تزلزل شد و در سال بعد که مصادف با پایان جنگ جهانی اول بود، از هم فروپاشید و بر ویرانه‌های آن علاوه بر ترکیه، کشورهای دیگری مانند عراق، اردن، سوریه، لبنان و جز آنها تأسیس شدند. دولت عراق در ۱۹۳۲م به عضویت جامعهٔ ملل درآمد و پس از شناسایی آن از

طرف مقامات ایرانی به استناد اصل وراثت در حقوق بین الملل، وارث قراردادهای مرزی مانند عهدنامهٔ دوم ارزروم و پروتکلهای استانبول و تهران و صورت جلسات کمیسیون تحدید حدود (۱۹۱۴م) و دیگر قراردادهایی که دولت عثمانی از زمان صفویه به بعد با حکومت ایران منعقد ساخته بود، گردید (بیگلری، ۳۲۵).

اسناد و مدارکی که در سالهای اخیر منتشر شده، حاکی از آن است که تصمیم گیرندگان اصلی وتعیین کنندگان سرنوشت مذاکرات در دورهٔ عثمانیها، نمایندگان دو امپراتوری روسیهٔ تزاری و انگلستان بوده‌اند که به عنوان میانجی در انعقاد عهدنامهٔ دوم ارزروم و پروتکلهای تهران و استانبول و صورت جلسات کمیسیون تحدید حدود، مداخلهٔ مستقیم داشته‌اند. به ویژه دولت انگلیس به مسألهٔ اروند رود که بخشی از راه ارتباط اروپا به قارهٔ هند را تشکیل می‌داده، علاقه‌مند بوده، و به همین سبب در تنظیم قرارداد ۱۹۳۷م هم که بین ایران و عراق منعقد گردیده، به طور کامل دست داشته است (همو، ۳۲۶-۳۲۷).

به هر حال اختلاف مرزی دو کشور ادامه داشت، تا اینکه در ۱۳۱۶ش/۱۹۳۷م قرارداد مرزی دیگری بر اساس عهدنامهٔ دوم ارزروم و پروتکل استانبول و صورت جلسات کمیسیون تحدید حدود میان ایران و عراق به امضا رسید (جعفری، *کانونهای*، ۳۷). این قرارداد که با فشار انگلیسیها بـر ایران تحمیل شـده بود، بر خلاف اصـول و قواعد جـاری بین‌المللی در مورد مرزهای رودخانه‌های بین دو کشور همجوار که خط مرز را خط القعر (تالوگ) در نظر می‌گیرد، بر اساس حاکمیت عراق بر تمام اروند رود تنظیم شده، و خط القعر فقط در محدودهٔ کوچکی مقابل آبادان که در حدود ۵ کیلومتر است، رعایت شده است. با اینهمه، عراق تعهداتی را که در مورد آزادی کشتیرانی در اروند رود و صرف عواید حاصل از محل عوارض مأخوذ از کشتیها در راه نگاهداری و لایروبی و بهبود کشتیرانـی این راه آبـی بر عهده گرفته بود، عملاً رعایت نمی‌کـرد (طلوعی، ۱۷۳).

بعد از قرارداد ۱۳۱۶ش دو دولت ایران و عراق دربارهٔ کشتیرانی در اروند رود در ۳ مورد با یکدیگر اختلاف داشتند: ۱. نحوهٔ ادارهٔ اروند رود؛ ۲. چگونگی مصرف درآمدهای حاصل از کشتیرانی؛ ۳. مسألهٔ پرچم و راهنمایی کشتیها (جعفری، همان، ۴۳).

ایـن اختلافات به حال خـود باقی بود، تـا اینکه ۲۰ سال بعـد در ۱۳۳۶ش/۱۹۵۷م قرار شد مفاد قراردادها با حضور یک داور سوئدی به اجرا درآید، ولی قبل از انجام این امر در ژوئیهٔ ۱۹۵۸ رژیم سلطنتی عراق با کودتای نظامی سرهنگ عبدالکریم قاسم سرنگون شد.

در نوامبر ۱۹۵۹ شاه ایران نخستین بار ضمن مصاحبه‌ای دربارهٔ اروند رود گفت: «رودخانه‌ای که مرز بین دو کشور است، نمی‌تواند مورد استفادهٔ یک جانبه قرار گیرد و یا جایگاهی برای حاکمیت یک طرف باشد». عبدالکریم قاسم چند روز بعد جواب تندی به اظهارات شاه داد و نه تنها حاکمیت عراق را بر اروند رود مورد تأکید مجدد قرار داد، بلکه امتیازی را که به موجب قرارداد ۱۹۳۷م در مورد ۵ کیلومتر از مسیر اروندرود به ایران داده شده بود، یک بخشش از طرف عراق دانست که آن کشور می‌تواند در صورت لزوم آن را پس بگیرد (طلوعی، همانجا).

بعد از این اظهارات، جنگ تبلیغاتی شدیدی بین دو کشور درگرفت که تا کودتای نظامی سرهنگ عبدالسلام عارف و در زمان حکومت برادرش عبدالرحمان عارف ادامه داشت. سرانجام، در نتیجهٔ مذاکرات ممتد در ژوئن ۱۹۶۸ طرفین توافق کردند که کمیسیون مشترکی برای حل مسائل مورد اختلاف تشکیل دهند. ولی هنوز این توافق جامهٔ عمل به خود نپوشیده بود که کودتای نظامی دیگری به حکومت عارف پایان داد و عامل کودتا، یعنی احمد حسن البکر در رأس حکومت جدید بعثی قرار گرفت و سیاست خشن و آشتی ناپذیر گذشتهٔ عراق نسبت به ایران تجدید شـد (همو، ۱۷۴) و در ۱۵ آوریل ۱۹۶۹ دولت عراق ضمن تکرار ادعاهای پیشین، به دولت ایران اخطار کرد که به کشتیهایی که در اروندرود رفت و آمد می‌کنند، دستور دهد پرچم خود را پایین آورند و از انتقال افراد نیروی دریایی ایران خودداری کنند، وگرنه دولت عراق با قوهٔ قهریه افراد نیروی دریایی ایران را از کشتیها خارج خواهد کرد و در آینده نیز اجازه نخواهد داد کشتیهایی که به بنادر ایران حرکت می‌کنند، وارد اروند رود شوند.

دولت ایران در پاسخ به این تهدید عراق و با استناد به اینکه دولت عراق در ۳۲ سالی که از زمان انعقاد قرارداد ۱۹۳۷م می‌گذرد، به رغم مساعـی و تقاضاهای مکـرر ایران مواد عهـدنامهٔ مرزی را مـورد بی‌اعتنایی قرار داده، و از اجرای آن سرباز زده است، به طور یک جانبه قرارداد ۱۹۳۷م را لغو کرد و موضوع را طی اعلامیهٔ رسمی وزارت امور خارجهٔ ایران مورخ ۲۷ آوریل ۱۹۶۹م/۷ اردیبهشت ۱۳۴۸ش تأکید کرد (همو، ۱۷۴- ۱۷۵). در همین اعلامیه دولت ایران آمادگی خود را برای آغاز مذاکره با دولت عراق برای امضای یک قرارداد جدید و تثبیت مرز در اروند رود بر اساس خط تالوگ که مبتنی بر اصول متـداول بین‌المللی است، اعلام داشت. در پـی صدور این اعلامیـه، کشتیهای ایرانی با راهنمایان ایرانی و تحت حمایت ناوچه‌های جنگی از اروندرود عبور کردند. عراق که از تدارکات نظامی ایران در مرزها آگاهی داشت، این بار در موضع دفاعی قرار گرفت و دو روز بعد به عنوان اینکه ایران قرارداد مرزی بین دو کشور را به طور یک جانبه لغو کرده است، به شورای امنیت سازمان ملل متحد شکایت برد. دولت ایران نیز ضمن پاسخ به شکایت عراق به شورای امنیت ادعاهای عراق را رد کرد و اعلام داشت که اقدام دولت ایران به منظور آزادی کشتیرانی در یک آبراه بین المللی بوده است. عراق از شکایت خود به شورای امنیت نتیجه نگرفت و بحران روابط بین دو کشور با آغاز جنگ تبلیغاتی طرفین شدت یافت. دولت عراق به مخالفین رژیم ایران پناهندگی داد و همینکه تصرف جزایر تنب و ابوموسیٰ از طرف ایران و پس از تخلیهٔ نیروهای انگلیسی در ۳۰ نوامبر ۱۹۷۱م/۹ آذر ۱۳۵۰ش صورت گرفت، ضمن یادداشت شدیداللحنی این جزایر را متعلق به اعراب دانست و از

ایران خواست که نیروهای خود را از آن خارج کند. دولت عراق به این هم اکتفا نکرد و بدون اینکه منتظر پاسخ ایران بشود، از اول دسامبر ۱۹۷۱م/۱۰ آذر ۱۳۵۰ش روابط سیاسی خود را با ایران قطع کرد و از کاردار سفارت ایران در بغداد خواست که ظرف ۲۴ ساعت خاک آن کشور را ترک کند (همو، ۱۷۵ـ۱۷۶).

پس از قطع مناسبات سیاسی دو کشور، روابط آنها به سرعت رو به وخامت نهاد و جنگ تبلیغاتی آنها روز به روز شدت یافت. هر دو کشور نیروهای خود را در طول مرزها تقویت کردند. در فوریهٔ ۱۹۷۴/اسفند ۱۳۵۲ دولت عراق از ایران به شورای امنیت سازمان ملل متحد شکایت کرد و مدعی شد که ایران ۵ کمـ۲ از خاک عراق را در نوار مرزی تصرف کرده است. دولت ایران متقابلاً تجاوز سربازان عراقی به داخل خاک ایران را عنوان کرد. به دنبال مذاکرات نمایندهٔ دبیرکل سازمان ملل متحد طرفین موافقت کردند که نیروهای خود را در طول مرز عقب بکشند. یکی از علل عقب نشینی و نرمش نشان دادن عراق شورش کردهای شمال عراق بود که با حمایتی که از آنها می‌شد، این کشور در سرکوبی آنان درمانده بود و سرانجام تصمیم گرفت که با تأمین خواستهای ایران در مورد اختلافات مرزی، خشنودی کشور همسایه را برای قطع کمک به شورشیان جلب کند.

در این میان کنفرانس سران کشورهای اوپک در مارس ۱۹۷۵/ اسفند ۱۳۵۳ در الجزیره تشکیل شد و بومدین رئیس جمهور وقت الجزایر ظاهراً به ابتکار شخصی و در واقع به درخواست حسن البکر رئیس جمهور وقت عراق (همو، ۱۷۶ـ ۱۷۸) بین ایران و عراق میانجیگری کرد و ملاقات بین شاه ایران و صدام حسین معاون حسن البکر و رفع اختلاف بین دو کشور از طرف او عنوان شد. اولین ملاقات بین این دو ۵ مارس ۱۹۷۵م/۱۴ اسفند ۱۳۵۳ش در الجزیره با حضور بومدین صورت گرفت. متعاقب آن در همان روز طی جلسهٔ طولانی دیگری اعلامیهٔ مشترک ایران و عراق آماده گردید که در ۶ مارس پس از پایان کنفرانس اوپک در الجزیره رسماً انتشار یافت و از آن تاریخ اساس روابط دو کشور قرار گرفت (همو، ۱۷۸ـ ۱۷۹). در بند ۲ این اعلامیه یا پیمان، مقرر شده بود که طرفین مرزهای آبی خود را در اروند رود از ملتقای نهر خین تا دریا بر اساس خط تالوگ تعیین کنند و در صورت تغییرات ناشی از علل طبیعی در کانال اصلی قابل کشتیرانی مرز کماکان خط تالوگ باشد (جعفری، *کانونهای*، ۴۱ـ۴۲).

قرارداد جدید مرزی ایران و عراق و پروتکلهای پیوستهٔ آن ۳ ماه بعد در ژوئن ۱۹۷۵ در بغداد به امضا رسید. این قرارداد شامل یک مقدمه و ۸ ماده، یک الحاقیه و ۳ پروتکل بود که پروتکل شمارهٔ ۲ آن دربارهٔ تعیین مرز رودخانه‌ای بین ایران و عراق بود. قرارداد ۱۹۷۵م همچنین دارای ۴ موافقت نامهٔ تکمیلی بود که یکی از آنها به مقررات کشتیرانی در اروند رود مربوط می‌شد. این قرار داد طبق مادهٔ ۱۰۲ منشور ملل متحد در دبیرخانهٔ آن سازمان با شماره‌های ۱۴۹۰۳ تا ۱۴۹۰۷ در ۱۹۷۶م به ثبت رسید و رسمیت یافت (همان، ۳۹ـ۴۰)؛ برای شرح تفصیلی این قرارداد مرزی و پروتکلها و موافقت نامه و نقشه‌های ضمیمهٔ آن، نک: *گزیدهٔ اسناد*...، ۱۸۹ به بعد).

قرارداد مرزی ۱۹۷۵م ایران و عراق با تعیین نهایی خط تالوگ در اروند رود به عنوان مرز مشترک دو کشور به یکی از اختلافات دیرینه که مسألهٔ اروند رود را به وجود آورده بود، پایان بخشید. از آن پس تا انقلاب اسلامی ایران مسألهٔ مهمی در روابط دو کشور روی نداد و دولت عراق برای جلب خشنودی شاه ابتدا فعالیتهای امام خمینی را در عراق محدود ساخت و سپس ایشان را مجبور به ترک عراق کرد. از این رو پس از پیروزی انقلاب ایران، روابط دو کشور رو به سردی نهاد.

قدرت یافتن روحانیت شیعه در عراق و واکنش صدام حسین که از اواسط سال ۱۹۷۹م به جای حسن البکر به ریاست جمهوری عراق رسیده بود، در راه آزار و اذیت روحانیان شیعه و مخصوصاً دستگیری و به شهادت رساندن آیت الله سید محمدباقر صدر، روابط دو کشور را به شدت تیره ساخت و وضع متشنجی در مرزها به وجود آورد. سرانجام در ۱۷ سپتامبر ۱۹۸۰م/۲۶ شهریور ۱۳۵۹ش صدام حسین طی نطقی در جلسهٔ مجمع عمومی ملی عراق، الغای یک طرفهٔ قرارداد ۱۹۷۵م و ضمائم آن را به دلیل نقض آن از طرف ایران اعلام داشت و تأکید کرد که عراق دیگر حقی برای ایران در اروند رود قائل نیست و حاکمیت خود را بر آن اعمال خواهد کرد (طلوعی، ۱۸۱ـ۱۸۳).

اعلام لغو قرارداد ۱۹۷۵م مقدمهٔ تجاوز نظامی عراق به خاک ایران و بمباران فرودگاه تهران در ۳۱ شهریور ۱۳۵۹ و آغاز جنگ بزرگی شد که ۸ سال به طول انجامید و تا ۱۷ مرداد ۱۳۶۷ ادامه یافت (همو، ۱۸۶).

دولت عراق سرانجام بعد از ۸ سال جنگ عهدنامهٔ مرزی ۱۹۷۵م را تحت فشار ایران و شرایط ویژهٔ بین المللی که برای آن کشور به وجود آمده بود، پذیرفت؛ ولی این امر را نباید به مفهوم رفع اختلافات مرزی دو کشور و پایان یافتن مسألهٔ اروند رود که خود شامل مطالب چندی و از جمله لایروبی رود است، دانست. هم اکنون اروند رود، به علت انباشته شدن از گل و لای و لاشه‌های کشتیهای غرق شده و مینهای دریایی، قابلیت کشتیرانی خود را از دست داده است. لایروبی این آبراه بین المللی بسیار پرهزینه است. این هزینه بین ۵ تا ۱۰ میلیارد دلار برآورد شده که هنوز اقدامی دربارهٔ آن به عمل نیامده است (جعفری، «ناپایداری...»، ۱۸۶). در نتیجه می‌توان گفت که مسألهٔ اروند رود هنوز چنانکه باید فیصله نیافته است.

مآخذ: آقایی، بهمن، «رژیم حقوقی اروند رود»، *سیاست خارجی*، ۱۳۶۷ش، س ۲، شم ۴؛ *برهان قاطع*، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بندهش هندی، ترجمهٔ رقیه بهزادی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بهار، مهرداد، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بیگلری، رستم، «رژیم حقوقی اروند رود و سابقهٔ تاریخی آن»، *مجموعهٔ مقالات دومین سمینار بررسی مسائل خلیج فارس*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ پورداود، ابراهیم، *ادیات مزدیسنا*، بمبئی، ۱۹۳۸م؛ جعفری ولدانی، اصغر، *بررسی تاریخی اختلافات مرزی ایران و عراق*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، *کانونهای بحران در خلیج فارس*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همو، «ناپایداری مرزها در خلیج فارس»، *مجموعهٔ مقالات چهارمین سمینار خلیج فارس*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۹۱۵م؛ رائین، اسماعیل، *دریانوردی ایرانیان*،

تهران، ۱۳۵۰ش؛ طلوعی، محمود، *جنگ خلیج فارس و آیندهٔ خاورمیانه*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ فردوسی، *شاهنامه*، به کوشش ا. برتلس، مسکو، ۱۹۶۶-۱۹۷۱م؛ فره‌وشی، بهرام، «اروند رود»، *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی*، تهران، ۱۳۴۸ش، س ۱۷، شم ۱؛ *گزیدهٔ اسناد مرزی ایران و عراق*، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی وزارت امور خارجهٔ ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ *لغت نامهٔ دهخدا*؛ مشکور، محمدجواد، *اروند رود و مسألهٔ شط العرب*، تهران، ۱۳۴۸ش؛ نیز: EI[1]; *Iranica*.

محمدحسن گنجی

اَرْوَنْدکَنار، بخش و شهری در استان خوزستان از توابع شهرستان آبادان.

بخش اروند کنار: این بخش در جنوب و جنوب شرقی شهرستان آبادان واقع است و از شمال به بخش مرکزی آبادان، از غرب و جنوب به اروند رود و از شرق به بهمنشیر و اراضی مسطح و باتلاقی محدود می‌شود (*فرهنگ آبادیها*...، ج ۱۶، نقشهٔ شم ۲، شهرستان آبادان). اروند کنار بخش مهم شهرستان آبادان است (*جغرافیا*...، ۶۶۹/۱). این ناحیه رو به روی شهر فاو عراق و در رأس خلیج فارس و دلتای اروند رود و بهمنشیر قرار گرفته است و اروند رود از جنوب آن می‌گذرد (رازی، ۱۶۷/۶، ۱۷۱؛ سلطانی، ۱۱۲/۱).

به سبب پایین بودن سطح زمینهای این منطقه، هنگام مد دریا آب اروند رود و کارون بالا می‌آید و کشاورزان آبادیهای مجاور به وسیلهٔ نهرهایی که با فاصلهٔ ۲ تا ۳ کیلومتر حفر کرده‌اند، مزارع و نخلستانهای اطراف رودخانه‌ها را آبیاری می‌کنند. این نهرها که از گذشته به شکل شبکه‌ای موازی و منشعب از اروندرود آماده شده‌اند، مایهٔ آبادانی و زراعت بوده، و رفته رفته موجبات تجمع و اسکان کشاورزان منطقه را فراهم کرده‌اند، چنانکه آبادیهایی به نام هر یک از این نهرها پدید آمده است، مانند نهر علیشیر، حاجی علی، بچاچره، ابوچمبه، ابوالفلوس، عوفی، بلامه، قصر و جز آنها (امام شوشتری، ۲۵۹، ۲۶۱؛ میریان، ۲۸۲).

بهمنشیر و اروند رود که به خلیج فارس می‌ریزند، تنها رودهای این بخش هستند. سواحل اروند رود در بخش اروند کنار عمدتاً باتلاقی است. پوشش گیاهی اروند کنار را درخت کُنار و نی مخصوصی به نام «چولان» تشکیل می‌دهد. انواع ماهی مهم‌ترین جانوران آبزی منطقه است، مانند شانک، حلواسیاه، کارون، سرخو، سوبور، شیرماهی، سنگسر و زبیدی (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*...، ۱۵-۱۶).

بخش اروند کنار که به نام قُصبهٔ معمره معروف بود، رفته رفته به سبب داشتن نخلستانها و باغهای طبیعی مورد توجه قرار گرفت و طوایف مختلف از مناطق دیگر خوزستان به این ناحیه کوچ کردند، چنانکه یکی از مراکز مهم مبادلهٔ کالا با بندرهای کویت و دیگر کشورهای عربی در دهانهٔ اروندرود شد (بایندر، ۳۷). قُصبهٔ معمره، مطابق تقسیمات کشوری سال ۱۳۲۹ش، یکی از بخشهای دوگانهٔ شهرستان آبادان به شمار آمد و «نهر قصر» مرکز آن شد. این بخش به ۴ دهستان: قُصبهٔ معمره، خسروآباد، قُصبهٔ‌نصار و مینوحی‌تقسیم‌شد (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۶/«ب»، نیز ۲۷۳، ۳۶۰). نام قُصبهٔ‌معمره، از ۱۳۵۰ش به سبب مجاورت نواحی شمال تا جنوب آن با اروند رود به اروند کنار تبدیل شد (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۵).

بخش اروند کنار هم اکنون با وسعت حدود ۸۴۱/۴ کمـ۲ از یک نقطهٔ شهری و ۳ دهستان به نامهای مینوبار با ۱۴۴ کمـ۲، نوآباد با ۱۲۵/۴ کمـ۲ و دهستان نصار با ۵۷۲ کمـ۲ تشکیل می‌شود (*سازمان*...، ۱۲۷). مرکز دهستان مینوبار، کوت شَنوف است که در کنارهٔ اروند رود و در ۲۱ کیلومتری آبادان قرار دارد (همانجا؛ نیز نک: میریان، ۲۷۸؛ سلطانی، ۱۱۲/۱). این دهستان سابقاً دارای اسکله‌هایی برای بارگیری نفت و صدور کالا در خسروآباد بود. تأسیسات و بارانداز‌های این اسکله‌ها در سالهای ۱۳۱۵ و ۱۳۱۷ش توسط شرکت نفت ایران و انگلیس تأسیس شده بود که تا ۱۳۳۰ش از آنها بهره‌برداری می‌شد. پس از ملی شدن نفت، اسکله‌ها در اختیار واحدهای نیروی دریایی و گمرک گذاشته شد و لوله‌های انتقال نفت آبادان به خسرو آباد نیز جمع آوری گردید (جعفری، ۱۱۳؛ سلطانی، همانجا). مرکز دهستان ساحلی نوآباد «ابنار»، و مرکز نصّار «فرخی پی» است (*سازمان*، همانجا). دهستان نصار به طایفهٔ نصار از اعراب کعب منسوب می‌شود (امام شوشتری، ۲۶۰؛ اقتداری، ۶۹۸).

بخش اروند کنار از ۳۸ ده تشکیل شده که ۱۱ ده در دهستان مینوبار و ۲۷ ده در دهستان نصار واقع است (*آمارنامه*...، ۲۸). روستاهای آلبوحمید و ابودیره پیش از جنگ عراق با ایران از مهم‌ترین و پر جمعیت‌ترین نقاط روستایی این بخش به شمار می‌رفته‌اند (*فرهنگ آبادیها*، ج ۱۶، نقشهٔ شم ۲، شهرستان آبادان؛ *سرشماری*...، «ل»).

جمعیت اروند کنار از بافت اجتماعی خاصی برخوردار است. ساکنان آن از طایفه‌های: خلف، محیسن، آل ابومحبود، بحرانی، شیرلوی، بهبهانی، بچاچره، سعدونی، سن،... و نصار تشکیل شده‌اند (*فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۲۷۳/۶، ۳۶۰). طایفهٔ نصّار پس از مرگ نادرشاه افشار و تخریب شهر «قُبان»، از کناره‌های جنوبی رود کارون به قُصبه کوچ کردند. این طایفه در میان سالهای ۱۲۸۵-۱۳۲۰ق/۱۸۶۸-۱۹۰۲م بارها بر شیخهای محلی شوریدند و هر بار شکست خوردند (نک: عزیزی، ۱۰۳؛ کسروی، ۲۴۳).

جمعیت روستانشین بخش اروندکنار در ۱۳۵۵ش، نزدیک به ۶۰ هزار نفر بوده است (*سرشماری*، همانجا).

فعالیت اصلی اهالی اروند کنار در کشت و پرورش نخل و ماهیگیری بوده است (نک: رزم آرا، ۷۳؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، همانجا)؛ با اینهمه، دامداری و صنایع دستی همچون عبا و حصیر بافی نیز کم و بیش در میان آنان رایج است (*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۵). در ۱۳۶۰ش، بخش اروند کنار دارای ۳٬۹۴۲ هکتار زمین کشاورزی آبی و ۳۷۴ رأس گاو و گوساله و ۲۵۵ رأس گوسفند و بز بوده است (*فرهنگ اقتصادی*، «۱/۴» - «۱/۵»). مردم اروند کنار مسلمان و پیرو مذهب شیعهٔ اثناعشری هستند و زبان فارسی و عربی در میانشان رایج است

(*فرهنگ جغرافیایی آبادیها*، ۱۶).

شهر اروند کنار: این شهر از توابع شهرستان آبادان و مرکز بخش اروند کنار با ۴۸° و ۲۸' طول و ۳۰° و ۳' عرض جغرافیایی، در جنوبی‌ترین قسمت شهرستان آبادان واقع است.

فاصلهٔ شهر اروند کنار تا آبادان ۴۸ کیلومتر است که با جاده‌ای آسفالته به هم راه دارند. آب و هوای این ناحیه به سبب مجاورت با خلیج فارس گرم و مرطوب، و ارتفاعش از سطح دریا ۲ متر است (همان، ۱۵).

جایی که اکنون مرکز شهر است، در گذشته حاجی سلطان نامیده می‌شد که به سبب احداث ساختمانی گِلی توسط شخصی به نام حاجی سلطان به این نام و یا به قصر (نهر قصر) معروف بوده است (نک‌: رشیدیان، ۱۰۰؛ میریان، ۲۸۱). حاجی سلطان بعدها نام قُصبه و یا قُصبهٔ معمره گرفت (نجم الملک، ۴۲؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران*، ۲۷۳/۶).

شهر اروند کنار به سبب جایگاه خاص جغرافیایی ـ بازرگانی و امکان دسترسی آسان به خلیج فارس از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. جمعیت آن، بنا به سرشماری ۱۳۵۵ش، ۱۴٬۳۲۳ نفر بوده که از ۲٬۴۳۸ خانوار تشکیل می‌شده است (*سرشماری*، همانجا). با شروع جنگ عراق با ایران، ساکنان اروند کنار همچون جمعیت سایر مناطق جنگ زده، شهر را به سوی مناطق غیر جنگی ایران ترک کردند، چندانکه جمعیت شهر تا اسفند ۱۳۷۱، با ۱۰۱ خانوار جنگ‌زده به ۵۶۹ نفر کاهش یافت (*آمارنامه*، ۴۰). پس از پایان جنگ و آغاز بازسازی مناطق جنگ زده جمعیت اروند کنار دوباره رو به افزایش گذاشت.

مآخذ: *آمارنامهٔ استان خوزستان* (۱۳۷۲ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۳ش؛ اقتداری، احمد، *خوزستان و کهکیلویه و ممسنی*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ امام شوشتری، محمدعلی، *تاریخ جغرافیایی خوزستان*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ بایندر، غلامعلی، *خلیج فارس*، خرمشهر، ۱۳۱۷ش؛ جعفری ولدانی، اصغر، *کانونهای بحران در خلیج فارس*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *جغرافیای کامل ایران*، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ رازی، محمد شریف، *گنجینهٔ دانشمندان*، قم، ۱۳۵۴ش؛ رزم آرا، علی، *جغرافیای نظامی ایران (خوزستان)*، تهران، ۱۳۲۰ش؛ رشیدیان، نیره زمان، *نگاهی به تاریخ خوزستان*، تهران، ۱۳۶۷ش؛ *سازمان تقسیمات کشوری*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۰ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۵۵ش)، استان خوزستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۹ش؛ سلطانی بهبهانی، سلطانعلی، «بنادر ایران در خلیج فارس»، *خلیج فارس*، ادارهٔ کل انتشارات و رادیو، تهران، ۱۳۴۲ش؛ عزیزی بنی‌طرف، یوسف، *قبایل و عشایر عرب خوزستان*، تهران، ۱۳۷۲ش؛ *فرهنگ آبادیهای کشور* (۱۳۵۵ش)، استان خوزستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع*، استان خوزستان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ *فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (آبادان)*، ادارهٔ جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۵ش، ج ۹۰؛ *فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)*، استان ششم، دایرهٔ جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ کسروی، احمد، *تاریخ پانصد سالهٔ خوزستان*، تهران، ۱۳۳۰ش؛ میریان، عباس، *جغرافیای تاریخی خلیج و دریای پارس*، خرمشهر، ۱۳۵۳ش؛ نجم الملک، عبدالغفار، *سفرنامهٔ خوزستان*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۱ش.

جعفر اسحاقی‌تیموری

اَرْوَنَق، ناحیه‌ای در غرب تبریز که اکنون «گونی» نامیده می‌شود و شامل دهستانهای سه‌گانه در شهرستان تبریز است.

برخی محققان برآنند که نام اروناق از نام آران اخذ شده، و در اصل «آرانَک» (آران کوچک) بوده، بعدها به شکل «آرونَق» در آمده، و طی سده‌های اخیر به خطا «اروَنق» نوشته و خوانده شده است. کسروی در اثبات این نظر چنین استدلال می‌کند که آران که نام آن در متون عربی و فارسی بارها آمده، به معنای منطقهٔ گرمسیری است و ترکی زبانان، مناطق گرمسیری را «آرانلوق» می‌گویند (ص ۶۸). چنانکه گفته شد، اکنون این ناحیه به گونی شهرت دارد که واژه‌ای ترکی و به معنای آفتابگیر است. ظاهراً گونی ترجمهٔ ترکی آرانک یا ارونق است و چه بسا به سبب آفتابگیر بودنِ آن نواحی، این نام به کار رفته است (همو، ۶۹).

از گذشتهٔ ارونق اطلاع دقیقی در دست نیست. حمدالله مستوفی در سدهٔ ۸ق ارونق را از نواحی هفت‌گانهٔ تبریز به شمار آورده که از ۳ فرسنگی غرب تبریز به طول ۱۲ فرسنگ امتداد داشته، و عرض آن نیز ۵ فرسنگ بوده، و مجموعاً ۳۰ روستا را در برمی‌گرفته است (ص ۷۹). وی مهم‌ترین روستاهای ارونق را سنر، سنست، سلسورود، دابغان (رایقان، وایغان)، کوزه کنان و صوفیان برمی‌شمارد (همانجا). پس از او در سدهٔ ۱۱ق، اولیاچلبی در سفرنامه‌اش به ناحیهٔ ارونق اشاره می‌کند (۲۵۷/۲). او نیز مانند حمدالله مستوفی این ناحیه را مشتمل بر ۳۰ پارچه آبادی دانسته که هر یک دارای مسجد، حمام و کاروانسرا بوده است. در سده‌های اخیر نادر میرزا در وصف «دارالسلطنهٔ تبریز» و پیرامون آن به ناحیهٔ ارونق که در نزدیکی آن قرار داشته، اشاره کرده است (نک‌: ص ۴۳، ۱۳۹، ۲۱۷). در ابتدای سدهٔ حاضر، ارونق یکی از بلوکهای ۶ گانهٔ مرند به شمار می‌آمده که مرکز آن شبستر بوده است و با مساحت ۲۰ فرسنگ [مربع] ۴۶ روستا را در خود جای می‌داده و جمعیت آن حدود ۴۲٬۷۰۰ نفر (۸٬۵۴۰ خانوار) بوده است (کیهان، ۱۶۰/۲).

در آمارهای رسمی کشور (۱۳۲۳ش) نام ۴۳ روستا مربوط به دهستان ارونق از بلوکهای مرند آمده که به برخی از آنها اشاره می‌شود: بنیس، داریان، سیس، شبستر، شرفخانه، صوفیان و کوزه‌کنان (*اسامی...*، ۱۳۹)، ولی در *فرهنگ جغرافیایی ایران* که در ۱۳۳۰ش به چاپ رسیده است، نامی از ارونق دیده نمی‌شود. در دیگر آمارهای رسمی کشور نیز نام مستقلی از آن نیامده است. تنها نوشتهٔ کوتاهی که در ۱۳۴۲ش در مجلهٔ *یغما* به چاپ رسیده، ارونق از بخشهای تبریز معرفی شده است (فضل اللهی، ۴۳۰).

در تقسیمات جدید کشوری استان آذربایجان شرقی (۱۳۷۲ ش)، شهرستان مستقلی به نام شبستر دارای دو بخش صوفیان و مرکزی به وجود آمده که در بخش مرکزی آن ۳ دهستان گونی مرکزی، گونی شرقی و گونی غربی منظور شده است (*آمار نامه...*، ۲۶، ۲۷) و بدین سان برخی از روستاهای ارونق پیشین در آنها جای گرفته‌اند.

در سده‌های گذشته مشایخ و عارفانی از نقاط مختلف ناحیهٔ ارونق برخاسته‌اند؛ از آن جمله‌اند: باله حسن بنیسی، اسماعیل سیسی، باله خلیل صوفیانی، عز ساوشانی، شیخ محمود شبستری، بابافرج وایقانی (ابن کربلایی، ۸۱/۲-۸۲، ۸۸، ۹۵-۱۰۷؛ سلطان القرائی، ۵۵۶-۵۵۷).

مآخذ: *آمارنامهٔ استان آذربایجان شرقی* (۱۳۷۲ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ابن کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان و جنات الجنان*، به کوشش جعفر سلطان القرائی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ *اسامی دهات کشور*، وزارت کشور، تهران، ۱۳۲۳ش؛ اولیاچلبی، محمد، *سیاحت‌نامه*، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/ ۱۹۱۳م؛ سلطان القرائی، جعفر، حاشیه بر *روضات الجنان* (نک: هم، ابن کربلایی)؛ فضل‌اللهی، «ارونق»، *یغما*، تهران، ۱۳۴۲ش، س ۱۶، شم ۹؛ کسروی، احمد، *آذری یا زبان باستان آذربایجان*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۱ش؛ نادر میرزا، *تاریخ و جغرافی دارالسلطنهٔ تبریز*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۳ش.
مژگان نظامی

آزویٰ بِنْتِ اَحْمَد، نک: بنی صلیح.

اِریتْره، سرزمینی تاریخی در شمال اتیوپی (حبشه) و کشوری اسلامی دریکی از مناطق سوق‌الجیشی جهان.

نام اریتره از واژهٔ یونانی اروثروس[1] پدید آمده که به‌معنای سرخ است (BSE[3], XXX/236). چه بسا نام دریای سرخ (بحر احمر) در ارتباط با همین واژه بوده باشد، زیرا در روزگار باستان آن را دریای اریتره می‌نامیدند. سبب این نام‌گذاری آن بوده است که خزه‌های فراوانی در این دریا وجود داشت که رنگشان از سطح آب ارغوانی می‌نمود؛ از این رو دریانوردان یونانی آن را «اریتره» نامیدند (صبّی، 28). هرودت (ص 381) و استرابُن (VII/348, 349) نیز به دریای اریتره اشاره کرده‌اند. در ۱۸۹۰م ایتالیاییها نیز نام اریتره را که از «دریای اریتره[2]» گرفته شده بود، بر این منطقه نهادند، تا تملک خود را که از ۱۸۶۹م با خریدن بندر عصب در کرانهٔ دریای سرخ آغاز کرده بودند، بدین وسیله تقویت کنند. پیش از آن حبشیان این سرزمین را بحرمِدِر (کشور دریایی) یا مأرب مّلاش (آن سوی رودخانهٔ مأرب) می‌نامیدند (EI[2]).

اریتره از شمال و مغرب با سودان، از مشرق و شمال با دریای سرخ، از جنوب با اتیوپی و از جنوب شرقی با جیبوتی هم مرز است (کریملو، ۳). مساحت اریتره را با اختلاف زیاد از ۱۱۷٬۴۰۰ تا ۱۲۵ هزار کم۲ نوشته‌اند (بریتانیکا؛ بروکهاوس؛ *افریقا*...، II/581؛ BSE[3]، همانجا؛ «دائرة المعارف ایتالیا[3]»؛ صبی، 261؛ *کتاب سبز*، ۷۸؛ *لاروس بزرگ*؛ کریملو، همانجا). از مجمع الجزایر داهلک در دریای سرخ ۱۲۶ جزیره به اریتره تعلق دارد که عمده‌ترین آنها داهلک بزرگ به وسعت ۷۵۱ کم۲ در فاصلهٔ ۵۰ کیلومتری از بندر مصوع واقع است. در این جزایر آب انبارهای بزرگی کنار صخره‌ها وجود داشته که تاکنون نیز برجای مانده است (همانجا).

جمعیت اریتره به سبب فقدان سرشماری، دقیقاً دانسته نیست. در ۱۹۹۳م آن را حدود ۳/۵ تا ۴ میلیون نفر («اریتره»، ۲۳؛ *الصحفیون*...، ۱۱؛ *کتاب سبز*، همانجا) تخمین زده‌اند. ۷۸٪ از مردم اریتره در روستاها سکنی دارند (صبی، 264). اریتره شامل جلگه‌های پست ساحلی، نیمه صحرایی و اراضی کوهستانی است که ارتفاعات عمدهٔ آن حدود ۲ تا ۳ هزار متر بالاتر از سطح دریاست (*افریقا*، II/582؛ کریملو، ۴). منطقهٔ جنوب خلیج زولا حدود ۱۱۶ متر پایین‌تر از سطح دریاست. اریتره دارای زمینهای حاصل‌خیز و نیز چندین رودخانهٔ موسمی از جمله مأرب و برکه است که به سبب اندک بودن میزان باران دچار کم آبی هستند (همو، ۴-۵؛ عارف، ۳۳-۳۴).

آب و هوای اریتره استوایی، صحرایی و نیمه صحرایی است. میزان بارندگی آن کمتراز ۵۰ میلی‌متر در سال است که بیشتر در تابستانها می‌بارد (*افریقا*، II/583). در مناطق مرکزی و شرقی باران کمتر است (صبی، 263). میزان دما در کرانهٔ دریای سرخ میان ۱۸° و ۴۵° در تغییر است و در صحرای دانکالیا (داناکیل) حداکثر به حدود ۴۸° سانتی‌گراد می‌رسد. از این‌رو اریتره اغلب دچار خشک‌سالی است (کریملو، ۴). در این سرزمین درختان صنوبر و زیتون بیشتر می‌رویند (*الصحفیون*، ۹، ۱۰). حیوانات گوناگونی چون گاو وحشی، گورخر، کرگدن، فیل، شیر و پلنگ در اریتره می‌زیند (*افریقا*، II/584). از معادن اریتره طلا، آهن، پتاسیم، نفت، نیکل، منگنز و نمک را می‌توان نام برد (*الصحفیون*، همانجا). در فاصلهٔ سالهای ۱۹۳۷-۱۹۴۰م میزان استخراج طلا در اریتره ۱٬۰۷۲ کیلوگرم بوده است (دناصوری، ۲۱۷). مردم اریتره اغلب به کشاورزی و دامپروری می‌پردازند.

شهرهای اریتره اینهاست: اسمره، کِرِن، مصوع و عصب که دو شهر اخیر بندری هستند (*افریقا*، II/590؛ کریملو، ۵). اسمره پایتخت اریتره در ارتفاع ۲٬۳۰۰ متری از سطح دریا واقع شده است که جمعیت آن را با اختلاف بسیار از ۲۷۵ هزار تا ۴۳۳ هزار نفر نوشته‌اند (*افریقا*، I/282؛ صبی، 266؛ «فرهنگ...[4]»، 83).

اریتره از نظر تقسیمات کشوری شامل ۹ استان است: ۱. حماسین، مرکز آن اسمره؛ ۲. دریای سرخ، مرکز آن مصوع با ۵۰ هزار تن جمعیت؛ ۳. دانکالیا، مرکز آن عصب با ۳۰ هزار تن جمعیت؛ ۴. استان ساحلی، مرکز آن نکفه؛ ۵. کرن با مرکزی به همین نام؛ ۶. آکله گوآزی، مرکز آن عدی ویگری؛ ۷. استان دیگری بازبه همین نام با مرکزی به نام عدّی کایه؛ ۸. برکه، مرکزآن آگوردات؛ ۹. الگاش (القاش)، مرکز آن بارنتو (صبی، همانجا؛ کریملو، ۱۵۴). به نظر می‌رسد پس از استقلال اریتره، در شمار و نام استانها تغییری روی داده باشد. طول راههای اریتره بیش‌از ۳٬۱۵۰ کم است و خط آهنی به طول ۳۰۷ کم اسمره را به بندر مصوع و چند شهر مهم پیوند می‌دهد (همو، ۵).

اریتره حدود ۴۰۰ کارخانه دارد که برخی از آنها چون کارخانه‌های بافندگی تا ۶ هزار کارگر را به کار گرفته‌اند. برخی نیز کارگاههای کوچکی هستند که تا ۱۰ کارگر در آنها کار می‌کنند (صبی، 265). شمار کارگران صنایع اریتره حدود ۱۰۰ هزار نفراست (همانجا). صنایع اریتره شامل تهیهٔ کودشیمیایی، فرش بافی، کبریت، چوب، صابون،

---

1. erythros 2. Mare Erythraeum 3. *Enciclopedia*... 4. *Sovetskiĭ*...

روغن، پلاستیک، نایلون، کاغذ، گونی‌بافی، مونتاژ اتوموبیل، یخچال، لوله، سیمان و جز آنهاست که بیشتر آنها در شهر اسمره فعالیت دارند (همانجا؛ حاج ابراهیم، ۳۲۹). شهر اسمره دارای فرودگاه بین‌المللی، دانشگاه، کارگاههای تولید مواد غذایی، چرم، کفش، مصالح ساختمانی، کشباف و فلزکاری است (*افریقا*، همانجا).

اریتره تاریخی کهن دارد که با تاریخ اکسوم و حبشه طی قرون و اعصار درآمیخته‌است. قدمت تاریخی اریتره را تا هزارهٔ دوم ق‌م دانسته‌اند. در حدود هزارهٔ نخست ق‌م مهاجرانی از حضرموت (جنوب یمن) به سرزمین اریتره درآمدند و این مهاجران بعدها پادشاهی اکسوم را تأسیس کردند. اریتره و اکسوم دارای میراث مشترکی بودند که شامل فرهنگ، زبان و تمدن بخش بزرگی از اریتره به ویژه در منطقهٔ فلات می‌شد (*کلیر...*، IX/291؛ صبی، 27؛ کریملو، ۷۹ـ۸۰؛ *افریقا*، I/226). در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ و نیز سدهٔ ۴ م دولت اکسوم نیرو گرفت و توسعه یافت، به گونه‌ای که اراضی آن از سراسر شمال اتیوپی (حبشه) تا دریاچهٔ تانا و استان امهارا ـ سائینت گسترده بود. از این‌رو سرزمین کنونی اریتره بخشی از سرزمین اکسوم باستانی را شامل می‌شد (همانجا). دولت اکسوم در منطقهٔ شرق افریقا و دریای اریتره موفقی استوار یافت (همانجا؛ علی، ۴۵۱/۳). رومیان خواستار گسترش روابط بازرگانی با چین و هندوستان بودند، ولی دولت ساسانی مانع بزرگی به شمار می‌رفت، زیرا همهٔ راههای بازرگانی از طریق خشکی را در اختیار و زیرنظر داشت. رومیان ناگزیر به راههای دریایی روی آوردند. بدین سبب دریای اریتره در سیاست اقتصادی رومیان اهمیت بسیار پیدا کرد. رومیان می‌کوشیدند تا از طریق دریای اریتره خود را به سواحل جنوبی عربستان و از آنجا بـه سرزمینهای شرق برسانند (اوسپنسکی، I/493,494).

پروکوپیوس از اقدام یوستی نیانوس در اتحاد با حبشیان و حمیریان به منظور آسیب رساندن به دولت ایران ساسانی یاد کرده، دریای اریتره را وسیله‌ای برای اجرای مقاصد امپراتور روم شرقی نامیده است (I/178,179). به نوشتهٔ او، یوستی‌نیانوس به هلستیوس شاه حبشه و سمیفع فرمانروای حمیر که پروکوپیوس او را ازیمیفوس نامیده، پیشنهاد اتحاد کرد و مدعی شد که هرگاه بتوانند از هندوستان ابریشم بخرند و به رومیان بفروشند و با اینان در پیکار با ایران متحد شوند، از این کار سود فراوان خواهند برد و مانع از آن خواهند شد که پول‌رومیان به‌جیب دشمنانشان یعنی‌ایرانیان سرازیر شود (I/192,193). پروکوپیوس‌دربارهٔ تجارت ابریشم می‌نویسد: چون ایرانیان به هندوستان نزدیک‌تر بودند، زودتر از دیگران خود را به‌بنادر هند می‌رسانیدند و مجالی برای دیگران باقی نمی‌گذاردند. در ضمن، لشکرکشی به ایران نیز در حیطهٔ قدرت حبشیان و حمیریان نبود (همانجا). چنانکه معلوم است، نقش سواحل اریتره در جریان مبارزات اقتصادی و بازرگانی میان دولتهای ایران و بیزانس اهمیت فراوان یافت. حوضهٔ دریای اریتره طی سده‌های ۴ـ۶ م از دیدگاه اقتصادی دارای دو مرکز بود: یکی در عربستان جنوبی ـ حمیر و دیگری در سواحل حبشه و اریتره (اوسپنسکی، همانجاها؛ پیگولوسکایا، 162؛ *افریقا*، همانجا). پروکوپیوس می‌نویسد که مقصد حمیریان در سفر به حبشه شهر ادولیس یا عدولیه بود (I/182,183). پیش بندر این شهر در ساحل غربی دریای اریتره قرار داشت و تابع دولت اکسوم بود (*افریقا*، I/222؛ رضا، ۳۶۱، حاشیهٔ ۱۳۰).

فرمانروایان منطقه‌ای که اریترهٔ کنونی بخشی از آن بود، از سوی امپراتوران حبشه عنوان «بحر نجاشی» داشتند کـه در زبان محلی نجاشی را «ناگاشا» می‌نامیدند (کریملو، ۸۰). ابن خلدون می‌نویسد حبشیان به زبان خود نجاشی را انکاش می‌گویند. عربها کاف آن را به جیم بدل کردند و یاء نسبت به آخر آن افزودند (۲۶۵/۶؛ نیز نک: *افریقا*، I/226). شاهان اکسوم جز عنوان مزبور خود را ملوک سبا، ریدان، حضرموت و یمن نیز می‌نامیدند (پیگولوسکایا، 262، حاشیهٔ 5، نیز 263). چون اغلب بازرگانان رومی در جریان سفر به هند مورد نهب و غارت حمیریان قرار می‌گرفتند، از این‌رو دولت بیزانس درصدد بهره‌گیری از اختلاف و دشمنی میان اکسوم و حمیر برآمد تا بهتر بتواند در آبهای هند نفوذ کند (همو، 266, 270).

رومیان در اجرای سیاست خویش به گسترش آیین مسیح در اریتره، حبشه و سواحل شرقی افریقا پرداختند. این سیاست از سدهٔ ۶ م صورتی گسترده یافت. پروکوپیوس هنگام سخن گفتن دربارهٔ هلستیوس پادشاه حبشه، او را مسیحی متدین خوانده است (I/188, 189). ظاهراً در حدود سال ۵۲۲ یا ۵۲۵م فرمانروای اکسوم به منظور گسترش آیین مسیح به جنوب عربستان لشکر کشید و بر حمیریان غلبه یافت (پیگولوسکایا، ۳۸۵، ۳۸۶؛ همو، 133؛ پروکوپیوس، همانجاها). در مأموریت سیاسی سفیر روم (ظاهراً ح ۵۳۱م) به منظور جلب حمایت فرمانروای اکسوم در جنگ برضد ایران، از اکسومیان با عنوان همکیشان طلب یاری شده بود. مأموریت دیگر سفیر روم ترغیب حمیریان و معدیان برای حمله به قلمرو ایران بود، اما توفیقی در این کار حاصل نیامد (پیگولوسیا، ۳۸۶ـ۳۸۸).

در عهد خسرو انوشیروان شخصی به نام ابرام (آوراموس) که در مآخذ عربی او را ابرهه نامیده‌اند و در شهر عدولیه (آدولیس) کنار دریای اریتره به امور بازرگانی می‌پرداخت، عامل نجاشی اکسوم در حمیر شد و مدتی با استقلال فرمان راند (پیگولوسکایا، ۵۵۷؛ همو، 315؛ *الصحفیون*، ۱۵؛ پروکوپیوس، 191-I/190؛ نیز نک: هـ د، ابرهه). پروکوپیوس دربارهٔ فرمانروایی ابرهه می‌نویسد که میان سپاهیان حبشی بزهکارانی بودند که از فرمانروای پیشین اکسوم روی برتافتند و او را در دژی زندانی کردند و ابرهه را به جای وی برگزیدند. نجاشی که از خودسری ابرهه نگران شده بود، سپاهی را برای سرکوب او گسیل داشت، ولی اینان از ابرهه شکست خوردند و اندکی بعد نجاشی درگذشت. ابرهه پس از استقرار و تثبیت فرمانروایی خود به یوستی‌نیانوس امپراتور بیزانس وعدهٔ حمله به قلمرو ایران را داد، ولی به محض گردآوری سپاه و حرکت به سوی ایران متوجه خطرها و پایان

ناگوار این لشکرکشی شد و به سرعت بازگشت. بسیاری از محققان بر مبنای بررسی کتیبه‌ای که از ابرهه بر صخره‌ای نزدیک چاه مریغان برجای مانده، تاریخ این لشکرکشی را ۵۴۷ م نوشته‌اند (پروکوپیوس، I/188-195؛ پیگولوسکایا، ۴۰۵ـ۴۰۶). در سورهٔ مکی فیل به لشکر کشی ابرهه به مکه و ماجرای «عام الفیل» اشاره شده است. برخی منابع تاریخ این لشکرکشی را با سال تولد پیامبر (ص)، ۵۷۰ یا ۵۷۱م مصادف دانسته‌اند (نک: همو، 330 , 315 ؛ ابن هشام، ۱/۱۶۷؛ علی، ۳/۵۰۷ ـ ۵۰۸؛ نیز نک: هـ د، ابرهه)، ولی این تاریخ با اختلاف ذکر شده است (ذهبی، ۲۲ـ۲۸).

در سدهٔ ۸ م دوران انحطاط اکسوم آغاز گردید و عدولیه از سوی مهاجران جزیرة العرب دستخوش نهب و غارت شد که سرانجام در سدهٔ ۱۱م به سقوط کامل دولت اکسوم انجامید. در شمال و اراضی میانی سرزمین اتیوپی دودمان زاگوئه قدرت را در دست گرفت (*افریقا*، I/226) و سلاطین حبشه بر اریتره و مناطق ساحلی آن مسلط شدند. مهاجرت عربها از یمن و دیگر نواحی به سرزمین اریتره و جزایر اطراف آن فزونی گرفت. در ۸۴ق/۷۰۳م امویان و پس از آنان عباسیان جزایر داهلک را به تصرف آوردند و در دژهای آن موضع گرفتند (سعیدان، ۹۵؛ صبی، 135). در سده‌های ۸ و ۹ م مهاجرت مسلمانان از یمن و حبشه به اراضی اریتره گسترده‌تر شد (*بستانی*). در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۶م، مسلمانی شافعی به نام احمد بن ابراهیم قاضی، مسلمانان اریتره را به مبارزه فرا خواند. مسلمانان از ۹۳۵ تا ۹۴۲ق/۱۵۲۹ تا ۱۵۳۵م بخشهایی از نواحی مرکزی و جنوبی اریتره را متصرف شدند و تا سواحل دریای سرخ پیش تاختند (کریملو، ۳۴، ۳۵؛ صبی، 151-149؛ جیزانی، ۲۵).

در ۱۵۲۷م/۹۳۳ق پرتغالیان با گذر از باب المندب به بندر مصوع درآمدند و کوشیدند تا مذهب کاتولیک را در اراضی زیر سلطهٔ خویش رواج دهند (کریملو، ۸۱)، حال آنکه مسیحیان اریتره در حدود ۱۲ سده به آیین ارتدکس بودند. آغاز نفوذ مسیحیت در این سرزمین را سدهٔ ۴م دانسته‌اند (عارف، ۴۳، ۴۴)، ولی در سدهٔ ۶م کوششهایی به‌منظور گسترش آیین مزبور در حبشه، اکسوم و نوبه صورت گرفته بود. یوحنای افسی در فصلهای ششم و هفتم کتاب تاریخ خود از ماجرای سفر یولیانوس نیک‌بخت به سرزمین نوبه و پذیرش آیین مسیح در آن دیار یاد کرده است (پیگولوسکایا، ۶۵۰ ـ۶۵۴). پروکوپیوس نیز به وجود این شخص اشاره کرده است (I/193,263). اگرچه تلاشهایی از سوی ملکه تئودورا همسر یوستی‌نیانوس امپراتور بیزانس برای گسترش آیین مسیحیت یعقوبی (مونوفیزیت) در نوبه صورت گرفت، با این وصف مسیحیان اریتره تابع کلیسای ارتدکس اسکندریه بودند (پیگولوسکایا، ۳۶۳ـ۳۶۴؛ کریملو، ۳۴).

پرتغالیان با تصرف مصوع حدود ۳۰ سال این بندر را در تصرف داشتند و در این سالها میان مسلمانان اریتره و پرتغالیان کشمکش جریان داشت (کریملو، ۸۱). از ۱۵۵۷م/۹۶۴ق حاکمیت دولت عثمانی در این منطقه برقرار شد (*کلیر*؛ صبی، 153). در دوران سلطان سلیمان قانونی (۹۲۶ـ۹۷۴ق/۱۵۲۰ـ۱۵۶۶م) اوزدمیر پاشا با سپاه خود در طول ساحل دریای سرخ به راه افتاد. وی تا شهر مصوع پیش رفت و به فتوحاتی در حبشه دست زد (اوزون چارشیلی، IA, V(1)/4؛ II/396) و ناحیهٔ دوارو (دبارو) و شهر بوندیه را تصرف کرد و در ۱۵۶۰ یا ۱۵۶۲م در همین شهر درگذشت (همانجا). پس از او فرزندش عثمان پاشا حدود ۷ سال مقام بیگلربیگی حبشه را برعهده داشت که اریتره بخشی از آن به‌شمار می‌رفت. وی در صفر ۹۷۵/اوت ۱۵۶۷ از مقام خود معزول شد و عبدالرحمان شرف‌بیک جانشین وی گردید (همانجا). با شکستی که نیروهای عثمانی در ۱۵۷۱م/۹۷۹ق در دریای مدیترانه از اروپاییان یافتند، رفته رفته رو به ضعف نهادند و ادارهٔ امور حبشه تا سر حد امکان به فرمانروایان مصری تابع سلطان عثمانی واگذار شد (همانجا؛ صبی، 168).

در سالهای ۱۸۷۵ و ۱۸۷۶م/۱۲۹۲ و ۱۲۹۳ق درگیریهایی میان مصر و حبشه به‌منظور تسلط بر اریتره روی داد که سرانجام مصریان شکست یافتند (همو، 178-175). این شکست حاصل قیام مهدیون در سودان بود. از طرفی رقابت دو دولت انگلیس و فرانسه موجب پدید آمدن فرصتی در دریای سرخ شد. این فرصت زمینه را برای ورود ایتالیا در اریتره فراهم آورد («اریتره»، ۲۳). تلاش دولت ایتالیا در دریای سرخ که از ۱۸۸۲م آغاز شده بود، نخست به اشغال بندر عصب در همان سال و تصرف بندر مصوع در ۱۸۸۵م منتهی شد. در ۱۸۸۹م آکله گوآزی و اسمره به تصرف ارتش ایتالیا درآمد (صبی، 190-185؛ حسن، ۱۳۴؛ قوام، ۱). بدین‌سان اریتره از ۱۸۹۰م رسماً به عنوان مستعمرهٔ ایتالیا شناخته شد (کریملو، ۸۷). دولت ایتالیا قصد داشت اتیوپی را نیز به چنگ آورد، ولی شکست ارتش ایتالیا از منلیک دوم امپراتور اتیوپی در پیکار ادوا در ۱۸۹۶م موجب شد که به تصرف اریتره و مناطق شمالی بسنده کند (قوام، ۲). اریتره از ۱۸۹۰ تا ۱۹۴۱م به‌صورت مستعمرهٔ ایتالیا باقی بود (*الصحفیون*، ۲۴).

در ۱۹۳۱م شمار ایتالیاییها در اریتره کمی بیش از ۴ هزار نفر بود، ولی از ۱۹۳۵م و آغاز حمله به کشور اتیوپی شمار اینان فزونی گرفت و در فاصلهٔ سالهای ۱۹۳۵ـ۱۹۳۷م به ۳۰۰ هزار نفر نظامی و غیر نظامی رسید («اریتره»، همانجا) و از این نیز فراتر رفت (قوام، ۱۸). نیاز جنگی موجب شد که ایتالیاییها در اریتره به توسعهٔ بنادر و راهها دست زنند. میزان آبدهی مخازن آب اریتره که از ۲۰۰ هزار لیتر تجاوز نمی‌کرد، به ۲ میلیون لیتر رسید (همو، ۲۵).

اریتره حدود ۱۱ سال از ۱۹۴۱ تا ۱۹۵۲م در اشغال ارتش بریتانیا بود (صبی، 207). در پایان جنگ جهانی دوم اریتره وارد مرحلهٔ تاریخی جدیدی شد. در ۱۹۴۷م موضوع اریتره در سازمان ملل متحد مطرح شد (*الصحفیون*، ۲۵). در دسامبر ۱۹۵۰ قطع‌نامهٔ ۵/الف ـ۳۹۰ مجمع عمومی سازمان ملل متحد به تصویب رسید که طبق آن اریتره به‌صورت دولتی فدرال با حقوق داخلی بالنسبه مستقل به کشور اتیوپی پیوست و با

آن تشکیل یک فدراسیون داد. این قطعنامه در سپتامبر ۱۹۵۲ توسط هایله‌سلاسی اول امپراتور وقت اتیوپی به امضا رسید (*وثائق*...، ۴۹۲-۴۹۶؛ عمران، ۶۷). با گذشت زمان استقلال داخلی اریتره موردتجاوز و تعرض مقامات دولتی اتیوپی قرار گرفت و مفاد قطعنامه‌های مجمع عمومی سازمان ملل متحد زیر پا نهاده شد.

در ۱۹۶۰م جبههٔ آزادی‌بخش اریتره به رهبری حامد ادریس آواتی تأسیس، و یک سال بعد عملیات مسلحانه از اِگوردات در غرب اریتره آغاز شد (صبی، 249؛ نیز نک: کریملو، ۱۰۰، ۱۰۱). با درگذشت آواتی در ۱۹۶۲م و ضعف رهبری، این جبهه دچار آشفتگی شد (همو، ۱۰۲). در ۱۹۷۴م هایله سلاسی پس از ۵۸ سال پادشاهی، خلع، و حکومت نظامیان با شورایی به ریاست ژنرال امان اندوم تأسیس شد. در ۱۹۷۵م دولت‌ناسیونالیست و مارکسیست اتیوپی به‌رهبری منگیستو هایله‌ماریام امور کشور را در دست گرفت که قدرت در دست فرماندهان نظامی اتیوپی بود (همو، ۱۲۴- ۱۲۵). در نتیجه اوضاع اریتره رو به وخامت نهاد. به‌همین سبب گروههای متفرق اریتره راه نزدیکی و وحدت را در پیش گرفتند و تا ۱۹۷۷م مناطقی را از زیر سلطهٔ نیروهای اتیوپی به در آوردند (همو، ۱۲۷). در بهار ۱۹۸۸م اوضاع به سود اریتره تغییر یافت. جبههٔ آزادی‌بخش مردم اریتره با پیروزی در جنگ عصب مقدار قابل ملاحظه‌ای سلاح از جمله توپ و زره‌پوش به غنیمت گرفت (همو، ۱۴۳؛ «اریتره»، همانجا). در مهٔ ۱۹۹۱ منگیستو هایله ماریام از کرسی قدرت فرو افتاد و به زیمبابوه گریخت (همانجا؛ کریملو، ۱۴۳-۱۴۴). از ۲۳ تا ۲۵ آوریل ۱۹۹۳ با نظارت ۳۵۰ نماینده از طرف سازمان ملل متحد که از ۳۰ کشور جهان برگزیده شده بودند و نیز با شرکت نمایندگان سازمان وحدت افریقا و اتحادیهٔ عرب، همه پرسی (رفراندم) صورت گرفت که در نتیجه ۹۹/۸٪ رأی دهندگان اریتره به استقلال کشور خویش و جدایی از اتیوپی رأی دادند. پس از اعلام نتیجهٔ همه پرسی بی‌درنگ دولتهای ۲۸ کشور جهان، استقلال اریتره را به رسمیت شناختند. ناظران سازمان‌ملل‌متحد و نیز سازمان‌کنفرانس‌اسلامی صحت‌نتیجهٔ‌همه‌پرسی را مورد تأیید قرار دادند. دولت جمهوری اسلامی ایران نیز دو روز پس از اعلام نتایج همه پرسی، در ۹ اردیبهشت ۱۳۷۲ استقلال اریتره را به رسمیت شناخت (همو، ۱۴۷-۱۴۸).

بیش از نیمی از مردم اریتره مسلمان و بقیه مسیحی و یا پیرو آیین پرستش ارواح (آنیمیست) هستند (همو، ۹). پس از ظهور اسلام مهاجران و مسافرانی از حجاز و یمن که به بندرهای عصب و مصوع رفت و آمد داشتند، مردم محلی را با اسلام آشنا کردند. در نزدیکی بندر مصوع، کنار دریای سرخ محوطهٔ کوچکی است که مردم به آن «مقام» می‌گویند. اهالی معتقدند که «مقام» نخستین مکانی است که فرستادگان پیامبر (ص) بدانجا گام نهادند (همو، ۳۷). از سدهٔ ۹ق با مهاجرت علمای اسلام به نقاط مختلف حبشه، اسلام در میان مردم اریتره رواج یافت (همو، ۴۲)، به‌گونه‌ای که اکنون اسلام دین اکثر مردم و قبایل در مناطق ساحلی و غربی کشور است (سعیدان، ۹۶).

قبایل مسلمان اریتره اینهاست: قبیلهٔ آدشیخ در شهر کِرِن که نام خود را از شیخ‌الامین‌بن‌حامد گرفته‌اند، قبیلهٔ بیت اسجده که از بزرگ‌ترین قبایل اریتره است، قبیلهٔ بجا (بیجا) که از گسترده‌ترین قبایل در اریتره است، قبیلهٔ بنی عامر بجا که اصل آنان سامی است. بیشتر افراد این قبیله زندگی عشیره‌ای دارند. الحباب نیز مردمی بادیه‌نشین هستند که اصلشان سامی است. قبایل مانسا، بیت جاک و بیلن[1] که گروهی از اینان مسیحی و بیشتر مسلمانند. قبیلهٔ ساهو که بیشترشان مسلمان و برخی مسیحی هستند. اینان بیشتر بادیه‌نشین و ساکن مناطق ساحلی هستند. قبیلهٔ دناکیل (عفار) که بدوی و مسلمانند و نیز قبیلهٔ مسلمان باریا (*الصحفیون*، ۱۲؛ کریملو، ۴۳-۴۹).

در اریتره زبانهای تیگره‌ای و عربی رسمیت دارند (همو، ۱۰۶)، ولی افراد قبایل با گویشهای متفاوتی سخن می‌گویند. مثلاً گویش افراد قبیلهٔ ساهو به گویش عفار و گویش عفار به گویش کوشی نزدیک است. گویش افراد قبیلهٔ باریا بـه گویش نیلیه (رود نیل) نزدیک است (*الصحفیون*، همانجا). مسلمانانی که در ساحل دریای سرخ سکنیٰ دارند، بیشتر به زبان عربی سخن می‌گویند. زبان مسیحیان ساکن ارتفاعات جنوبی و جنوب شرقی اریتره، تیگره‌ای است. اکنون میان مردم اریتره ۱۵ نوع زبان و گویش رایج است که عمده‌ترین آنها را تیگره‌ای، ساهو، عربی، بنی عامری، دناکیل و کونوما می‌دانند. گروهی از اهالی به انگلیسی نیز سخن می‌گویند (کریملو، ۹). در دوران سلطهٔ ایتالیاییها، زبان ایتالیایی در اریتره رواج داشت، ولی پس از خروج آنان رفته‌رفته از میان رفت.

در اریتره حدود ۳۷ مسجد وجود دارد که بیشتر آنها در اسمره پایتخت اریتره واقع شده‌اند. در شهر بندری مصوع نیز مسجدی به‌نام عبدالقادر گیلانی وجود دارد. گفته شده که آرامگاه این عارف نیز در همانجاست. همه ساله در ۱۱ ربیع‌الاول که مصادف با سالگرد درگذشت اوست، مسلمانان در مسجد گرد می‌آیند و مراسمی با عنوان «زیارة الجیلانی» برپا می‌دارند (همو، ۴۹).

مآخذ: ابن خلدون، *تاریخ*، به‌کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به‌کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ «اریتره»، ترجمه از *لوموند دیپلماتیک*، *کیهان هوایی*، تهران، ۲۶ خرداد ۱۳۷۲؛ بستانی؛ پیگولوسکایا، ن. و .، *اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران در سده‌های چهارم - ششم میلادی*، ترجمهٔ عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ش؛ جیزانی، احمد، *تحفة الزمان او فتوح الحبشة*، به‌کوشش فهیم محمد شلتوت، جیبوتی، ۱۹۷۴م؛ حاج ابراهیم، مصطفی و الیاس بطحیش، *جغرافیة الوطن العربی*، دمشق، ۱۹۷۶-۱۹۷۷م؛ حسن، حسن‌ابراهیم، *انتشار الاسلام و العروبة*، قاهره، ۱۹۵۷م؛ دناصوری، جمال‌الدین و دیگران، *جغرافیة العالم* (ج ۲، افریقیه و استرالیا)، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ذهبی، محمد، *تاریخ الاسلام* (السیرة النبویة)، به‌کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ رضا، عنایت‌الله، حاشیه بر *اعراب*... (نک: هم ، پیگولوسکایا)؛ سعیدان، حمد، «ارتریا مملکة الحبشات و الشعوب المنسیة و مزامیر داود»، *مجلة الکویت*، کویت، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م، س ۸، شم ۸۴؛ *الصحفیون العرب فی ارتریا*، الجزیره، ۱۹۸۱م؛ عارف، ممتاز، *الاحباش بین مأرب و اکسوم*، بیروت/صیدا، ۱۹۷۵م؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۶۹م؛ عمران، محمد و دیگران،

---

1. Beilen

نهضتهای ضد استعماری در افریقا، ترجمهٔ محمود حکیمی و مهدی پیشوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ قوام، علی، جنگ ایتالیا و حبشه ۱۹۳۵-۱۹۳۶، تهران، ۱۳۱۸ش؛ کتاب سبز (کشور سوسیالیستی اتیوپی)، وزارت خارجه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ کریملو، داوود، اریتره، تهران، ۱۳۷۳ش؛ وثائق عن اریتریا، بغداد، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ نیز:

Afrika, entsiklopedicheskiĭ spravochnik, Moscow, 1986-1987; *Britannica; Brockhaus;* BSE[3]; *Collier's Encyclopedia*, London/New York, 1986; EI[2]; *Enciclopedia Italiana*, Rome, 1951; *Grand Larousse;* Herodotus, *The History*, tr. G. Rawlinson, New York, 1947; IA; Pigulevskaya, N., *Vizantiya na putyakh v Indiyu*, Moscow/Leningrad, 1951; Procopius, *History of Wars*, tr. H.B. Dewing, London, 1954; Sabby, O. S., *The History of Eritrea*, tr. M. Fawaz-al-Azem, Beirut, Dar al-Masirah; *Sovetskiĭ entsiklopedicheskiĭ slovar*, Moscow, 1987; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1966; Uspenskii, F. I., *Istoriya Vizantiiskoĭ imperii*, Petersburg, 1916; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983.

عنایت‌الله رضا

آریحا، شهری کهن در کرانهٔ غربی رود اردن در شمال بحرالمیت و در ۳۷ کیلومتری شمال شرقی بیت‌المقدس و مرکز شهرستانی به‌همین نام در استان قدس.

اریحا که در برخی منابع اریح یا ریحا (نک‍: اصطخری، ۶۸؛ یعقوبی، ۸۸؛ ابوعبید، ۱۴۳/۱؛ یاقوت، ۸۸۴/۲) و در *تورات* یریحو آمده (نک‍: سفر اعداد، ۱:۲۲، ۳:۲۶، جم)، واژه‌ای کنعانی، مشتق از فعل «یریحو»، و به معنای ماه است و ظاهراً در قدیم پرستش ماه در آنجا رواج داشته است؛ اما برخی آن را واژه‌ای سریانی و به معنای بوی خوش یا مکان خوشبو دانسته‌اند (هاکس، ۴۲؛ مرعی، ۹). جغرافی‌نگاران مسلمان اریحا را به یکی از نوادگان نوح (ع) به نام اریحا بن مالک بن ارفخشد نسبت می‌دهند (ابوعبید، همانجا؛ یاقوت، ۲۲۷/۱).

پیشینهٔ تاریخی: برپایهٔ کاوشها و مطالعات باستان‌شناسی، اریحا یکی از کهن‌ترین شهرهای جهان به‌شمار می‌رود که نخستین گامها را به‌سوی تمدن برداشته است. برخی آن را کهن‌ترین شهر عالم و برخی دیگر کهن‌ترین شهر خاورمیانه دانسته‌اند (ویلکینز، 36؛ *بریتانیکا*، X/136؛ حمادی، ۱۰۵؛ دباغ، ۱(۱)/۳۶۳). در ۱۸۶۷م یک هیأت انگلیسی نخستین تحقیقات باستان‌شناسی اریحا را در تل‌السلطان آغاز کرد. سپس باستان‌شناسان آلمانی سیلین و واتسینگر بین سالهای ۱۹۰۱-۱۹۰۹م حفاریهایی دامنه‌دار در این منطقه انجام دادند و سرانجام کنیون در ۱۹۵۲م مطالعات و تحقیقات گسترده‌ای را در تل السلطان آغاز کرد و به آگاهیهای تازه‌ای دست یافت. وی نتیجهٔ کاوشهای خود را در ۳ کتاب مستقل به نامهای «کاوش در اریحا[1]» (۱۹۵۷م)، «حفاری در اریحا[2]»، در ۲ جلد (۱۹۶۰-۱۹۶۵م) و «باستان‌شناسی در سرزمین مقدس[3]» (۱۹۷۰م) منتشر ساخت.

براساس یافته‌های باستان‌شناسی، در هزارهٔ هشتم ق‌م (۷۸۰۰ق‌م) انسانهایی که زندگیشان از راه شکار تأمین می‌شد، از کوهها به دشت اریحا سرازیر شدند و در آنجا سکنی گزیدند و چون اریحا موقعیتی مسلط بر رود اردن داشت و دارای آب فراوان بود، آنجا را زیستگاهی مناسب برای خود یافتند و بدین‌سان نخستین زندگی اجتماعی در آنجا شکل گرفت. این ساکنان نخستین، روزها در پی شکار بودند و شبها را در حفره‌های زیرزمینی به‌سر می‌بردند (ویلکینز، همانجا؛ هاجز، 30؛ «دائرة المعارف جدید...[4]»، VII/870؛ *جودائیکا*، IX/1365؛ بستانی، ۱۲/۱۱).

در حدود ۶۸۵۰ ق‌م اقوام جدیدی احتمالاً از شمال سوریه به اریحا کوچیدند و در آنجا ساکن شدند. ساکنان جدید برای خود خانه‌هایی از خشت و گل بنا کردند که اینک بقایای آنها در سرزمین فلسطین کشف شده است و نمونه‌هایی از نخستین خانه‌های ساخت انسان به‌شمار می‌رود. بدین‌ترتیب در این دوره، نظام اجتماعی اریحا یکسره متحول شد و شکار و بیابانگردی جای خود را به یکجانشینی داد. آنان همچنین اطراف محل زیست خود را با دیواری سنگی به ارتفاع ۲ متر محصور ساختند و برجی به ارتفاع ۹ متر در آن بنا کردند. این استحکامات نشان می‌دهد که زندگی مسالمت‌آمیز آنان در این دوره در معرض خطر بوده است (آلبرایت، 135؛ گاردنر، 37؛ استار، 20؛ «معماری...[5]»، 18؛ *بریتانیکا*، همانجا؛ *جودائیکا*، IX/1365, 1366). این زیستگاهها حکم شهری را داشت که حدود ۲ یا ۳ هزار نفر را در خود جای داده بود. در این دوره مردمان اریحا با کشاورزی نیز آشنا شده بودند و نمونه‌هایی از برخی غلات از قبیل گندم و جو در اریحا به‌دست آمده که بیانگر توسعهٔ کشاورزی در این دوره است. همچنین آنان با تجارت نیز اندکی آشنا بودند و با نمکی که از بحرالمیت استخراج می‌کردند، به داد و ستد می‌پرداختند (استار، 18-17؛ *بریتانیکا*، همانجا؛ قس: «دائرة المعارف هنر...[6]»، 57). ۱۳ جسد متعلق به این دوره از داخل برج به‌دست آمده است که نشان می‌دهد در این‌دوره اقوامی ناشناخته به اریحا حمله کرده بوده‌اند (بستانی، ۱۳/۱۱، به نقل از کنیون).

در میان سالهای ۷۰۶۰-۶۶۴۰ ق‌م اریحا ویران شد و شهری جدید با حصاری سنگی بر خرابه‌های آن بنا گردید. بناهای متعلق به این دوره مستطیل شکل، و ساخته شده از خشت است. کف آنها دارای پوششهایی به رنگ سرخ، یا زرد است که به خوبی صیقل داده شده؛ در برخی از آنها نیز کف و دیوارها با گچ و آهک اندوده شده است. ۱۱ ساختمان متعلق به این دوره با همین سبک در اریحا شناخته شده که باستان‌شناسان احتمال می‌دهند بناهای عمومی، یا پرستشگاه بوده‌اند (تراختنبرگ، 47؛ *جودائیکا*، IX/1366). ساکنان اریحا در این‌دوره هنوز با سفالگری آشنایی نداشتند، اما دربارهٔ پیکرتراشی آگاهیهای نسبتاً وسیعی کسب کرده بودند و به‌ویژه در ساختن ظروف‌سنگی مهارت خاصی داشتند (گاردنر، تراختنبرگ، همانجاها؛ «دائرة‌المعارف هنر»، 65؛ *جودائیکا*، همانجا). اما آنچه بیش از هر چیز شگفتی دانشمندان را برانگیخته، کاری است که آنان بر روی جمجمهٔ مردگان انجام می‌دادند. آنان که گویی به نوعی زندگی پس از مرگ اعتقاد داشته، و جمجمه‌ها را

1. *Digging up Jericho.* 2. *Excavations at Jerico.* 3. *Archaeology in the Holy Land.* 4. *New Catholic...*
5. *World Architecture.* 6. *Larousse...*

منزلگاه روح مردگان می‌پنداشته‌اند، پس از مرگ نیاکانشان ـ که در واقع معبود آنان نیز بوده‌اند ـ جمجمهٔ آنان را جدا کرده، چهرهٔ آنان را به گونه‌ای شگفت‌انگیز با گچ بازسازی می‌کردند. ظرافت و زیبایی این مجسمه‌ها بیش از قدمت آنها مایهٔ اعجاب دانشمندان شده است (جانسون، 22,23؛ ویلکینز، 36؛ تراختنبرگ، همانجا).

در حدود ۵۵۰۰ ق‌م ظاهراً اقوام جدیدی وارد اریحا شدند. آنان گرچه تمدن گذشتگان را نداشتند، ولی با هنر سفالگری آشنا بودند. ظروف سفالی این دوره با رنگهای سرخ و اشکال هندسی تزیین شده، اما در عین حال ابتدایی و زمخت است. این اقوام مدت زیادی در اریحا نماندند و اقوام دیگری که پیشرفته‌تر از آنان بودند، جایگزین آنان شدند (*جودائیکا*، همانجا؛ *بستانی*، همانجا، به نقل از کنیون؛ دباغ، ۱(۱)/۳۶۳).

کاوشهای باستان‌شناسی نشان می‌دهد که در هزارهٔ سوم ق‌م تغییراتی بنیادی در استحکامات و بناهای اریحا پدید آمده، و در این دوره دیوارهای شهر ۱۷ بار تعمیر و بازسازی شده است. از این‌رو، باستان‌شناسان، هزارهٔ سوم را دوره‌ای پرآشوب برای اریحا دانسته‌اند که صحنهٔ جنگهای سخت و زمین لرزه‌های شدید بوده است. از این دوره بقایای یک قلعه کشف شده، و همچنین برخی ظروف سفالی متعلق به ۳۲۰۰ ق‌م به‌دست آمده که همچون ظروف هزارهٔ پنجم، ابتدایی است و چون به‌خوبی پخته‌شده،به‌رنگ قهوه‌ای‌روشن درآمده‌است (*جودائیکا*، همانجا؛ «سرامیکهای...[1]»، 21).

در دورهٔ برنز (۳۰۰۰-۱۲۰۰ ق‌م) نواحی غربی اردن در قلمرو فرهنگی فلسطینیان، و تحت نفوذ شدید مصر بود، تا اینکه در حدود ۲۳۰۰ ق‌م عموریان در نواحی شرقی سکنیٰ گزیدند و به شهرهای فلسطین حمله کردند. در این حملات اریحا به‌کلی از بین رفت و تا اواسط دورهٔ برنز (۲۱۰۰-۱۹۰۰ق م) بازسازی نشد. شماری مقبره، اسلحه، کوزه و چراغهایی متعلق به این دوره از آنجا به دست آمده است (همان، 15؛ «دائرة المعارف هنر جهان[2]»، VIII/127, 930؛ *جودائیکا*، همانجا؛ *بستانی*، ۱۴/۱۱).

در حدود سالهای ۱۹۰۰-۱۷۰۰ ق م اریحا دوباره رونق گرفت. استحکامات جدیدی در آنجا بنا گردید و شهر با سیستمهای پیشرفته‌تری محافظت شد (*جودائیکا*، همانجا؛ «دائرة المعارف هنر جهان»، VIII/934). در این‌دوره هیچ نشانی از آمدن اقوامی جدید به این سرزمین وجود ندارد و ظاهراً همان قبایل بدوی در طی ۴ قرن متمدن شدند و اریحا را بازسازی کردند و استحکام بخشیدند. مقبره‌هایی متعلق به این دوره در اریحا کشف شده که از داخل آنها وسایلی از چوب، مرمر و برنز، و سبدها و حصیرهایی از نی و حتیٰ میز و صندلیهایی از چوب به‌دست آمده که بیانگر توسعهٔ تمدن و پیشرفت و ترقی ساکنان اریحا در این‌دوره است (*جودائیکا*، IX/1367؛ *بستانی*، همانجا).

در ۱۶۰۰ ق‌م اریحا به سختی ویران و خالی از سکنه گردید، اما به‌تدریج جمعیتی اندک در آنجا سکنیٰ گزیدند و شهر دوباره رونق گرفت («دائرة المعارف هنر جهان»، همانجا).

در سدهٔ ۱۵ ق‌م در پی حملات تحوتمس سوم (۱۵۰۲-۱۴۴۸ق‌م) فرعون مصر به فلسطین و فینیقیه و سوریه، اریحا به تصرف مصریان درآمد. در سدهٔ ۱۴ ق‌م اریحا از مهم‌ترین شهرهای کنعانیان در کرانهٔ غربی رود اردن بود. از این‌دوره دو قلعه برجای مانده که یکی از آنها در ۳ طبقه بنا شده است. همچنین بقایای حصاری از این دوره به‌دست آمده است. این حصار که آجری، و عرض آن ۳ متر بوده، بر روی پایه‌های سنگی قرار داشته است (*بستانی*، همانجا).

در میان سالهای ۱۲۲۰-۱۲۰۰ ق‌م گروههایی از عبرانیان به اریحا آمدند («دائرة المعارف جدید»، VII/870) و چنانکه از روایات کتاب مقدس برمی‌آید، اریحا در این زمان دارای حصاری با برج و باروهای بلند بود و دروازه‌های متعدد داشت که شب هنگام آنها را می‌بسته‌اند (یوشع، ۲:۵،۷،۱۵،۶:۱). در*کتاب مقدس* داستان تصرف اریحا که گاه از آن با نام شهر نخل یا شهر نخلستان یاد شده (سفرتثنیه، ۳:۳۴، دوم تواریخ، ۱۵:۲۸)، به تصیل آ، مده است.

براساس روایات *تورات* (سفر اعداد، ۲۶:۵۱) و نیز آیات *قرآن کریم* (مائده/۵/۲۱) چون خداوند به موسیٰ فرمان داد تا وارد سرزمین مقدس شود، وی با بیش از ۶۰۰ هزار جنگجو از مصر رهسپار شام شد (سفر اعداد، همانجا) و چون به خشکی میان مصر و شام رسیدند، موسیٰ ۱۲ نفر را برای تجسس روانه کرد «... وَ بَعَثْنا مِنْهُمُ اثْنَیْ عَشَرَ نَقیباً...» (مائده/۵/۱۲؛ قس: سفر اعداد، ۱۳: ۱-۱۶). اینان چون بازگشتند، در وصف اریحا چنین گفتند: «مردمانش بسی زور آورند... از ما قوی‌ترند و ما را یارای رویارویی با آنان نیست... اولاد جبارانند... و ما در نظر آنان چون ملخ می‌نمودیم» (سفر اعداد، ۱۳:۲۵، ۲۸-۳۳) و چون این خبر به بنی اسرائیل رسید، از فرمان موسیٰ و حمله به اریحا سرباز زدند و به موسیٰ گفتند: «خود و خدایت بروید و بجنگید» و چنین شد که خداوند ۴۰ سال آنان را در بیابان سرگردان کرد (مائده/۵/۲۲-۲۶؛ سفر اعداد، باب ۱۴؛ نیز نک: طبری، ۱/۴۲۹-۴۳۰؛ ثعلبی، ۲۱۳-۲۱۵؛ قزوینی، ۱۴۳).

به روایت *تورات* بنی اسرائیل در عَرَبات، آن سوی رود اردن مقابل اریحا اردو زدند (سفر اعداد، ۲۲:۱) و پس از وفات موسیٰ خداوند به یوشع بن نون امر کرد تا از رود اردن بگذرد (یوشع، ۱:۱-۲). پس وی در نهان دو مرد جاسوس فرستاد تا اریحا را ببینند و او را از اوضاع آنجا با خبر سازند (یوشع، ۲:۱ به بعد). سرانجام اریحا به دست یوشع تصرف شد. بدین‌گونه که خداوند فرمود بنی‌اسرائیل شهر را به مدت ۶ روز و هر روز یک‌بار طواف کردند و در روز هفتم به هنگام طلوع فجر ۷ بار گرد شهر چرخیدند و چون در مرتبهٔ هفتم کاهنان به فرمان یوشع در شیپورها دمیدند و مردمان هم‌آواز فریاد زدند، دیوارهای شهر به یکباره فرو ریخت و بنی اسرائیل شهر را تصرف کردند و «هر آنچه در آن بود، از مرد

1. *World Ceramics.* 2. *Encyclopedia...*

و زن و پیر و جوان و حتیٰ گاو و گوسفند و الاغ همه را از دم شمشیر گذراندند» و شهر را با آنچه در آن بود، به آتش کشیدند (یوشع، باب ۶).

برخی از منابع اسلامی فتح اریحا را به موسیٰ نسبت می‌دهند و برآنند که یوشع در مقدمهٔ سپاه موسیٰ بوده است (نک: طبری، ۱/۴۳۶، ۴۳۹؛ ثعلبی، ۲۱۷-۲۱۸؛ ابن اثیر، ۱/۲۰۰).

به روایت *کتاب مقدس* یوشع پس از تصرف و نابود ساختن اریحا سوگند خورده، گفت: «ملعون باد به حضور خداوند کسی که برخاسته این شهر اریحا را بنا کند، به نخست زادهٔ خود بنیادش خواهد نهاد و به پسر کوچک خود دروازه‌هایش را برپا خواهد نمود» (یوشع، ۲۶:۶).

چون یوشع پیر و سالخورده شد و سرزمین مقدس را به فرمان خداوند میان «اسباط» تقسیم کرد (همان، ۱:۱۳، ۷)، اریحا در قلمرو سبط بنیامین قرار گرفت (همان، ۲۱:۱۸)، اما همچنان ویران ماند، تا اینکه شخصی به‌نام حیئیل بیت‌ئیلی در زمان حکومت آحاب (۸۷۵-۸۵۳ق م) آن را دوباره ساخت (اول پادشاهان، ۳۴:۱۶).

با توجه به روایت اخیر، اریحا باید تا سدهٔ ۹ ق‌م ویران بوده باشد. حال آنکه مطالعات باستان‌شناسی نشان می‌دهد که اریحا در سدهٔ ۱۰ ق‌م مسکون بوده است و بناهایی از جمله ساختمانی متشکل از ۴ اتاق که به گفتهٔ باستان‌شناسان احتمالاً انباری سلطنتی بوده، از این دوره کشف شده است (*جودائیکا*، IX/1367). افزون بر این در *کتاب مقدس* نیز دست کم دو روایت وجود دارد که نشان می‌دهد اریحا در عصر داوران (۱۱۷۰-۱۰۳۰ق م) و پس از آن مسکون بوده است. در نخستین روایت آمده است که «بنی اسرائیل بار دیگر در نظر خداوند بدی کردند و خداوند، عجلون پادشاه مؤاب را بر بنی اسرائیل مستولی ساخت... او شهر نخلستان [اریحا] را گرفت و بنی اسرائیل ۱۸ سال عجلون را بندگی کردند» (داوران، ۳:۱۲-۱۴). همچنین بنابر گفته‌ای اریحا در این مدت پایتخت مؤابیان بوده است (نک: مرعی، ۱۱). مضمون روایت دوم چنین است که چون داوود قاصدانی نزد حانون پادشاه بنی عمون روانه کرد تا مرگ پدر را تعزیت گویند، حانون به قاصدان بدگمان شد و آنان را گرفت و نصف ریششان را تراشید و لباسهایشان را تا نشیمن‌گاه درید و سپس رهایشان ساخت و آنان به فرمان داوود در اریحا ماندند تا ریششان درآمد (دوم سموئیل، ۱۰:۱-۵).

اریحا پس از بازسازی توسط حیئیل اقامتگاه پیامبران الیشع و ایلیا بود و به گفتهٔ *کتاب مقدس* ایلیای نبی در مقابل اریحا و در آن سوی رود اردن به آسمان صعود کرد (دوم پادشاهان، ۲:۱-۱۲).

به روایت *کتاب مقدس* در سدهٔ ۸ ق‌م، ۲۰۰ هزار نفر از اسیران یهودی که در زمان آحاز پادشاه یهود (۷۳۶-۷۱۶ق م) به اسارت گرفته شده بودند، به اریحا بازگردانده شدند (دوم تواریخ، ۲۸:۸، ۱۵).

در پایان دورهٔ بنی اسرائیل (اواخر سدهٔ ۸ و اوایل سدهٔ ۷ ق م) اریحا گسترش قابل ملاحظه‌ای یافت، اما به تدریج از اهمیتش کاسته شد، تا اینکه در سدهٔ ۶ ق م به صحنهٔ درگیریهای کلدانیان و یهودیان مبدل گردید و در ۵۸۷ ق م به دست کلدانیان سقوط کرد (*جودائیکا*، IX/1368). در این سال کلدانیان که قصد تصرف اورشلیم را داشتند، ۳۴۵ تن از اهالی اریحا و همچنین صدقیا پادشاه یهود را که بر اورشلیم حکم می‌راند، در صحرای اریحا به اسارت گرفته، نزد پادشاه بابل بردند (دوم پادشاهان، ۵:۲۵، ارمیا، ۵:۳۹، ۴:۵۲-۹، عزرا، ۳۵:۲). اسیران اریحا پس از آزادی و بازگشت به فلسطین در حدود سالهای ۵۲۰ - ۵۱۵ ق‌م (نک: بستانی، ۱۱/۱۸) در ساختن باروهای اورشلیم با دیگر یهودیان همداستان شدند (نحمیا، ۲:۳) و از آن پس گروه اندکی از آنان در اریحا سکنیٰ گزیدند (*جودائیکا*، همانجا). در دورهٔ تسلط ایرانیان بر فلسطین اریحا جزو ایالت یهودیه بود و در دورهٔ یونان باستان یهودیه به ۵ منطقه تقسیم شد و اریحا تختگاه یکی از این مناطق گردید. در این دوره اریحا بیشتر به طرف تل ابوالعلائق جایی که وادی‌القلط به درهٔ اردن می‌ریزد، پیشروی کرد. بقایای برخی استحکامات و بناهای متعلق به این دوره کشف شده است (همان، IX/1369).

در روزگار امپراتوری روم، آنتونیوس اریحا را به کلئوپاترا، و او به هرود کبیر بخشید. هرود اریحا را بازسازی کرد و آن را وسعت داد و با بناهای عظیم و حیرت انگیز آن را آراست و شهر را تا فراسوی آنچه امروز به تپه‌های ابوعلیق (نزدیک عین‌السلطان) مشهور است، گسترش داد و در جنوب آن دژهای مستحکمی برای پاسداری از شهر بنا کرد و سرانجام در ۴ ق‌م در همانجا درگذشت. به گفته‌ای چون خبر مرگ وی انتشار یافت، شخصی به‌نام شمعون که از بردگان وی بود، دست به شورش زد و اریحا را غارت کرد و قصر را به آتش کشید (دباغ، ۱(۱)/۶۲۹؛ *موسوعه...*؛ *بستانی*، نیز *جودائیکا*، همانجاها؛ *کلیر...*، XIII/540).

در حفاریهای ۱۹۵۰-۱۹۵۱م بخشی از کاخ هرود در اریحا کشف شده است. سبک معماری این کاخ کاملاً رومی است و بیانگر دلبستگی و عشق هرود به روم است (دباغ، ۱(۱)/۶۲۷؛ *بریتانیکا*، X/137).

پس از هرود فرزندش ارخیلاوس اریحا را بازسازی کرد و شهری جدید نیز در نزدیکی آن بنا نمود و قناتهایی برای آبیاری نخلستانها در آنجا حفر کرد (بستانی، ۱۱/۱۸-۱۹).

در عهد جدید نیز چندین‌بار از اریحا سخن به‌میان آمده است. به روایتی حضرت مسیح (ع) در آنجا دو نابینا را شفا داد (متیٰ، ۲۰: ۲۹-۳۴، مرقس، ۱۰: ۴۶-۵۲، لوقا، ۱۸: ۳۵-۴۳) و سرکردهٔ باج‌گیران آنجا را که شخصی به نام زکا بود، هدایت فرمود (لوقا، ۱۹:۱-۱۰).

وسپازین (= وسپاسیانوس، حک ۶۹-۷۹م) قبل از آنکه به امپراتوری روم رسد، در هنگام جنگ با یهودیان و اشغال وادی اردن، اریحا را تصرف کرد و سپاهیانش را برای محافظت از شهر در آنجا گماشت و تا ۷۰ م که فرزندش تیتوس (حک ۷۹-۸۱م) اورشلیم را تصرف و ویران کرد، اریحا همچنان در دست سپاهیان و سپازین بود (*بستانی*، ۱۱/۱۹).

در ۱۳۰م آدریانوس امپراتور روم (حک ۱۱۷- ۱۳۸م) به هنگام تصرف یهودیه مهاجرنشینی در اریحا برپا کرد (همانجا).

در روزگار امپراتوری کنستانتین کبیر (حک ۳۰۶-۳۳۷م) مسیحیت که به تازگی دین رسمی رومیان شده بود، در اریحا رواجی خاص یافت و راهبان مسیحی در آنجا کلیساها و دیرهایی بنا کردند و به ترویج مسیحیت پرداختند، تا اینکه در ۳۲۵م اریحا اسقف‌نشین مستقل شد (مرعی، ۱۱؛ «فرهنگ...[1]»، II/1032).

در سدهٔ ۶م پس از زلزلهٔ سال ۵۵۱م امپراتور روم شرقی (بیزانس) یوستی‌نیانوس (حک ۵۲۷-۵۶۵م) فرمان داد تا دو کلیسای الیشع و مریم عذرا را در اریحا بازسازی کردند. وی همچنین میان اریحا ــ پترا و اریحا ــ بیسان راهی برای عبور کاروانها احداث کرد (مرعی، نیز «فرهنگ»، همانجاها).

از این پس اریحا به تدریج رونق خود را از دست داد و به روستایی کوچک و کم‌اهمیت مبدل گردید که تابع غور بود و ظاهراً تا قبل از آنکه به دست مسلمانان فتح شود، پناهگاه یهودیانی بوده که از حجاز رانده می‌شدند؛ چنانکه برخی از یهودیان که در زمان پیامبر(ص) از مدینه اخراج شدند، به شام و اذرعات و اریحا کوچیدند و عمر بن خطاب نیز چون گروه دیگری از یهودیان را از حجاز به شام تبعید کرد، برخی از آنان در اریحا و تیما ساکن شدند (نک: واقدی، ۶۵۴/۲؛ علیمی، ۷۵/۲؛ مرعی، ۱۲؛ دباغ، ۸(۲)/۵۴۲). اریحا پس از آنکه به همراه دیگر شهرهای فلسطین به دست مسلمانان فتح شد (حدود سال ۱۵ق، نک: یعقوبی، همانجا؛ ابن اثیر، ۴۴۹/۲)، به تابعیت «جند» فلسطین (یا به گفتهٔ یعقوبی، ۸۶-۸۸: جند دمشق) درآمد و از آن پس اقطاع حاکم قدس به شمار می‌رفت (علیمی، همانجا؛ قس: *بلدانیة...*، ۳۳؛ مرعی، ۱۳).

از این تاریخ به بعد تا سدهٔ ۵ق از اریحا چندان اطلاعی در دست نیست. به گفتهٔ ابن سعید انطاکی در ۴۲۵ق اریحا و چند شهر دیگر فلسطین از جمله رمله و نابلس بر اثر زمین لرزه ویران شدند (ص ۴۳۹).

اریحا در اواخر سدهٔ ۵ق (حدود سال ۴۹۲ق/۱۰۹۹م) به‌دست صلیبیان افتاد و آنان در آنجا کلیسا و دژی استوار بنا کردند و سرانجام صلاح‌الدین ایوبی آنجا را تصرف کرده، پایگاه خویش ساخت و از آن پس تابع دمشق گردید (حتی، ۸۱۰؛ مرعی، ۱۳-۱۴؛ «فرهنگ»، II/1033).

ظاهراً از سدهٔ ۱۰ق/۱۶م که علیمی (همانجا) آن را روستایی تابع قدس معرفی کرده، تا سدهٔ ۱۲ق هیچ‌گونه گسترش قابل ملاحظه‌ای نیافته است و در ۱۱۰۸ق/۱۶۹۷م هنوز روستایی کوچک بوده، و ۲۰۰ تن جمعیت داشته است (مرعی، ۱۵). از اوایل سدهٔ ۲۰ م به‌تدریج بر وسعت آن افزوده شد، تا اینکه در ۱۹۰۸م مرکز یکی از نواحی پنجگانهٔ قدس گردید. در جنگ جهانی اول ارتش بریتانیا اریحا را همراه دیگر شهرهای فلسطین به تصرف خود درآورد (۱۹۱۷م) و درگیر و دار جنگ، برخی از آثار باستانی آن نابود شد (بستانی، ۲۲/۱۱؛ کرسول، I(2)/545؛ کلیر، XIII/541).

اریحا در دوران تسلط بریتانیا به تدریج رو به شکوفایی نهاد و مرکز شهرستانی به همین نام گردید، اما در تقسیمات جدید ۱۹۴۴م دوباره تابع شهرستان قدس گردید (مرعی، ۱۶؛ موسوعه، ۱۹۵/۱).

وضع کنونی: اریحا با ۳۵° و ۲۹′ طول شرقی و ۳۱° و ۵۲′ عرض شمالی در دشتی هموار و حاصل‌خیز در کرانهٔ غربی غور اردن معروف به «غور اریحا» و در ۲ کیلومتری تل السلطان (محل قدیمی اریحا) قرار گرفته است (حمادی، ۱۰۳، ۱۰۵؛ دباغ، ۸(۲)/۵۴۷؛ قس: کلیر، XIII/540). جمعیت آن در نیمهٔ اول سدهٔ ۲۰م رو به فزونی نهاد، چنانکه در ۱۹۱۲م، ۳۰۰ تن جمعیت داشت و ۱۰ سال بعد جمعیت آن به حدود ۳ برابر افزایش یافت و در ۱۹۶۱م، جمعیت آن به ۱۰٬۱۶۶ نفر، و در ۱۹۶۷م به بیش از ۱۵ هزار نفر رسید (مرعی، ۴۹؛ موسوعه، همانجا). تا ۱۹۴۵م مساحت آن حدود ۳/۵ هکتار (۳۸ دونم) بود و بیشتر خانه‌هایش از خشت خام و گل و چوب و نی بنا شده بود، اما در اواخر دورهٔ تسلط بریتانیا بنای خانه‌هایی از سنگ و سیمان نیز در آنجا متداول شد (همانجا). پس از ۱۹۴۸م با آغاز جنگ اعراب و اسرائیل اریحا شاهد تحولی بزرگ بود، زیرا هزاران پناهندهٔ فلسطینی از شهرهای مختلف بدانجا سرازیر شدند و شهر توسعهٔ بیشتری یافت و شمار خانه‌های آن در ۱۹۶۱م، به ۲٬۱۰۶ رسید (حمادی، ۱۰۷؛ موسوعه، همانجا).

اریحا حدود ۲۷۶ متر پایین‌تر از سطح دریاست و هرچه در جهت شرق به طرف رود اردن و بحرالمیت پیش می‌رویم، از ارتفاع سرزمینها کاسته می‌شود و همین امر باعث شده است که شهر از خطر طغیان رود اردن در امان بماند (دباغ، ۸(۲)/۵۴۷؛ موسوعه). این شهر از دیرباز به فراوانی آب و حاصل‌خیزی خاک معروف بوده، و از صدر اسلام تاکنون شهرتش را در محصولات کشاورزی حفظ کرده است، چنانکه برخی جغرافی‌نویسان مسلمان، اریحا را مرکز خرما، موز و نیل دانسته‌اند (نک: مقدسی، ۱۴۹؛ قزوینی، ۱۴۲؛ قس: مرعی، ۸۵-۸۶). پوشش گیاهی آن منحصر به چمنزارها و درختچه‌هاست و درصورت بهره‌مندی از آب کافی بیشتر نمونه‌های گیاهی در آنجا قابل رشد است. مساحت اراضی آن حدود ۳٬۴۴۴ هکتار (۳۷٬۴۸۱ دونم) است که حدود ۹۶ هکتار (۱٬۰۴۸ دونم) آن به باغهای پرتقال و موز اختصاص دارد (دباغ، ۸(۲)/۵۵۰؛ موسوعه). از محصولات عمدهٔ آن خربزه، انگور، موز، مرکبات، سبزیحات، گندم، جو، ذرت، کنجد، تنباکو، زیتون و خرما را می‌توان نام برد و برخی محصولاتش به‌ویژه موز و پرتقال شهرت جهانی دارد (موسوعه، نیز کلیر، همانجاها).

اریحا دارای آب و هوای گرم و خشک است و دمای متوسط آن در سال ۲۳/۵° سانتی‌گراد، و میزان متوسط بارندگی سالیانهٔ آن ۱۵۰ میلی‌متر است. در اریحا به ندرت برف و یخبندان مشاهده می‌شود و این میزان بارندگی به‌تنهایی برای محصولات کشاورزی آن کافی نیست و کشاورزان بیشتر از آبهای زیرزمینی چاهها و چشمه‌ها استفاده می‌کنند. در سالهای اخیر در اطراف اریحا صدها چاه حفر شده که از آب آنها صرفاً برای کشاورزی استفاده می‌شود. این چشمه‌ها نیز در اطراف

1. *The Oxford...*

اریحا وجود دارد: عین السلطان، در غرب که آب آشامیدنی اریحا و اردوگاه عین‌السلطان و نویعمه را تأمین می‌کند. عین‌الدُیوک، در شمال غرب عین‌السلطان و اریحا. عین العوجا، در ۸ کیلومتری جادهٔ اریحا به نابلس. عین‌القلط، در جنوب غربی اریحا و عین‌النویعمه (نک: مرعی، ۳۰ـ۳۱؛ عطوی، ۵۶).

رودخانه‌های فصلی اریحا اینهاست: ۱. وادی‌العوجا، که‌سیلابهای سرازیر شده از تپه‌های روستای کفر مالک در آن جریان می‌یابد و به نهر اردن می‌ریزد. ۲. وادی النویعمه، که سیلابهای نواحی الطیبه و رقون و دیر دبوان در آن جریان دارد و پس از گذشتن از دیوک و نویعمه در مقابل پل ملک حسین به رود اردن می‌ریزد. ۳. وادی القلط، که میزان آبدهی آن ۳ ملیون مـ۳ در سال است و سیلابهای سرازیر شده از تپه‌های البیره و عناتا و الرام را به رود اردن هدایت می‌کند (مرعی، ۳۱ـ۳۲).

اریحا از دیرباز جایگاه استراتژیک خاصی داشته است، زیرا از سویی بر سر راه کاروانهای بازرگانی و سپاهیانی بوده که قصد رفتن به قدس و عمان را داشته‌اند و از سوی دیگر نیز گذرگاه کسانی بوده است که از قدس به طرف رود اردن و بحرالمیت می‌رفته‌اند. افزون بر آن اریحا مشرف بر راههای کوهستانی و مرتفعاتی است که در جهت شرق آن قرار گرفته‌اند و همین اهمیت سوق‌الجیشی باعث شد که صهیونیستها در جنگ ۱۹۶۷م قبل از دیگر شهرهای کرانهٔ غربی رود اردن درصدد اشغال آن برآیند (موسوعه، ۱۹۳/۱).

اریحا همچنین از جایگاه اقتصادی مناسبی برخوردار است و علاوه بر اینکه مرکز صدور برخی محصولات کشاورزی است، یکی از مراکز عمدهٔ جهانگردی فلسطین نیز به‌شمار می‌رود. آثار تاریخی، اعتدال هوا، مناظر زیبای طبیعی و نزدیکی آن به رود اردن و بحرالمیت باعث شده است که جهانگردان همواره ــ به‌خصوص در فصل زمستان ــ بدان روی آورند. از مهم‌ترین آثار تاریخی اریحا می‌توان قصر هشام بن عبدالملک، قصر حجله، تل السلطان، دیر قرنطل، دیر قدیس یوحنا و بیت‌جبر را نام برد (شراب، ۱۱۲؛ نحال، ۱۶۴ـ۱۶۵؛ موسوعه، ۱۹۶/۱). همچنین در ۱۹ کیلومتری جنوب اریحا غارهای قمران قرار دارد که در ۱۹۴۷م، «طومار بحرالمیت» در آنجا کشف شده است (مرعی، ۹۹؛ کلیر، همانجا).

در اریحا برخی صنایع از قبیل بافندگی و حصیربافی رونق دارد و دو کارگاه بافندگی یکی در عین‌السلطان و دیگری در عقبة‌جبر وجود دارد و فرش‌بافی و کبریت‌سازی از دیگر صنایع آن به‌شمار می‌رود (موسوعه، همانجا). همچنین در ۱۹۴۹م شرکتی به منظور استخراج نمک از بحرالمیت در اریحا تأسیس شد که سالیانه ۲ هزار تن نمک تولید می‌کند (مرعی، ۸۴؛ کلیر، همانجا).

در اریحا بیش از ۲۵ مدرسه و دبیرستان وجود دارد که برخی از آنها زیرنظر آژانس کمک‌رسانی سازمان ملل اداره می‌شود (دباغ، ۸(۲)/ ۵۶۰ـ۵۶۲). اریحا در ۱۹۴۸م به عنوان مرکز شهرستان اریحا شناخته شد و پس از اشغال آن در ۱۹۶۷م همچنان مرکز شهرستان باقی ماند، اما اسرائیل در همین سال ادارهٔ بخشی از سرزمینهای اشغالی به‌خصوص مناطق پرجمعیت کرانهٔ غربی رود اردن از جمله اریحا را به اردن واگذار کرد (موسوعه، ۱۹۳/۱؛ عروری، 121).

شهرستان اریحا ۳۴۲ کمـ۲ مساحت دارد و بیشتر جمعیت آن را پناهندگان تشکیل می‌دهند، چنانکه تنها در ۱۹۴۸م حدود ۶۰ هزار تن از آوارگان در اردوگاههای اطراف اریحا اسکان داده شدند و در ۱۹۶۵م جمعیت اریحا و توابع آن به ۷۵٬۱۳۳ تن رسید (عطوی، ۵۵، ۶۳، ۶۴).

ساکنان اریحا و روستاهای آن را می‌توان به ۴ گروه تقسیم کرد: ۱. بومیان که ساکنان اصلی اریحا هستند و بیشتر به کشاورزی به‌خصوص کشت سبزیجات و حبوبات اشتغال دارند و شمار آنان حدود ۶ هزار تن است. سطح زندگی آنان از نظر اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی از سایر طبقات اجتماعی پایین‌تر است و در محله‌های قدیمی و خانه‌های محقر زندگی می‌کنند و برای خود آداب و رسوم خاصی دارند. ۲. بدویان که در روستاهای دیوک، نویعمه و عوجا زندگی می‌کنند. عربهای دیوک حدود ۲ قرن پیش به اریحا کوچیده‌اند و سرزمین اصلی آنان مشخص نیست و خود ۷ عشیره‌اند و جمعیت آنان از هزار تن تجاوز نمی‌کند. عربهای نویعمه از عربهای دیوک کمترند. اهالی عوجا بیشتر کشاورزند و برخی از آنان به قبایل و عشایر شرق اردن وابسته‌اند. ۳. مالکان بزرگ و شهرنشینان. بیش از نیمی از زمینها و آبهای منطقه از آن مالکان است و شهرنشینان که بیشتر در اوایل سدهٔ ۲۰ م به اریحا کوچیده‌اند، به تجارت و کشاورزی اشتغال دارند. ۴. پناهندگان. پس از جنگ ۱۹۴۸م آوارگان بسیاری به منطقهٔ اریحا روی آوردند و در اردوگاههای عقبة جبر، عین‌السلطان و نویعمه که توسط آژانس کمک رسانی سازمان ملل تأسیس شد، مستقر شدند: اردوگاه عقبة جبر در جنوب غربی اریحا واقع شده، مساحت آن حدود ۲/۵ کمـ۲ است و قبل از ۱۹۶۷م حدود ۴۵ هزار پناهنده در آن زندگی می‌کردند. اردوگاه عین‌السلطان در آغاز ۸۲ هکتار (۹۰۰ دونم) و بیش از ۳۵ هزار نفر جمعیت داشت و پس از ۱۹۶۷م به تدریج از جمعیت آن کاسته شد و در حال حاضر جمعیت آن از هزار نفر تجاوز نمی‌کند. اردوگاه نویعمه حدود ۹ هکتار مساحت و ۲۵ هزار تن جمعیت داشت که در ۱۹۸۵م به کلی ویران و خالی از سکنه گردید (آغا، ۱۲۲؛ عطوی، ۶۴ ـ ۶۵؛ مرعی، ۳۹ـ۴۰، ۴۱ـ۴۲، ۴۶ـ۴۷، ۵۲).

مآخذ: آغا،نبیل، *مدائن فلسطین*، بیروت، ۱۹۹۳م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن سعید انطاکی، یحیی، *تاریخ الانطاکی*، به‌کوشش عمر عبدالسلام تدمری، طرابلس(لبنان)، ۱۹۹۰م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به‌کوشش مصطفی سقا، قاهره، ۱۳۶۴ق/ ۱۹۴۵م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالک و ممالک*، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ش؛ بستانی؛ *بلدانیة فلسطین العربیة*، به‌کوشش محمد خلیل پاشا، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ثعلبی، احمد، *قصص الانبیاء*، بیروت، المکتبة الثقافیه؛ حتی، فیلیپ، *تاریخ عرب*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حمادی، جاسم، *غزة ـ اریحا اولاً*، قطر، ۱۹۹۳م؛ دباغ، مصطفی، *بلادنا فلسطین*، بیروت، ۱۹۷۳ـ۱۹۸۰م؛ شراب، محمدمحمد، *معجم بلدان فلسطین*، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ طبری، *تاریخ*؛ عطوی، محمد، *کیان غزة ـ اریحا اولاً*، بیروت، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م؛ علیمی، عبدالرحمان، *الانس الجلیل*، بیروت، ۱۹۷۳م؛ *قرآن مجید*؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۴۰۴ق/

۱۹۸۴م؛ کتاب مقدس؛ مرعی، توفیق، *قصة مدینة اریحا*، فلسطین، المنظمة العربیه؛ مقدسی، محمد، *احسن التقاسیم*، به‌کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ موسوعهٔ عام؛ نحال، محمد، *جغرافیة فلسطین*، بیروت، ۱۹۶۶م؛ واقدی، محمد، *المغازی*، به‌کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، بیروت، ۱۹۲۸م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، نجف، المکتبة المرتضویه؛ نیز:

Albright, W. F., *From the Stone Age to Christianity*, New York, 1957; Aruri, N., *Occupation Israel over Palestine*, Zed Books Ltd., 1984; *Britannica*, Macropaedia, 1978; *Collier's Encyclopedia*, London/New York, 1985; Creswell, K.A.C., *Early Muslim Architecture*, New York, 1979; *Encyclopedia of World Art*, New York, 1963; Gardner, H., *Art through the Ages*, New York, 1980; Hodges, H., *Technology in the Ancient World*, London, 1970; Janson, H.W., *A History of Art*, London, 1962; *Judaica*; *Larousse Encyclopedia of Prehistoric and Ancient Art*, London, 1966; *New Catholic Encyclopedia*, San Francisco etc., 1967; *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. P. Kazhdan, New York, 1991; Star, C. G., *A History of the Ancient World*, Oxford, 1965; Trachtenberg, M. and I. Hyman, *Architecture from Prehistory to Post-Modernism*, New York, 1986; Wilkins, D. G. and B. Schultz *Art Past Art Present*, New York, 1990; *World Architecture*, London, New York, 1977; *World Ceramics*, ed. J. Charleston, London, 1968.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

اُرین، نک: اجین.

اُریوله، شهری در استان آلیکانته، در جنوب شرقی اسپانیا که امروزه اُریُولا[1] نامیده می‌شود. اریوله از شهرهای کهن اندلس است که به گفتهٔ جغرافی‌نویسان قدیم، در نزدیکی مُرسیه در ناحیهٔ تُدمیر قرار داشته است (ادریسی، ۵۳۸/۲؛ یاقوت، ۴۰۳/۱). کلمهٔ اریوله در زبان لاتینی به معنای زرین است (ابن دلایی، ۱۰؛ حمیری، ۶۷). شهر کنونی در ۴۸ کیلومتری جنوب غربی آلیکانته (مرکز استان) و ۲۰ کیلومتری شمال شرقی مرسیه واقع شده است و با ساحل دریای مدیترانه حدود ۲۴ کم‍ فاصله دارد و راه‌آهن مرسیه‌ـ‌الچه[2] از نزدیکی آن می‌گذرد. شهر در دو طرف رودخانهٔ سِگورا امتداد یافته، و در ناحیه‌ای بسیار حاصل‌خیز قرار گرفته است. در ۱۹۸۱م جمعیت آن ۴۹٬۵۸۱ تن گزارش شده است (بریتانیکا؛ آمریکانا؛ «اطلس...[3]»، 51).

برخی منابع، قدمت شهر را به قرنها پیش از میلاد مسیح رسانده، و گفته‌اند که بعدها پایگاه و مرکز فرمانروایی رومیان بوده است (ابن دلایی، حمیری، همانجاها؛ WNGD). در جریان لشکرکشی مسلمانان به اندلس و تصرف ناحیهٔ تدمیر، اریوله نیز که در آن زمان کرسی تدمیر بود، به تصرف نیروهای اسلام درآمد. نخست گروهی از اهالی تدمیر توسط عبدالعزیز بن موسی بن نصیر قتل عام شدند، بقیه به شهر اریوله پناه بردند، تا آنکه به آنان امان داده شد و با پذیرفتن شرط پرداخت مالیات و جزیه، میان دو طرف صلح برقرار شد (*اخبار*...، ۲۲؛ ابن دلایی، ۴؛ حمیری، همانجا).

پس از حکومت عامریان و با کشته شدن عبدالرحمان بن منصور در ۳۹۹ق، گروهی از جوانان صقلبی قرطبه از آنجا گریخته، به شرق اندلس روی آوردند (عنان، *دول*...، ۱۵۶). یکی از آنان خیران عامری بود که توانست در ۴۰۳ق برخی نواحی از جمله المریه، مرسیه و اریوله را به تصرف درآورد و ساکنان بربر را از آنجا و دیگر شهرهای تدمیر بیرون کند (همان، ۱۵۷؛ ابن دلایی، ۱۶؛ ابن خطیب، ۱۹۳). در آن هنگام زهیر عامری به نیابت از خیران بر اریوله و مرسیه فرمان می‌راند و خود خیران در المریه به سر می‌برد تا در ۴۱۹ق/۱۰۲۸م درگذشت. با کشته شدن زهیر در جنگ با بادیس، فرمانروای غرناطه در ۴۲۹ق، عبدالعزیز بن منصور بر المریه، مرسیه و اریوله مسلط شد (عنان، همان، ۱۷۲، ۱۹۳). در سومین حملهٔ یوسف بن تاشفین به اندلس در ۴۸۳ق/۱۰۹۰م سپاهیان مرابطون شهرهای مرسیه و اریوله را در فاصلهٔ سالهای ۴۸۴ و ۴۸۸ق تصرف کردند (همان، ۲۷۹). پس از آن اریوله از جمله شهرهایی بود که در ۵۱۹ق/۱۱۲۵م به تصرف آلفونسو درآمد (همو، عصر...، ۱۰۸/۱)، ولی در ۵۴۰ق حکمران آنجا شهر را به عبدالرحمان بن طاهر مرابطی تسلیم کرد (همان، ۳۵۹/۱). در اوایل نیمهٔ دوم سدهٔ ۶ق/۱۲م، اریوله محل عبور سپاهیان موحدون بود (همان، ۸۳/۲، ۱۷۲). مدتی کوتاه در نیمهٔ همان سده اریوله پایتخت دولت مستقل کوچکی شد که قاضی احمدبن عبدالرحمان‌بن علی‌بن عاصم در آن حکومت می‌کرد (EI[1]). سرانجام مسیحیان به‌رهبری خایمهٔ[4] اول، شاه آراگون، در لشکرکشی خود به مرسیه، بر اریوله نیز مسلط شدند و بدین‌سان به فرمانروایی ۵۵۲ سالهٔ مسلمانان در آنجا پایان داده شد (*آمریکانا*).

اریوله از مراکز اسقفی به شمار می‌آمده (شکیب ارسلان، ۲۱۷/۲) و تاکنون نیز این موقعیت را حفظ کرده است. در این شهر یک کلیسای بزرگ به سبک معماری گوتیک وجود دارد که از سدهٔ ۱۴م برجای مانده است. شهر قبلاً دارای دانشگاهی نیز بوده که در ۱۸۳۵م بسته شده است (*آمریکانا*؛ قس: WNGD). محصولاتی که از نواحی پیرامون اریوله به دست می‌آید، اینهاست: غلات، میوه و روغن. در این شهر همچنین کارخانه‌های تولید کنندهٔ ابریشم، کتان و پشم و نیز مراکز رنگرزی، تولید روغن زیتن و تهیهٔ آرد دایر است (*آمریکانا*).

مآخذ: ابن خطیب، محمد، *اعمال الاعلام*، به‌کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن دلایی، احمد، *ترصیع الاخبار و تنویع الآثار*، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ *اخبار مجموعة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، قاهره، ۱۹۷۲م؛ حمیری، محمد، *الروض المعطار*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۴م؛ شکیب ارسلان، امیر، *الحلل السندسیة*، بیروت، ۱۳۵۵ق؛ عنان، محمد عبدالله، *دول الطوائف*، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ همو، *عصر المرابطین والموحدین*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز:

Americana; *Britannica*, 1986; EI[1]; *Great World Atlas*, the Reader's Digest; WNGD.

مژگان نظامی

آزارِقه، یکی از شاخه‌های اصلی خوارج (محکّمه) که در طول تاریخ فرهنگ اسلامی همواره به عنوان تندروترین شاخهٔ آن مذهب شناخته شده است.

عنوانی که این گروه بدان اشتهار یافته‌اند، برگرفته از نام پدر نافع ابن ازرق (ﻫ م)، نخستین پیشوای آنان است. برپایهٔ آنچه از اشعار منتسب به

1. Orihuela 2. Elche 3. *Great*... 4. Jaime

رجال این فرقه در دست است، آنان غالباً خود را «شُرات» می‌خواندند (برای نمونهٔ اشعار، نک: گابریلی، 357؛ عباس، ۹۳، ۹۴،جم) و شرات عنوانی مشترک بود که میان محکمهٔ نخستین و دیگر فرق خوارج رواج داشته است. نمونه‌هایی از اشعار نیز در دست است که در آنها شاعران ازارقه، خود را با عنوان «خارجی» و هم‌مسلکان خویش را با تعبیر «خوارج» خوانده‌اند و این عنوان را برخود ناپسند ندیده‌اند (برای نمونه‌ها، نک: گابریلی، 346،355؛ عباس، ۱۰۶، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۳۴).

عامهٔ مسلمانان که عموم اهل تحکیم را «خوارج» می‌خواندند، برای تمییز شاخه‌های گوناگون آنان از یکدیگر، پیروان نافع را با عنوان ازارقه بازشناختند، تسمیه‌ای که به گواهی نامه‌ها و سروده‌های برجای مانده از ربع سوم سدهٔ ۱ق، یعنی از اوج حیات سیاسی این فرقه کاربرد داشته است (مثلاً نک: مبرد، ۱۲۶۰/۳؛ بلاذری، ۲۷۰/۵؛ طبری، ۶۱۵/۵، ۶۱۹، ۱۲۰/۶؛ نیز عباس، ۹۳). درست در همان دوره، ابن‌اباض رهبر شاخهٔ میانه‌رو محکمه، بدون به کارگیری تعبیر ازارقه، از آنان با عبارت «اتباع ابن‌ازرق» سخن گفته است (عبدالله بن‌اباض، ۱۳۵). در سده‌های ۲ و ۳ق/۸ و ۹م، به کار گرفتن تعبیر ازارقه در میان فرق گوناگون محکمه نیز متداول شده بود (مثلاً نک: عیسی‌بن فورک، ۲۸۴).

از نظر فکری، به اجمال آنچه ازارقه را از دیگر گروههای اهل تحکیم جدا می‌ساخت، در نگاه نخست تندروی آنان در محکوم ساختن «قعود» و الزامی شمردن «قیام به شمشیر»، و روش افراطی آنان در برخورد با قاطبهٔ مسلمانان و غیر هم‌مسلکان خود بود. درگیر بودن مداوم در جنگ و کوتاهی حیات این فرقه موجب شد که فرصتی برای تدوین تعالیم مذهبی خود نیابند و در واقع به رغم اینکه در میان آنان مردمانی اهل دانش و ادب وجود داشتند، پایگاههای آنان هرگز به عنوان محافل فرهنگی شهرت نیافت.

از نظر تاریخ سیاسی، ازارقه در حوادث نیمهٔ دوم سدهٔ ۱ق، به ویژه در خلال سالهای ۶۴-۷۸ق/۶۸۴-۶۹۷م نقش حساسی ایفا کردند و در این برههٔ ۱۴ ساله، یک امامت خارجی در حال جنگ و گریز را بنیاد نهادند که با وجود کوتاهی مدت، پیشوایانی چند به خود دید. حوزهٔ نفوذ این حاکمیت مناطق پراکنده‌ای از خوزستان تا سیستان در شرق، و ری و طبرستان در شمال بود.

ریشه‌های تاریخی پیدایی ازارقه: به دنبال جنگ نهروان، در فاصلهٔ سالهای ۳۷-۶۵ق/۶۵۷-۶۸۵م، گروههای محکمه در دو شهر کوفه و بصره مرکزیت یافتند که در مواضع سیاسی آنان تقابل دو گرایش دیده می‌شود: گروهی از آنان گرایندگان به قیام به شمشیر بودند که هر چند گاهی در نقطه‌ای بر ضد حکومت مرکزی امویان خروج می‌کردند، و به طبع با واکنش خونین حکمرانان روبه‌رو می‌شدند؛ گروه دیگر که از آنان با عنوان «قَعَده» (= نشستگان) یاد می‌شد، برخلاف جماعت پیشین، قعود در برابر نظام جور و تقیه را با شرایطی جایز می‌شمردند.

در عصر نخستین اموی، مغیرة بن‌شعبه والی کوفه (حک ۴۱-۵۰ق/ ۶۶۱-۶۷۰م) در برابر محکمانِ قاعد، سیاستی ملایم داشت و در دورهٔ امارت زیاد (حک بصره: ۴۵-۵۳ق؛ کوفه: ۵۰-۵۳ق) بر عراق نیز شمار بسیاری از معتدلان اهل تحکیم در آن سرزمین با صلح و آرامی روزگار می‌گذراندند و حکومت نه تنها متعرض آنان نمی‌شد، بلکه گاه عطایایی نیز بدانان می‌بخشید و حتیٰ مناصبی نیز به ایشان تفویض می‌کرد (نک: مبرد، ۱۱۸۹/۳). به طور کلی سیاست زیاد در برابر اهل تحکیم، برخورد تند با گروههای افراطی و مبلغان آشکار آن مذهب، و واگذاردن اهل قعود و تقیه به حال خود بود (نک: همو، ۱۱۸۷/۳- ۱۱۸۹)، اما پس از شورش قریب و زحاف در ۵۰ق، نسبت به محکمه سخت‌گیری آغاز کرد (نک: طبری، ۲۳۸/۵).

پس از مرگ زیاد (۵۳ق) و انتقال امارت عراق به فرزندش عبیدالله در ۵۵ق، او در آغاز سیاست نسبتاً ملایمی در قبال قاعدان دنبال کرد، اما پس از چندی تغییر روش داد و هر کس را که بر مذهب محکمه می‌یافت، به قتل می‌رساند، یا زندانی می‌کرد (نک: مبرد، ۱۱۸۴/۳- ۱۱۸۵؛ طبری، ۳۱۲/۵-۳۱۴). شورشهای پی‌درپی محکمه، واکنش تند ابن‌زیاد را بر می‌انگیخت و نقطهٔ اوج آن در ۶۱ق بود که وی به قتل عام آنان دست زد و رهبر فکری ایشان، ابوبلال مرداس‌بن ادیه را به قتل رساند (نک: همو، ۵۶۴/۵). کشتار قاعدان و از میان بردن رهبرانی چون ابوبلال که نگرشهایی معتدل داشتند، موجب گردید تا در دورهٔ انتقال قدرت از شاخهٔ سفیانی بنی‌امیه به شاخهٔ مروانی، و در دورهٔ اضمحلال مقطعی خلافت اموی، موضع سیاسی خوارج تندرو و میانه‌رو به یکدیگر نزدیک‌تر شود و آنان را چند گاهی در جبهه‌ای واحد گرد هم آورد. در این دوره، نام رجالی از رهبران آیندهٔ ازارقه، چون نافع ابن ازرق، عبیدة بن هلال و بنی‌ماحوز به عنوان استقبال‌کنندگان از یک قیام بزرگ ضداموی دیده می‌شود (برای شواهد، نک: مبرد، ۱۲۰۴/۳- ۱۲۰۵؛ بلاذری، ۴(۱)/۳۹۲، ۴(۲)/۹۳-۹۴؛ طبری، ۴۷۱/۵).

با قیام ابن زبیر بر ضد بنی‌امیه در مکه و در پی حرکت لشکری از شام به قصد سرکوب کردن این قیام، خوارج بصره و یمامه روی به ائتلافی سیاسی آوردند و به رغم جداییهای اصولی با مستمسک «دفاع از حرم» با ابن زبیر دست ائتلاف دادند. در رأس محکمان شرکت کننده در این ائتلاف از نافع ابن‌ازرق و نجدةبن عامر سخن به میان آمده، و گاه اشارت رفته که نافع در این امر مشوق‌اصلی بوده است (نک: همو، ۵۶۴/۵؛ قس: مبرد، ۱۲۱۱/۳). سران محکمه پیش از وقوع ماجرای حره به ابن‌زبیر پیوستند و در جریان جنگ با حصین بن‌نمیر شرکت جستند (نک: همو، ۱۲۰۵/۳؛ طبری، همانجا)، اما با آمدن خبر مرگ یزیدبن‌معاویه (ربیع الاول ۶۴) از پایتخت، لشکریان شام دست از جنگ شستند و محکمان با به میان کشیدن اختلافات اصولی خود با ابن‌زبیر، روی به بصره و یمامه نهادند (نک: مبرد، ۱۲۱۱/۳؛ طبری، ۵۶۴/۵ - ۵۶۶).

در بحث از نخستین عاملان این جدایی، در خلال روایات از نافع ابن‌ازرق و یاران او، به ویژه بنی‌ماحوز سخن رفته است (نک: بلاذری، ۴(۱)/۳۱۷)، اما به هر تقدیر سران و پیروان دو جناح دیگر از

جناحهای اصلی محکمه، یعنی جناح نجدة بن‌عامر و جناح عبدالله ابن اباض نیز در این افتراق شرکت جسته، ابن زبیر را ترک گفتند (نک: همو، ۴(۲)/۱۰۱-۱۰۲). با نظری به رابطهٔ مسالمت‌آمیز نجده ــ فرمانروای مقتدر خارجی در شبه جزیرهٔ عربستان ــ با ابن‌زبیر حتیٰ در ۶۸ق (نک: طبری، ۱۳۸/۶-۱۳۹)، چنین می‌نماید که گروه نافع ــ که در سالهای بعد با عنوان ازارقه شناخته شدند ــ در این افتراق نقش اساسی داشته است. نافع ابن‌ازرق و دیگر محکمان جدا شده از ابن‌زبیر، درست به هنگام رسیدن به بصره، به دستور ابن‌زیاد دستگیر و زندانی شدند (نک: ابن‌حبیب، «اسماء المغتالین»، ۱۷۱؛ بلاذری، ۴(۱)/۳۴۵، ۴۰۱، ۴(۲)/۵۲).

در فترت موقت پس از مرگ یزید (اوایل ۶۴ق)، بصریان با بستن پیمانی میان دو قبیلهٔ متنفذ ازد و ربیعه به رهبری مسعود بن عمرو عتکی، ابن‌زیاد امیر پیشین عراق را به فرمانروایی پذیرفتند و در مقابل آنان، تیره‌های مضر و به ویژه قبیلهٔ پرنفوذ تمیم به رهبری احنف بن‌قیس به مخالفت برخاستند (نک: ابن‌حبیب، *المحبر*، ۲۵۴؛ ابن‌اثیر، *الکامل*، ۱۳۴/۴-۱۳۶). مردم پس از بیعت با ابن‌زیاد، با پافشاری او را برآن داشتند تا محکمان محبوس را که خویشاوندان آنان بودند، آزاد سازد و ابن‌زیاد نیز به اجبار درخواست آنان را پذیرفت (نک: مبرد، ۱۲۱۲/۳؛ بلاذری، ۴(۱)/۴۲۰، ۴(۲)/۱۱۶-۱۱۷).

نافع ابن‌ازرق بی‌درنگ پس از رهایی، گروهی از محکمان جنگجو را فراهم آورد و در محله‌ای از محلات بصره به نام مربد مستقر شد (همانجا، نیز دربارهٔ ذکری از تجمع آنان در کنار نهرالاساوره، نک: ۴(۲)/۹۸). در این اثنا میان ۳ قبیلهٔ اصلی ساکن بصره، یعنی ازد، ربیعه و مضر جنگی پردامنه در گرفت که ابن‌زیاد را به گریز از عراق وادار ساخت. این جنگ شهری با کشته‌شدن مسعود بن عمرو عتکی، رئیس قبیلهٔ ازد ــ به گزارشی در شوال ۶۴ (نک: همو، ۴(۲)/۱۰۸-۱۰۹) ــ به اوج شدت خود رسید (نک: ابن‌اثیر، *الکامل*، ۱۳۹/۴). در همان ایام شایعاتی بر سر زبانها بود که کشتن مسعود بن‌عمرو را به خوارج، و به طور خاص به پیروان نافع ابن‌ازرق، نسبت می‌داد و گاه از یک توافق پنهانی میان خارجیان با احنف بن‌قیس رئیس بنی‌تمیم سخن گفته می‌شد (نک: بلاذری، ۴(۱)/۴۰۷، ۴۲۳، ۴(۲)/۹۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۲۰؛ برای اخباری از دشمنی دیرین مسعود با خوارج، نک: ابن‌حبیب، «اسماء المغتالین»، همانجا؛ بلاذری، ۴(۱)/ ۱۸۰)، اما برخی از مورخان چون ابوعبیده معمربن مثنیٰ اینگونه روایات را بی‌پایه شمرده‌اند (مثلاً نک: همو، ۴(۲)/۱۱۱-۱۱۲).

به طور کلی، بجز اقلیتی از رجال اهل تحکیم که همراه با جنگجویان قبیله‌های خود در این جنگ شهری شرکت جستند، غالب محکمان و به ویژه پیروان نافع در این نزاع، شیوهٔ اعتزال در پیش گرفتند (نک: مبرد، ۱۲۱۲/۳، ۱۲۳۵). در واقع پیروان نافع از این فرصت بیشترین بهره را گرفتند (نک: طبری، ۵۶۷/۵) و در ایامی که بصریان در کشاکش منازعات قومی درگیر شده بودند و از برابر تحرکات محکمه با غفلت گذر می‌کردند، یک اردوی نیرومند جنگی سامان دادند که سران بصره تنها پس از شکل گرفتن آن، خطری را که این اردو برای آنان می‌آفرید، احساس کردند.

ازارقه و حیات سیاسی:

نخستین پایهٔ امامت ازرقی در اهواز: سرانجام در جنگهای شهری بصره، قبایل درگیر به گونه‌ای توافق دست یافتند و برای ادارهٔ امور شهر، با عبدالله بن‌حارث هاشمی ملقب به ببّه بیعت کردند. در همین اوان، نافع ابن‌ازرق که بیش از آن درنگ در بصره را سودمند نمی‌دانست، به همراهی یاران خود راه اهواز را در پیش گرفت (نک: مبرد، ۱۲۱۳/۳، ۱۲۲۱-۱۲۲۳). در پی این کوچ دسته‌جمعی به اهواز که نقطهٔ عطفی در تاریخ شکل‌گیری فرهنگ هجرت نزد محکمه، و نقطهٔ شروعی برای افتراق بزرگ آنان بود، به تدریج جمعی دیگر از محکمان بصره نیز راه دارالهجرهٔ نافع را در پیش گرفتند و بصره را برای محکمان قاعد (به ویژه اباضیان) ــ که با تحرکات تندروانهٔ نافع و پیروان او همسویی نداشتند ــ وانهادند (نک: طبری، همانجا).

همزمان با اقتدار یافتن خوارج در اهواز، نافع ابن ازرق پاره‌ای مواضع دینی اختیار کرد که در تاریخ جدایی فرق محکمه، مقطعی حساس شمرده می‌شود. او اعلام داشت که قیام، امری تخلف ناپذیر است و از گروههای قاعدان ــ و از آن جمله اباضیه ــ برائت جست. به دنبال اعلام این دیدگاه و برخی دیگر از نگرشهای افراطی، سران دیگر گروههای محکمه چون نجدة بن‌عامر و عبدالله بن اباض نیز از نافع برائت جستند (نک: عبدالله بن‌اباض، ۱۳۵؛ مبرد، ۱۲۱۳/۳-۱۲۱۴؛ طبری، ۵۶۸/۵).

ابن‌ازرق که نمی‌خواست قلمرو نفوذ او منحصر به منطقهٔ اهواز باشد، در ۶۵ق به سوی بصره راند و با سرعتی تمام، مناطق سواد و نواحی بصره را تصرف کرد و بصریان را از هر سو در میان گرفت (نک: مبرد، ۱۱۰۳/۳؛ یعقوبی، ۲۶۴/۲؛ طبری، ۵۶۸/۵ - ۵۶۹، ۶۱۳). عبدالله ابن حارث امیر انتخابی بصره، سرداری به نام مسلم‌بن عبیس را به جنگ با ازرقیان برگماشت و نافع با مقاومتی روبه‌رو شد که او را ناگزیر ساخت تا به سوی محلی به نام دولاب از نواحی اهواز عقب نشیند (نک: بلاذری، ۴(۱)/۴۱۸؛ طبری، ۶۱۴/۵). جنگ دولاب که میان سپاه بصریان و پیروان نافع در همین محل درگرفت، و به عنوان یکی از سخت‌ترین جنگهای ازارقه در تاریخ ثبت شده است، با کشته شدن جمعی بسیار و شماری از سران بصره، از جمله مسلم بن عبیس فرمانده بصریان از یک سو، و وارد آمدن ضرباتی سخت بر ازرقیان همراه بود. در همین جنگ نافع ابن ازرق و برخی دیگر از سران ازارقه کشته شدند و خوارج به رغم غلبه‌ای نسبی، صدمات سختی را متحمل گشتند (نک: مبرد، ۱۲۲۲/۳-۱۲۲۳؛ خلیفه، ۳۲۲/۱-۳۲۳؛ بلاذری، ۴(۲)/۱۱۵؛ طبری، ۶۱۳/۵-۶۱۵؛ ابوالفرج، ۱۴۲/۶ به بعد).

دورهٔ پیشوایی عبیدالله بن ماحوز: فرزندان ماحوز از جمله رهبران تندرو خوارج بودند که پس از کشته شدن ابوبلال مرداس بن ادیّه،

گرایش به خروج خشونت‌آمیز داشتند (بلاذری، ۴(۲)/۹۳-۹۴) و در کنار نافع ابن ازرق در ائتلاف با ابن‌زبیر شرکت کردند (نک: همو، ۴(۲)/۲۸) و در افتراق محکمه در سالهای ۶۴-۶۵ق، در جناح نافع بودند (شهرستانی، ۱۰۹/۱؛ نیز نک: طبری، ۵۶۶/۵، ۶۱۳). در جنگ طولانی دولاب، ازارقه اندکی پس از کشته‌شدن نافع، عبیدالله بن ماحوز را به امامت برداشتند (نک: همو، ۶۱۴/۵؛ ابن‌اعثم، ۲۰۴/۳؛ نیز ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۱/۴). برخلاف نافع که از قبیلهٔ بکر بن وائل (از فروع ربیعه) بود، ابن‌ماحوز به قبیلهٔ رقیب، یعنی تمیم (از فروع مضر) تعلق داشت و با توجه به برخی قراین می‌توان گفت که او در مقایسه با نافع، روشی معتدل‌تر داشته‌است. از یک سو دقت در احوال سران محکمهٔ شرکت‌کننده در ائتلاف با ابن زبیر، نشان می‌دهد که سران قبیلهٔ بکر بن وائل چون نافع، عبیدة بن هلال و نجدة بن‌عامر به مواضع تندتر، و سران تمیمی چون عبدالله بن اباض به مواضع معتدل‌تر گرایش داشته‌اند. از سوی دیگر گزارشی در دست است مبنی بر اینکه ابن‌ماحوز در بدو به دست گرفتن زمام امور در اردوی ازرقی، نیروهای کمکی از یمامه (قلمرو نجدة بن عامر) دریافت کرده (نک: خلیفه، همانجا؛ ابوالفرج، ۱۴۶/۶؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۳/۴)، و این نکته ممکن است به بهبود یافتن روابط تیره میان اردوی ازرقی با امامت نجدات تفسیر گردد.

به هر تقدیر، ابن‌ماحوز بدون فوت فرصت، اردوی آسیب دیده از نبرد دولاب را از نو سامان بخشید و جنگ با مخالفان را ادامه داد (نک: همو، ۱۴۱/۴؛ نیز شهرستانی، همانجا). نتایج نامطلوب جنگ بصریان با ازارقه در حازر، پس از نبرد دولاب، امیر محافظه‌کار بصره عبدالله بن حارث را به کلی از ادامهٔ جنگ منصرف ساخت و او را بر آن داشت که جنگ با ازارقه را متوقف سازد (نک: مبرد، ۱۲۳۵/۳؛ بلاذری، ۴(۲)/۱۲۳). گروههایی از مردم بصره به طور جسته و گریخته به جنگ با ازرقیان در سطحی محدود ادامه دادند، تا اینکه ابن‌زبیر، حارث بن ابی‌ربیعه را به ولایت بصره گمارد و مقاومت ضد ازرقی بصریان از سوی او حمایت شد (نک: مبرد، ۱۲۳۵/۳-۱۲۳۹؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۱/۴-۱۴۳).

ابن‌ماحوز در اهواز مستقر شد و حکومت ازرقی را در سراسر خوزستان و تا حدودی بر فارس ثبات بخشید و با گرد آوردن مالیات از سرزمینهای تحت نفوذ خود، به تدارک نیازمندیهای اردوی جنگی خویش پرداخت (نک: مبرد، ۱۲۳۹/۳؛ خلیفه، ۳۲۲/۱-۳۲۳). او پس از حدود ۳ ماه رکود در میدانهای جنگ، زبیر بن علی جانشین آیندهٔ خود را در رأس سپاهی به سوی بصره گسیل داشت (نک: مبرد، همانجا؛ طبری، ۶۱۵/۵). زبیر تا ساحل فرات پیش راند و بر آن بود تا با بستن پلی بر رود، بر بصره دست یابد (مبرد، همانجا؛ طبری، ۶۱۵/۵-۶۱۷، ۶۲۱). بصریان ورود اتفاقی مهلب بن ابی‌صفرهٔ ازدی را به شهر خود غنیمت شمردند و او را که سیاستمداری آگاه به امور جنگ بود، با لطایف‌الحیل به پذیرش فرماندهی سپاه بصره واداشتند (نک: مبرد، ۱۲۴۰/۳-۱۲۴۱؛ بلاذری، ۲۶۲/۵؛ طبری، همانجا).

وارد شدن مردی ژرف‌اندیش و توانا چون مهلب به صحنهٔ نبرد، وضع میدان را به نفع بصریان دگرگون کرد. زبیر بن علی که به سبب دوری راه و غافلگیری در جنگ، چنانکه بایست از سوی اهواز تقویت نمی‌شد، ناچار گشت نخست تا نهرتیری، و سپس تا نزدیکی اهواز عقب نشیند (نک: مبرد، ۱۲۴۲/۳-۱۲۴۳؛ طبری، ۶۱۵/۵-۶۱۷، ۶۲۱، ۳۰۵/۶). اقدامات محدود ابن‌ماحوز، چون فرستادن گروهی به فرماندهی واقد مولای آل‌ابی‌صفره برای کشتن مُعارک، برادر مهلب و جانشین او در نهرتیری (مبرد، ۱۲۴۶/۳؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۸/۴-۱۴۹)، اگرچه در حد پشتیبانی از گروه تحت فرمان زبیر بن علی موثر و موفق بود، اما عامل تعیین کنندهٔ نتیجهٔ جنگ نبود.

منطقهٔ سِلّیٰ و سِلَّبریٰ در نزدیکی اهواز در اواخر سال ۶۵ق شاهد جنگی دیگر از نبردهای مشهور ازرقیان بود. در این جنگ ابن‌ماحوز فرماندهی سپاه را خود بر عهده داشت و عبیدة بن هلال و زبیر بن علی فرماندهان یمین و یسار سپاه او بودند. شرکت جنگجویانی از عالیه (نجد شمالی) و به ویژه از عمان در کنار بصریان در این نبرد (نک: مبرد، ۱۲۵۴/۳؛ طبری، ۶۱۸/۵)، شاید بازتابی از توسعه‌طلبی امامت نجدات در مناطق داخلی شبه‌جزیره، با لحاظ نظریهٔ پیش یادشده مبنی بر بهبود روابط میان امامت ازرقی و نجدات بوده است. در جنگ سلیٰ و سلبریٰ به رغم برتری ازارقه در سلاح و ادوات جنگی، و برخلاف پیروزی نخستین آنان در پس راندن بصریان، در بازگشت مجدد، بصریان به فرماندهی مهلب به پیروزی دست یافتند و ابن‌ماحوز در جنگ کشته شد (نک: مبرد، ۱۲۵۶/۳-۱۲۵۸؛ ابن‌قتیبه، *المعارف*، ۴۲۲؛ ابن‌اعثم، ۲۰۸/۳ به بعد). در پی این شکست، ازارقه به سمت ارّجان در میانهٔ فارس و خوزستان پس نشستند (نک: مبرد، ۱۲۵۷/۳) و مهلب در اهواز مستقر شد (طبری، ۶۱۹/۵). آورده‌اند که شمار ازرقیان در این عقب‌نشینی، با وجود تحمل کشتگان بسیار در جنگ سلیٰ و سلبریٰ، افزون بر ۳ هزار تن بوده‌است (همو، ۶۲۲/۵).

دورهٔ پیشوایی زبیربن علی: در منابع، به هنگام گفت و گو از فعالیتهای محکمه پس از قتل ابوبلال و در آستانهٔ افتراق بزرگ، از زبیر ابن علی سخن به میان آمده است (مثلاً نک: بلاذری، ۴(۲)/۹۴). نقش زبیر به عنوان فرمانده جنگی در وقایع عهد ابن‌ماحوز، چنان جایگاهی به او بخشیده بود که ازارقه بلافاصله پس از کشته‌شدن ابن‌ماحوز در ارجان، با او ـــ که با پیشوای پیشین خویشاوندی داشت و ظاهراً برادر زادهٔ او بود ـــ بیعت کردند (نک: مبرد، ۱۲۶۱/۳-۱۲۶۲؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۵۶/۴). زبیر بن علی به رغم درگیریهای کوچکی که در سراسر زمامداری سه‌ساله‌اش روی داد (طبری، ۳۰۶/۶؛ برای چندین جنگ پس از سلیٰ و سلبریٰ، نک: ابن‌اعثم، ۲۱۲/۳-۲۲۴)، در آغاز زمامداری خود از درگیر شدن در جنگی پردامنه پرهیز داشت و همت خود را به بازسازی نیروی ازهم پاشیدهٔ ازرقیان در مناطق داخلی ایران متوجه ساخت. اگر روایات گوناگون را با یکدیگر قابل جمع بدانیم، زبیر پس از جنگ سلیٰ و سلبریٰ و عقب نشینی به ارجان، از آنجا به رامهرمز

(طبری، ۳۰۵/۶) رفت و سپس در ۶۶ق به مناطق شرقی‌تر ایران، به‌ویژه در ولایت فارس (به طور خاص استخر)، عقب نشست (نک: مبرد، ۱۲۶۲/۳؛ طبری، ۶۱۷/۵ ـ ۶۲۲، ۱۱۹/۶؛ ابن‌عبدربه، ۲۱۹/۱؛ ابن‌ابی الحدید، ۱۵۷/۴).

امارت بصره را تا ۶۷ق، حارث بن ابی‌ربیعه برعهده داشت و مهلب از جانب او فرماندهی جنگ با ازارقه را عهده‌دار بود (نک: مبرد، ۱۲۶۵/۳)؛ اما در همین سال مصعب بن زبیر از جانب برادرش عبدالله به امارت بصره گمارده شد و او مهلب را از جبههٔ جنگ با ازرقیان در مرز فارس فراخواند تا وی را در فرونشاندن آشوبهای عراق و پاسداری از منطقهٔ پراهمیت جزیره، یاری کند (نک: مبرد، همانجا؛ طبری، ۱۲۰/۶) و آنگاه ولایت فارس را به عمربن عبیدالله واگذار کرد، در حالی که ازرقیان ــ دست کم اردویی فرعی از آنان ــ هنوز در ارجان استقرار داشتند (نک: مبرد، ۱۲۶۶/۳). اگرچه عمر بن عبیدالله به عنوان یک امیر قریشی از حجاز، چندان در میان سپاه بصری محبوبیتی نداشت، با اینهمه، موفق شد تا ازرقیان را رفته رفته به آن سوی فارس عقب راند و آن منطقه را از زیر نفوذ آنان خارج سازد. ازرقیان تابع زبیر هم که فارس را بر خود محیطی ناامن دیده بودند، به سوی شمال رانده، چندگاهی در جبال اصفهان جای گرفتند (همانجا).

زبیر بن علی پس از تجدید قوا و سازمان‌دهی مجدد، به فارس روی آورد و در چندین نوبت با عمر بن عبیدالله درگیر نبردهایی پراکنده شد(نک: همو، ۱۲۶۷/۳ـ ۱۲۶۸؛ طبری، ۱۲۰/۶، ۳۰۶). وی در دورهٔ امارت دوم مصعب بر عراق (۶۸ق)، در یک حرکت سریع، با به‌کار گیری حیله‌ای زیرکانه، اردوی عمربن عبیدالله را دور زد و بدون جلب توجه او خود را به ارجان و سپس اهواز رسانید (همو، ۱۲۰/۶؛ نیز نک: مبرد، ۱۲۶۲/۳). به محض آشکار شدن این نیرنگ، عمر بن عبیدالله از خاور و مصعب بن زبیر از باختر به سوی ازارقه روی آوردند. زبیر نیز بار دیگر با انتخاب مسیری فرعی و گمراه کننده از راه نهروان به سوی مدائن راند (همو، ۱۲۷۰/۳ـ۱۲۷۲؛ طبری، ۱۲۱/۶؛ ابوعلی مسکویه، ۱۸۲/۲ـ۱۸۳). در ساباط مدائن، عبیدالله بن حر ریاحی از همراهان مختار بر ضد ازرقیان به جنگ برخاست (بلاذری، ۲۹۳/۵)، ولی در هنگام ورود ازرقیان به کوفه، حارث بن ابی‌ربیعه عامل ابن‌زبیر، راه تسامح در پیش گرفت و از جنگ با آنان خودداری کرد و بدین سان دست ازارقه بر شهر گشوده شد (نک: مبرد، همانجا؛ بلاذری، ۵/ ۲۷۶؛ ابوعلی مسکویه، ۱۸۳/۲ـ۱۸۴).

زبیر که بیم داشت لشکریان مصعب هر لحظه بر او فرود آیند، در عراق درنگی نکرد و روی به سرزمین جبال آورد (طبری، ۱۲۵/۶؛ مبرد، ۳/ ۱۲۷۲). او با آگاهی بر روحیهٔ استقلال خواهی در میان مردم ری و شورش آنان در ۶۴ق (نک: ابن‌اثیر، *الکامل*، ۱۴۴/۴) رهسپار ری شد و با جلب همراهی مردم شهر، یزید بن حارث بن رویم، والی مصعب بر آن سرزمین را کشت و ری را چند صباحی از دست زبیریان بیرون آورد (نک: بلاذری، ۱۸۰/۵، ۲۵۴، ۳۷۶؛ ابن‌اثیر، همان، ۲۸۴/۴ـ ۲۸۵). آنگاه زبیر بن علی ــ شاید به قصد چیره شدن بر شهر بزرگی دیگر ــ آهنگ اصفهان کرد و چون برخلاف ری، با مقاومت شدید مردم مواجه شد، شهر را محاصره کرد. این محاصره ماهها به طول انجامید، تا سرانجام جنگی میان مردم شهر با ازرقیان درگرفت و در این جنگ زبیر بن علی کشته شد و ازرقیان شکست را پذیرفتند (نک: طبری، ۱۲۶/۶ـ۱۲۷؛ ابوعلی مسکویه، ۱۸۴/۲ـ ۱۸۵؛ ابن‌عبدربه، ۲۱۹/۱ـ ۲۲۰).

دورهٔ پیشوایی قَطَری بن فُجائه: در پی کشته شدن زبیر بن علی در جریان شکست محاصرهٔ اصفهان، ازارقه، قطری بن فجائهٔ مازنی (از قبیلهٔ تمیم) را به پیشوایی برگزیدند و با او بیعت کردند (بلاذری، ۲۵۴/۵؛ طبری، ۱۲۶/۶ـ ۱۲۷؛ نیز نک: حریری، ۱۱۴/۱). بر پایهٔ روایتی، ازارقه نخست بر آن بودند تا عبیدة بن هلال یشکری، عالم نامدار و پیش کسوت ازرقی را به امامت برگزینند، ولی او خود قطری را برای این بیعت نامزد ساخت (نک: مبرد، ۱۲۷۹/۳ـ ۱۲۸۰).

قطری در آغاز زمامداری از جنگ کناره گرفت و برای تجدید نیرو، راهی کرمان شد. او در آن منطقه و سپس در فارس یاران بسیاری فراهم آورد و علاوه بر افزایش دادن پیروان فرقه، با گردآوری مالیات بنیهٔ مالی اردو را نیز تقویت کرد (نک: طبری، همانجا). در فاصله‌ای کمتر از یک سال، حاکمیت او بر منطقهٔ فارس چندان ثبات یافته بود که در ۶۹ق در بیشاپور به نام خود و با شعار محکمان (لا حکم الا لله) سکه زد (نک: شمس اشراق، ۹۸ـ۹۹).

قطری با مستحکم ساختن پایه‌های حکومت ازرقی در فارس و با مغتنم شمردن غیبت مهلب بن ابی‌صفره از منطقه، در اواخر سال ۷۰ق از مسیر ایذه روی به اهواز نهاد، اما مصعب بن زبیر به سرعت مهلب را از موصل فراخواند و به جنگ با ازارقه گسیل کرد (مبرد، ۱۲۶۹/۳؛ طبری، همانجا). میان دو لشکر در سولاف (دهی در خوزستان) نبردی سخت درگرفت که حدود ۸ ماه به طول انجامید و با رسیدن خبر قتل مصعب در اواسط سال ۷۱ق به پایان آمد (نک: مبرد، ۱۲۴۴/۳ به بعد؛ طبری، ۱۲۷/۶). قطری از آرامش نسبی حاصل شده پس از جنگ سولاف‌بهره‌جسته، جنگجویان‌خودرا به‌کرمان‌بازگردانید (همانجاها). با کشته شدن مصعب، حاکمیت شاخهٔ مروانی از بنی‌امیه بر سرزمین عراق تثبیت شد و خالد بن عبدالله به ولایت بصره منصوب گشت. در ۷۲ق، قطری به سوی دارابگرد درفارس تاخت و با گذار از سرزمین فارس خود را به اهواز رسانید؛ اما کاری از پیش نبرد و به سوی فارس بازگشت. خالد بن عبدالله که خطر تاخت و تازهای جدیدی را از سوی ازارقه جدی می‌دید، دستور داد تا آنان را در فارس نیز آرام نگذارند (نک: طبری، ۱۶۹/۶ـ ۱۷۳)، هرچند در خلال سالهای ۷۲ـ۷۴ق، نفوذ ازارقه در فارس کمابیش پا برجا بود. در ۷۴ق، خلیفه عبدالملک خود مهلب را مأمور ساخت تا ازارقه را ریشه‌کن کند. در پی این دستور مهلب به رامهرمز درآمد تا از آنجا به سوی فارس پیش رود، اما هماهنگ نبودن لشکر کوفیان با لشکر بصره این مأموریت را با ناکامی مواجه ساخت و دست ازارقه را در فشار آوردن به سمت غرب باز گذارد (نک:

همو، ۱۹۵/۶ـ۱۹۹؛ قس: ابن‌اعثم، ۴۰۵/۳ به بعد).

با آمدن حجاج به کوفه در رمضان ۷۵ق و دستور اکید او بر حمایت از مهلب در رامهرمز، لشکر بصره به فرماندهی مهلب و لشکر کوفیان به فرماندهی عبدالرحمان بن مخنف به جنگی بی‌امان با خوارج دست زدند (نک: طبری، ۲۱۱/۶ـ۲۱۲). مهلب و ابن‌مخنف ازرقیان را تا کازرون عقب راندند و ابن‌مخنف در جریان جنگ در کازرون کشته شد (همانجا). عتاب بن ورقا به طور موقت به فرماندهی سپاه کوفه منصوب شد و دیری نپایید که مهلب به عنوان فرمانده کل سپاه کوفه و بصره برگزیده شد و این خود عاملی مؤثر در تقویت جبههٔ عراقیان برضد ازرقیان بود (نک: همو، ۲۱۳/۶). در خلال همین سالهای ۷۵ـ۷۶ق قطری در فارس اقتدار تمام یافته بود. او که گویا شهر اردشیرخره را مرکز حکومت خود ساخته بود، در طی این سالها سکه‌هایی را به نام خود و با شعار تاریخی محکمه (لا حکم الا لله) در اردشیرخره، بیشاپور، داکاروم (؟)، دارابگرد و زرنگ کرمان ضرب کرد که خود از نخستین سکه‌های اسلامی به شمار می‌آیند (نک: شمس اشراق، همانجا).

تا اواسط سال ۷۶ق، مهلب تقریباً به طور کامل بر ولایت فارس دست یافت و قلمرو ازرقیان را به ناحیهٔ کرمان محدود ساخت (نک: طبری، ۳۰۱/۶). از آنجا که توان جنگی ازارقه در این جنگ طولانی فرسایش یافته، و امکان تدارک جنگجویان در مرزها از میان رفته بود، مرزها به تندی پس کشیده شد و مهلب تا جیرفت پیش رفت. راندن ازارقه از منطقهٔ کرمان با موفقیت همراه نبود، اما سرانجام در اواخر سال ۷۷ق یک اختلاف در میان ازارقه مقدمات این امر را فراهم آورد (نک: همو، ۳۰۳/۶). ازرقیان در تحرکات نظامی سالهای ۷۶ـ۷۷ق به شدت سرخورده شده بودند و پیشوای خود قطری را به سبب عقب نشینیهای پی‌درپی و گریز از درگیر شدن در جنگ، مقصر می‌شمردند (برای بازتابی از چگونگی این احوال در اشعار ازرقیان، نک: عباس، ۱۰۳، ۱۳۱ـ۱۳۲). سرانجام پیش آمدن ماجرایی که تفصیل آن در منابع، بسیار به اختلاف آمده است، موجب گردید تا اکثریت ازرقیان، قطری را از امامت خلع کرده، از او برائت جویند (نک: یعقوبی، ۲۷۵/۲؛ دینوری، ۲۷۷؛ طبری، همانجا؛ اشعری، ۱۶۰/۱ـ۱۶۱؛ ابوعلی مسکویه، ۲۵۷/۲ـ ۲۵۸).

ازارقه پس از خلع قطری: اکثریت ازرقیان که قطری را خلع کرده بودند، شخصی به نام عبدربه را به امامت برداشتند (نک: طبری، ۳۰۳/۶ـ۳۰۴) که غالباً در منابع تاریخی با لقب «کبیر» شناخته شده است و جز در حوادث یک ساله، نامی از او در منابع دیده نمی‌شود. قطری پس از یک ماه کشمکش با ازرقیان هوادار عبدربه، با اقلیتی که هنوز بر بیعت خود باقی بودند، راه طبرستان در پیش گرفت. مهلب با بهره‌گیری از فرصت، در حملاتی سنگین و کارساز بر اردوی عبدربه ــ واپسین امام ازرقیان شرق ایران ــ آنان را شکستی قطعی داد؛ عبدربه در جنگ کشته شد و تنها جماعتی پراکنده و فاقد رهبری، از قتل عام رهایی یافتند (نک: همو، ۳۰۴/۶).

گفتنی است که در منابع گاه یکی از رهبران ازارقه در خاور، «عبدربه صغیر» نیز نامیده شده است (مثلاً نک: یعقوبی، همانجا؛ بغدادی، ۵۲) که هویتی تاریخی برای او شناخته نیست و بسیار محتمل می‌نماید که این نام، صورتی طعنه‌آمیز از نام عبدربه کبیر بوده باشد.

گروه اقلیتی که به رهبری قطری روی به شمال آوردند، دچار اختلاف و تفرقه شدند. در منزلگاهی در نواحی ری، عبیدة بن هلال یشکری، بزرگ‌ترین رهبر فکری ازارقه پس از نافع و شخص دوم در میان ازارقه در عصر قطری، با گروهی اندک از همراهان قطری، راه خود را از او جدا ساخته، به سوی سرزمین قومس روانه شدند و در استحکامات «قصر قومس» پناه گرفتند (نک: طبری، ۳۱۱/۶؛ ابن‌اعثم، ۴۵/۴ـ۴۶؛ اشعری، همانجا).

شمار همراهان قطری در راه طبرستان را برخی از منابع بالغ بر ۲۲ هزار تن دانسته‌اند (نک: یعقوبی، همانجا). قطری در ورود به طبرستان از اسپهبد آن دیار برای اقامت خود و همراهان اجازت خواست و اسپهبد که حضور ازرقیان در آن سرزمین را از سر مسالمت می‌انگاشت، خواستهٔ آنان را اجابت کرد. به رغم این مسالمت نخستین، قطری به محض استقرار در طبرستان و سامان دادن به اوضاع آشفتهٔ اردوی خود، با اسپهبد وارد جنگ شد و او را شکست داده، زمانی کوتاه بر طبرستان مسلط شد (نک: همو، ۲۷۶/۲).

در جانب عراق، حجاج بن یوسف که در ریشه‌کن کردن ازارقه در کرمان به توفیق رسیده بود، سرداری به نام سفیان بن ابرد را مأمور کرد تا به سوی ازرقیان مهاجر، سپاه رانده، سرزمینهای تحت نفوذ ازارقه در شمال ایران را نیز از وجود آنان تهی سازد و به حیات سیاسی فرقهٔ ازرقی پایان دهد. سفیان بن ابرد با جلب مساعدت اسپهبد فرخان، در نبردی با اردوی قطری در طبرستان، ازرقیان را قتل عام کرد و سپس به سوی قومس رانده، به کشتار ازرقیان تحت فرمان عبیدة بن هلال پرداخت (نک: طبری، ۳۰۹/۶ـ ۳۱۱؛ ابن‌اسفندیار، ۱۶۱). این نبردها با فاصله‌ای اندک، به تخمین در ماههای پایانی سال ۷۸ق روی داد و دو رهبر ازرقیان مهاجر، قطری بن فجائه و عبیدة بن هلال، نیز در خلال همین وقایع به قتل رسیدند (نک: یعقوبی، ۲۷۵/۲ـ ۲۷۶؛ خلیفه، ۳۵۶/۱؛ طبری، ۱۳۴/۶؛ ابن‌خلکان، ۲۵۶/۳) و سر آن دو به نشانهٔ شکست قطعی ازارقه در اوایل سال ۷۹ق به نزد حجاج فرستاده شد (نک: یعقوبی، همانجا) و شاید همین نکته موجب گردیده تا برخی از وقایع‌نگاران، قتل آن دو را در ۷۹ق بپندارند (مثلاً نک: ابن‌خلکان، همانجا؛ ابن‌کثیر، ۳۲/۹).

عمرو القنا یکی از پیش‌کسوتان ازارقه که نام او در شرح حوادث مربوط به ازارقه بارها دیده می‌شود و می‌توان او را در اردوی قطری پس از خود وی و عبیده، شخص ثالث به شمار آورد، برپایهٔ سروده‌ای از یکی از ازرقیان پیرو عبدربه، موضعی نزدیک به عبیدة بن هلال اتخاذ کرده، از عبدربه کناره جست (نک: عباس، ۱۳۴؛ نیز برای شمارش او در شمار مخالفان قطری، نک: اشعری، همانجا). برخی نیز او را در شمار

مهاجران هوادار قطری نام برده‌اند (نک: ابن‌اسفندیار، همانجا؛ برای معرفی او به عنوان پیشوای فرقه‌ای کوچک با عنوان عمریه، نک: لوینشتاین، 258؛ قس: ملطی، ۵۴). با کشتن یا وادار به توبه کردن یاران عبدربه و در پی آن با کشتار مهاجران همراه قطری و عبیده، حیات سیاسی ازرقیان و امامت آنان به طور قطعی به سر آمد و حیات فرهنگی این فرقه نیز به طور مستقل، چندان نپایید (برای تحلیلی در این باره، نک: ابن‌خلدون، ۳۴۵/۲؛ نیز نک: *مسائل*...، ۶۹).

دربارهٔ بازماندگان ازارقه پس از این جنگها، نخست باید به گروهی از پیروان عبدربه اشاره کرد که از قتل‌عام رهایی یافته، به اسارت درآمدند و زبان به توبه گشودن را بر کشته شدن ترجیح دادند (نک: طبری، ۳۰۴/۴، ۳۰۸؛ نیز عباس، ۱۳۵). با در نظر گرفتن این نکته که عبدربه خود از موالی قبیلهٔ قیس بن ثعلبه بود (نک: خلیفه، همانجا) و ظاهراً همهٔ هواداران او را نیز موالی غیر عرب تشکیل می‌دادند، به نظر نمی‌رسد که بتوان بازماندگان بخشوده شدهٔ سپاه عبدربه را نمایندگانی مناسب برای تداوم مکتب فکری ازرقی به شمار آورد، به ویژه توبه کردن این رهیدگان از مرگ، و مقایسهٔ آن با این تعلیم سنتی مکتب ازارقه که تقیه را حتیٰ در سخن جایز نمی‌شمردند، مانعی جدی بر آن بود که این گروه خود نیز بر ادامهٔ حمایت مکتب ازرقی متمایل باشند.

در میان گروه هوادار عبیدة بن هلال اندک بازماندگانی بوده‌اند که گویا پایبندی خود را به مکتب ازرقی ادامه دادند. از این دست رهایی یافتگان، بجز شخصیتی برجسته چون عمرو القنا باید به قیس بن عبدالله اصم ضبی اشاره کرد که امان یافت و سالی چند پس از قتل عبیده، به مرگ طبیعی درگذشت. ابیات بازمانده از سروده‌های او به روشنی نشان می‌دهد که چگونه تا پایان، پیوند خود را با مکتب ازرقی حفظ نموده بود (برای این ابیات، نک: عباس، ۱۲۵-۱۲۷). در مقطعی از دورهٔ زمامداری حجاج بن یوسف (حک ۷۵-۹۵ق) هنوز از بقای یک تشکل ازرقی در ری گزارش داریم که اقدام آنان به «استعراض»، مردمان پیرامون را نگران ساخته بود (نک: ابن‌سعد، ۲۳۴/۶).

در سالهای میانی سدهٔ ۲ق/۸م هنوز این تفکر ازرقی که قعود را جایز نمی‌شمرد، در میان محکمه طرفدارانی داشت (مثلاً نک: صفار، ۲۷۲) و حتیٰ در اواخر سدهٔ ۲ق گروههایی پراکنده از خارجیان در مناطق نفوذ پیشین ازرقیان دست به استعراض می‌زده‌اند که شیوه‌های آنان با ازرقیان قابل مقایسه بود (مثلاً نک: ابونصر، ۲۰). اما به هر تقدیر مشکل می‌توان اینان را با عنوان ازارقه یاد کرد و آنان را بازماندگانی خالص از مکتب ازرقی به شمار آورد.

منتسب ساختن شخصیتی چون «صاحب الزنج» (خروج: ۲۵۶ق) به مکتب ازارقه تنها بر پایهٔ برخی شباهتها در شیوه‌های خشونت‌آمیز چون استعراض بوده است و هرگز نمی‌توان برای آن مفهومی فرقه‌شناختی قائل شد (برای این انتساب، مثلاً نک: ابن‌حبیب، *المحبر*، ۴۴؛ مسعودی، ۱۰۸/۴؛ نشوان، ۲۰۱؛ نیز نک: ابن‌خلدون، ۶۳۷/۲، ۷۰۶).

تأثیر مکتب ازارقه در فرقه‌های جایگزین خارجی: بر پایهٔ یک تحلیل مجرد از نکاتِ پیش گفته، با در نظر داشتن یک گرایش عمومی به افکار خارجی و ضد تبعیض نژادی در میان مردم جنوب شرق ایران، این انتظار را می‌توان داشت که افکار خوارج بار دیگر در قالب مذاهبی دیگر از فرق محکمه در این منطقه، رواج یابد و پایگاهی مذهبی برای ایجاد حکومتهای بومی در منطقه باشد. در مراجعه به منابع تاریخی، گاه اشاراتی نه چندان دقیق می‌یابیم بر این مبنا که بازماندگان ازارقه در کرمان و سیستان، هسته‌ای برای تشکیل فرقه‌های خارجی متأخر، یعنی فرق عجارده بوده‌اند (نک: مقدسی، ۳۲/۶-۳۳؛ *مسائل*، همانجا).

کنار هم نهادن دو آگاهی می‌تواند برای تحلیلی در این باره راه‌گشا گردد: نخست اینکه عطیة بن اسود بنیان‌گذار امامت منشعب از امامت نجدات در کرمان بوده، و پایهٔ تعالیم فرق عجارده در خاور ایران را همو نهاده است (به عنوان نمونه، نک: اشعری، ۱۶۴/۱؛ شهرستانی، ۱۱۲/۱)؛ دوم اینکه عطیه نخست از همراهان نافع بن ازرق بوده، و به سبب مخالفتش با برخی دیدگاههای تندروانهٔ نافع از او جداگشته، به طور موقت در یمامه به نجده پیوسته است (مثلاً نک: ابن‌اعثم، ۳/ ۱۹۷؛ شهرستانی، ۱۰۹/۱-۱۱۱). اگرچه در منابع فرقه‌شناختی از افکار و تعالیم عطیه، آگاهی قابل ملاحظه‌ای در دست نیست، ولی آنگونه که از مجموعهٔ شواهد و قراین برمی‌آید، موضع‌گیریهای عطیه، به خوبی می‌توانست به واسطه‌ای برای انتقال خارجیان خاور ایران از تعالیم ازارقه به مواضع قدری معتدل‌تر عجارده (ه م) باشد. در اینجا باید به مندرجات کتاب *الصفه* تألیف عیسی بن فورک از عجارده اشاره کرد (ص ۲۸۴) که در سخن از ازارقه، اگرچه به رسم ولایت نامه‌های محکمه به طور قابل ملاحظه‌ای از آنان برائت جسته، اما در مقام بیان کردن علت، تنها گناه نابخشودنی آنان را تحریم تقیه شمرده است.

در *مسائل الامامة* منسوب به ناشئ اکبر (ص ۶۹)، در بحث از ادامهٔ مکتب ازارقه، فرقه‌ای به نام «خازمیه» از فروع آن مکتب شمرده شده‌است (نیز نک: لوینشتاین، 263)؛ اما به سادگی نمی‌توان فرقهٔ خازمیه در شرق ایران را که به عنوان نمایندهٔ گرایشهای معتدل عجردی شناخته شده است (نک: پاکتچی، «تحلیلی...»، ۱۱۳)، به عنوان جانشینی از مکتب ازرقی پذیرفت. فرقهٔ کوچک بدعیه که فرقه‌شناسان آن را در شمار شاخه‌های ثعالبه از فروع عجارده آورده‌اند (مثلاً نک: شهرستانی، ۱۲۰/۱)، گاه در منابع به طور ویژه‌ای به عنوان ادامهٔ مکتب ازرقی معرفی شده است. اشعری در *مقالات* خود (۱۹۰/۱)، آنان را «مثل ازارقه» دانسته، و یادآور شده است که ایشان نماز را به دو رکعت سحرگاهان و دو رکعت شامگاهان منحصر می‌دانند. مؤلف *مسائل الامامه* نیز در سخن از این فرقه، افزون بر ادعای ایشان در بارهٔ نماز، تکفیر مردمان به سبب ارتکاب گناهان صغیره و تحریم خوردن ماهی جز به ذبح را از آراء غریب آنان شمرده است (ص ۶۹-۷۰). ابن‌حزم در سخن از فرق خوارج، از مردی به نام ابواسماعیل بطیحی نام برده، و از آراء ویژهٔ او و پیروانش، سخنِ یادشده در بارهٔ نماز و ذبح ماهی را نقل کرده، و قول به مشروعیت حج در تمامی ماههای سال، تکفیر آن کس که

در نماز عیدین خطبه گوید، و نفی گرفتن جزیه از مجوس را بر آن افزوده است. وی به صراحت ابواسماعیل را از ازارقه شمرده، و او را از غالیان این فرقه انگاشته است (نک: ۵/۵۱-۵۲). به هر حال باید در نظر داشت که آگاهیها در بارهٔ این فرقه با ابهام بسیاری همراه است و همین امر موجب گردیده تا برخی از محققان اساساً اصالت آن را به عنوان یک فرقهٔ تاریخی با تردید بنگرند (نک: لوینشتاین، 261، برای اطلاعات بیشتر در بارهٔ بدعیه، نک: 263-261).

ازارقه و حیات فرهنگی:

از محکمهٔ نخستین تا افتراق بزرگ: محکمانی که در جریان حکمیت، از حضرت علی (ع) جدا شدند و در جنگ نهروان در برابر او صف آراستند، از دو مرکز مهم جمعیتی عراق، کوفه و بصره، بودند. شواهد تاریخی، چنین می‌نماید که هم در جریان نبرد نهروان و هم در حرکتهای ضد اموی محکمه در روزگار معاویه، خارجیان کوفه نقشی اساسی‌تر و عمده‌تر بر عهده داشته‌اند، اما در سالهای دههٔ هفتم از سدهٔ ۱ق، کوفه در این زمینه اهمیت خود را از دست داد و بصره مرکز بی‌رقیب اهل‌تحکیم گردید. در میان محکمان بصره، به رغم اینکه دو گرایش اهل خروج و اهل قعود وجود داشته است، جامعهٔ اهل‌تحکیم، از نوعی یکپارچگی برخوردار بوده، و میان خارجان و قاعدان پیوند «ولایت» ناگسسته بوده است (نک: محبوب، ۳۰۰؛ «سیرة ...»، ۲۰۷؛ عثمان، ۲۱۸/۳).

بزرگ‌ترین پیشوای محکمان بصره که حلقهٔ خوارج نهروان را به ازارقه و نیز دیگر فرق اهل‌تحکیم پس از افتراق بزرگ متصل می‌ساخت، ابوبلال مرداس بن ادیّه (مق ۶۱ق) بود که خود، گرایشهای معتدل داشت و حرکتهای افراطی خارجان را نکوهش می‌کرد (مثلاً نک: مبرد، ۱۱۷۳/۳). نفوذ تاریخی شخصیت ابوبلال در مذاهب گوناگون اهل تحکیم به گونه‌ای بود که تمامی آنان، ابوبلال را از پیشوایان خود شمرده، و بر ولایت او تأکید ورزیده‌اند. چنین برخورد احترام‌آمیزی با شخصیت ابوبلال را می‌توان در آثار محدود بازمانده از ازارقه و نیز در آثار کهن دیگر فرق چون اباضیه، صُفریه و عجارده ملاحظه کرد، تا آنجا که بارها از دین حق به «دین ابوبلال» تعبیر شده است (مثلاً نک: عباس، ۹۷: سروده‌ای از ازارقه؛ برای عباراتی از دیگر فرق، نک: همو، ۱۴۱-۱۴۴، ۱۹۴، ۲۰۹؛ عیسی بن فورک، ۲۷۹؛ ابن‌جعفر، ۲۲۳/۱؛ نیز نک: مبرد، ۱۲۱۳/۳).

در مقام تحلیل تاریخی باید گفت که خلأ پدید آمده از کشته شدن ابوبلال از یک سو، و فشارهای فزایندهٔ حکومت اموی بر محکمان ــ حتیٰ بر اهل قعود ــ از سوی دیگر اوضاع را برای قدرت گرفتن جناح تندرو در میان محکمان بصره فراهم آورد. همچنین پس از قتل ابوبلال، رهبری محکمان دچار پراکندگی شد و مقدمات افتراق بزرگ در ۶۵ق فراهم آمد. در منابع کهنِ محکمان و فرقه‌شناسان، سخن از آن است که محکمه در آغاز همچون گروهی واحد شناخته می‌شده‌اند و نخستین اختلافی که در صفوف آنان پیدا شد، جدایی نافع بن ازرق بود که از قاعدان برائت جست و نگرشهای تند خود را اعلام کرد (مثلاً نک: اشعری، ۱۵۷/۱-۱۵۸؛ «سیرة»، ۲۰۸). این نکته‌ها را باید چنین تفسیر کرد که دو گرایش خروج و قعود ــ و به تعبیری دیگر دو گرایش هجرت و اقامت ــ که محکمان را پیش‌تر جناح‌بندی کرده بود، هنوز به آسیب دیدن یکپارچگی آنان منجر نشده، و «برائت» را جایگزین «ولایت» در میان آنان نساخته بود.

اگر روایت ابومخنف، اخباری نامدار سدهٔ ۲ق/۸م را گزارشی نزدیک به واقع بینگاریم، باید گفت که افتراق بزرگ اهل تحکیم در ۶۵ق، زمانی روی داد که ابن ازرق در دارالهجرهٔ خود، به اعلام مواضع تازه‌ای مبنی بر تکفیر قاعدان و دیگر نظریات تندروانه پرداخت و در پی اعلام این نگرشها، عبدالله بن اباض و عبدالله بن صفار (؟) دو تن از رهبران محکمان بصره که پیروان آنان بعدها اباضیه و صفریه نام گرفتند، از ابن‌ازرق برائت جستند (برای روایت ابومخنف، نک: طبری، ۵۶۷/۵-۵۶۹؛ دربارهٔ بازگویی مضمون همین روایت در یک متن اباضی از اواسط سدهٔ ۳ق، نک: «سیرة»، ۲۰۷-۲۰۸). گزارش جریان این افتراق را مبرد در میانهٔ سدهٔ ۳ق با سیاقی مشابه و تنها با جایگزین ساختن رهبری دیگر از پیشوایان محکمهٔ بصره، یعنی ابوبیهس به جای ابن ازرق، نقل کرده و در کنار آن به جدایی میان ابن‌ازرق و نجدة بن عامر نیز اشاره کرده است (نک: ۱۲۰۳/۳، ۱۲۱۵-۱۲۱۸؛ برای روایتی مشابه در یک منبع اباضی، نک: درجینی، ۲۱۴/۲). در مورد برخورد ازارقه با سلف خود، باید گفت که آنان پیشینیان را به سبب خودداری از تکفیر قاعدان مستوجب برائت نمی‌دانستند و این تنها راهی بود که بتوانند پیوند ولایت خود را با کسانی چون ابوبلال متصل سازند (نک: اشعری، ۱۵۸/۱-۱۵۹؛ بغدادی، ۵۰). ائتلاف کوتاه مدت و ناپایدار محکمه با ابن‌زبیر، آغازی بر این افتراق بزرگ بود که نافع و پیروان او پیشگامان فروپاشی آن بودند (نک: بخشهای پیشین مقاله).

نجدة بن عامر، یار قدیم نافع که از سران این ائتلاف بود، در ۷۴ق راه یمامه را در پیش گرفت و در آن سرزمین امامتی خارجی را بنیاد نهاد که در عقاید، مواضعی نسبتاً معتدل و در سیاست، موضعی محافظه‌کارانه داشت. در ۷۵ق نافع شیوهٔ هجرت را اختیار کرد و با یاران خود روی به اهواز نهاد. بر جای‌ماندگان محکمان در بصره گروههایی چون پیروان عبدالله بن اباض بودند که معتدل‌ترین افکار و شیوه‌ها را گزیده بودند.

برخی دیدگاههای اعتقادی:

۱. منزلت مخالفان از اهل قبله: آگاهی روشنی داریم که محکمهٔ نخستین، منزلت مخالفان خود را منزلت کفر می‌پنداشتند (مثلاً نک: طبری، ۷۴/۵، ۷۸، جم؛ مسعودی، ۴۰۵/۲؛ نیز بغدادی، همانجا)، اما در بارهٔ مفهوم دقیق این کفر پیش از ۶۵ق، هنوز ابهاماتی وجود داشته‌است. در افتراق بزرگ سال ۶۵ق، در مقابل عبدالله بن اباض که کفر مخالفان را به معنی «کفر نعمت» می‌انگاشت، ابن ازرق به صراحت، مخالفان از عامهٔ مردم را به کفری جدی به معنی خروج کامل از دین اسلام منتسب می‌ساخت که گاه از آن به «کفر شرک» تعبیر شده است (نک: مبرد، ۱۲۲۰/۳؛ طبری، ۶۴/۵، ۷۸؛ ابوحاتم، ۲۸۴؛ ابوقحطان،

۱۱۹؛ اشعری، ۱۲۶/۲).

ازارقه در روابط اجتماعی خود با غیر ازرقیان، رفتاری در حد رفتار با مشرکان داشتند و علاوه بر جایز شمردن تعرض به جان و مال آنان، نکاح و توارث با آنان را ممنوع می‌شمردند و ذبایح ایشان را حرام می‌دانستند (نک: ابوحاتم، همانجا؛ طبری، ۵۶۸/۵؛ نیز نک: لوینشتاین، 265-266، به نقل از سالم بن ذکوان). به عنوان تکمله‌ای، در باب محکمان مخالف باید افزود که ابن‌ازرق در نامهٔ خود به نجده، به صراحت محکمان قاعد را تکفیر کرده، و از آنان برائت جسته است (نک: مبرد، ۱۲۱۶/۳-۱۲۱۷). همین نکته در منابع فرقه‌شناختی نیز تأیید گردیده (نک: *مسائل*، ۶۹؛ اشعری، ۱۵۸/۱) و گاه به روشنی این کفر از نوع کفر شرک شناخته شده است (نک: «سیرة»، ۲۰۸؛ بغدادی، همانجا). ازارقه آن دسته از خوارج را که از مذهب ایشان، کناره می‌گرفتند، با عنوان «رِدّی» (منسوب به ردّه، ارتداد) لقب می‌دادند (نک: مبرد، ۱۱۵۵/۳، جم). اشعری چنین نقل کرده که بدعت گذار این امر، یکی از خوارج به نام عبدالله بن وضین (برای نظری در تشخیص هویت او، نک: لوینشتاین، 257) بوده، و پس از او نافع این قول را پسندیده، و به دفاع از آن برخاسته است (نک: اشعری، نیز بغدادی، همانجاها).

اشعری در بحث ازویژگیهای ازارقه آورده است که این فرقه، آن کس را کـه در دارالهجرهٔ ازرقیان باشـد و اظهار اعتقاد به تعالیم آنان کند، رستگار و مرضی خداوند می‌انگارند (۱۶۲/۱). این تعبیر مجمل با بهره گرفتن از برخی منابع کهن دیگر تفسیر می‌گردد که تصریح داشته‌اند: ازارقه در دارالهجره کسی را به کفر منتسب نمی‌کنند، مگر آنکه یکی از همدینان خود را به قتل رسانده باشد (نک: ابوحاتم، همانجا؛ نیز لوینشتاین، 265، به نقل از سالم بن ذکوان؛ قس: اشعری، ۱۵۷/۱: سخن از اجماع تمامی محکمه بر کفر مرتکب کبیره؛ برای نقد این اجماع، نک: پاکتچی، «تحلیلی»، ۱۱۸-۱۱۹). اگر چه مونتگمری وات عبارت مجمل اشعری را نشان از سختگیری ازارقه در مسائل شرعی دانسته است («جبر و اختیار...[1]»، 35، «اندیشهٔ خارجی...[2]»، 22)، اما منابع متعدد تاریخی و فرقه‌شناختی از رواج گونه‌ای تسامح دینی در اردوی ازارقه گزارش داده‌اند (برای منابع، نک: لوینشتاین، 259)؛ تسامحی که کوک و لوینشتاین آن را اباحیگری خوانده‌اند و لوینشتاین آن را چنین تحلیل کرده است که گویا ازارقه هم‌مسلکان خود را مشمول محاسبه در محضر خداوند نمی‌دانستند، یا دست کم به چنین نگرشی متهم بوده‌اند (نک: همانجا).

۲. تحریم تقیه و وجوب هجرت: گروههای مختلف محکمه در مورد تقیه مواضعی بسیار مختلف اختیار کرده بودند (برای تفصیل، نک: پاکتچی، همان، ۱۳۲-۱۳۳) و در آن میان سختگیرانه‌ترین موضع از آنِ ازارقه بود که تقیه را، چه در عمل چه در قول ناروا می‌شمردند (نک: عیسی بن فورک، ۲۸۴؛ *مسائل*، همانجا؛ شهرستانی، ۱۲۳/۱). تحریم مطلق تقیه، هم در قول، هم در عمل، خود به طور منطقی واجب شمردن هجرت و خروج را نیز به دنبال داشت و این تعالیم در اعلام مواضع نافع ابن ازرق القا می‌شد (مثلاً نک: مبرد، ۱۲۱۹/۳-۱۲۲۰: نامهٔ نافع به محکمان بصره). فرهنگ هجرت به عنوان یک شیوهٔ قدیم، از همان دورهٔ محکمهٔ نخستین در میان محکمه وجود داشته (مثلاً نک: ابن اثیر، *الکامل*، ۳۳۵/۳-۳۳۶)، و دنبالهٔ آن حتیٰ در میان خوارج کوفه در عصر اموی مشاهده می‌شود (مثلاً نک: عباس، ۴۵: بیتی از معاذ بن جوین). روا نشمردن تقیه و تخلف ناپذیر انگاشتن هجرت به صورت بسیار محدود در میان محکمهٔ نخستین دیده می‌شود و نمونهٔ آن شعری از معدان بن مالک ایادی است که در آن، شاعر از «حزب مقیم» (غیر مهاجر) برائت جسته است (نک: همو، ۳۱).

به هر تقدیر نافع ابن ازرق پس از مهاجرت به اهواز، با دارالهجره خواندن اردوگاه خود، اساس نظریهٔ خویش در بارهٔ هجرت را بر این پایه نهاد که اقامتگاههای غیر ازرقیان دارالکفر است و آن کس که در دارالکفر اقامت گزیند، حتیٰ اگر در مذهب بر رأی محکمه باشد، محکوم به کفر است و او را گزیری جز خروج و هجرت به دارالهجره نیست (نک: اشعری، ۱۵۸/۱، ۱۵۹، ۱۶۲). نافع در نامهٔ خود به نجدة بن عامر، با اشاره به آیهٔ «... اَلَمْ تَكُنْ اَرْضُ اللّهِ واسِعَةً فَتُهاجِروا فیها...» (نساء/۴/۹۷) و تأکید بر یکسان نبودن شرایط قعود و اقامت در عهد رسول اکرم(ص) با عهد خویش، هجرت را امری تخلف ناپذیر قلمداد کرده است (نک: مبرد، ۱۲۱۶/۳-۱۲۱۷). در نامه‌ای دیگر از او که خطاب به محکمان بصره نوشته شده است، محور اصلی سخن، دعوت به هجرت است و تنها کسانی از حکم وجوب هجرت مستثنیٰ شمرده شده‌اند که ناتوانی جسمی یا مالی داشته باشند، یا اقامت آنان بر مصلحتی ویژه استوار باشد (نک: همو، ۱۲۱۹/۳). در مقابل، گروههایی از محکمه و به طور خاص اباضیان هجرت را شیوه‌ای ممنوع شمرده، برآن بودند که تکلیف هجرت پس از روزگار رسول اکرم (ص) رفع شده است و از این رو ازارقه را به سبب ترویج هجرت برخطا می‌شمردند (نک: ابوقحطان، ۱۱۹؛ «سیرة»، همانجا؛ عثمان، ۲۱۸/۳). نزدیکی میان مفاهیم هجرت و خروج موجب می‌شد تا در مقابل خوارج مهاجر، دو اصطلاح محکمان قاعد و محکمان مقیم به جای یکدیگر به کار روند.

۳. صفات الٰهی و مسألهٔ رؤیت: شواهدی چون حدیث ذعلب (برای منابع آن، نک: پاکتچی، پانوشتها...، ۲۵۷/۱-۲۵۹)، نشان می‌دهد که مسألهٔ رؤیت به عنوان یک موضوع پرسش انگیز دینی از نیمهٔ اول سدهٔ ۱ق مورد توجه قرار گرفته است و از سوی دیگر تعبیر شیخ مفید در *اوائل المقالات* (ص ۶۲-۶۳) نشان از آن دارد که اقلیتی از محکمه در مسألهٔ رؤیتِ باری به «ابصار» قائل بوده‌اند (برای توضیح، نک: پاکتچی، «تحلیلی»، ۱۲۵). اگرچه اشعری (۲۶۵/۱)، ابن‌ملاحمی (ص ۳۵۹) و آبی (نک: مجلسی، ۶۱/۴، به نقل از *الاکمال*) از اتفاق خوارج بر ضد ابصار سخن رانده‌اند، اما وجود برخی روایات در منابع امامی، استثنای

1. *Free Will*... 2. «Khārijite...»

یک اقلیت را که در کلام شیخ مفید دیده می‌شود، موجه می‌سازد.
در روایتی که علی بن ابراهیم قمی از طریق عبدالله بن سنان آورده، و با اسانید چندی نقل شده است، مردی از خوارج، امام باقر (ع) (د ۱۱۴ق) را مخاطب ساخته، و از او دربارهٔ رؤیت خداوند پرسش کرده است (نک: کلینی، ۹۷/۱؛ ابن‌بابویه، *امالی*، ۲۲۹، *التوحید*، ۱۰۸). استثنایی بدون توضیح در کلام شیخ مفید و اشاره‌ای در روایت عبدالله ابن سنان، زمانی می‌تواند به مطالعات مربوط به ازارقه ارتباط یابد که از وجود روایاتی مشابه در باب صفات الٰهی و رؤیت، با تصریح به نام نافع ابن ازرق سخن آورده شود. در روایتی چنین آمده که ابن‌ازرق در مجلسی که ابن‌عباس در آن سخن می‌گفته، از او درخواسته است تا خداوند را به وصف آورد (نک: همان، ۸۰) و باری دیگر سخن از آن است که ابن‌ازرق در دیداری با امام‌باقر (ع) از او دربارهٔ «متیٰ» و رابطهٔ آن با ذات الٰهی پرسش کرده است (نک: کلینی، ۸۸/۱؛ ابن‌بابویه، همان، ۱۷۳). به هرحال برای یک نتیجه‌گیری قابل اعتماد در بارهٔ موضع ازارقه در مسائل مربوط به صفات الٰهی، شواهد موجود را هنوز نباید چیزی بیش از یک مقدمه تلقی کرد.

۴. امامت: ازارقه همچون دیگر گروههای محکمه، بر جواز «خلو زمان» از امام قائل بوده‌اند (برای گزارشی عام، نک: مفید، همان، ۴۷؛ سیدمرتضیٰ، ۲۶۱؛ قس: مسعودی، ۴۹/۱)، اما در عمل از آغاز افتراق خود از دیگر محکمان تا شکست نهایی و برافتادن امامت ازرقی در ۷۸ق همواره سلسلهٔ امامان خود را پیوسته و ناگسسته نگاه داشتند و به محض از میان رفتن امامی، با مردی دیگر بیعت می‌کردند. به طور کلی باید گفت که از سدهٔ ۱ق در میان اکثریت جناحهای فکری مسلمانان که امامت و خلافت را به نص نمی‌دانستند، آراء گوناگونی دربارهٔ شرایط احراز امامت مطرح می‌شد و در این میان، محکمه از نخستین گروهها بودند که امامت را در قبیلهٔ قریش محدود نکرده، هر کس را که به کتاب و سنت عالِم، و به آن دو قائم بوده باشد، برای امامت صالح می‌شمردند (نک: سعد بن عبدالله، ۸؛ *مسائل*، همانجا؛ اشعری، ۱۳۴/۲).

در مدارک برجای مانده از ازارقه و مخالفان آنان، ادلهٔ کافی وجود دارد که نشان می‌دهد ازرقیان، امامان خود را «امیرالمؤمنین» خطاب می‌کردند؛ لقبی که پیشینهٔ رواج آن نزد امامیه به روزگار پیامبر (ص) و نزد اهل سنت به روزگار خلیفهٔ دوم بازمی‌گردد (دربارهٔ کاربرد آن برای ابن‌ازرق، نک: عباس، ۷۲: بیتی از یک ازرقی؛ نیز ابن‌اعثم، ۱۹۶/۳؛ بغدادی، ۵۱؛ برای ابن ماحوز، نک: مبرد، ۱۹۶/۳؛ یاقوت، ۱۱۰/۳؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۵۶/۴: از زبان زبیر بن علی؛ برای زبیر بن علی، نک: همو، ۱۴۴/۴؛ برای قطری، نک: عباس، ۱۳۲: بیتی از یک ازرقی؛ نیز ابن‌عبدربه، ۴۱۳/۳؛ شمس اشراق، ۹۸ - ۹۹: با تعبیر عربی - پهلوی «امیری ورویشنیکان» بر روی سکه‌ها).

برپایهٔ یک روایت، در انتقال امامت از ابن‌ماحوز به زبیر بن علی، گویا در منزلت امامت ازرقی گونه‌ای تنزل (؟) رخ داده بوده است، چه در روایت مورد نظر تصریح شده که ابن‌ماحوز با لقب «خلیفه» نیز خوانده می‌شده، اما چنین لقبی دربارهٔ زبیر بن علی به کار نمی‌رفته است (نک: ابن ابی‌الحدید، همانجا). در سخن از نظام ازرقیان در تعیین امامی جدید، چنین می‌نماید که شیوهٔ غالب نزد آنان گونه‌ای از «اختیار» (انتخاب از سوی مردم) بوده است (قس: مسعودی، همانجا) و بی‌تردید در این اختیار نفوذ سران اردو تأثیری عمده داشته‌است. نمونه‌ای از این امر را می‌توان در جریان بیعت قطری بازیافت که عبیدة بن هلال او را برای تصدی این مقام نامزد کرد و با حمایت خود از قطری به عنوان متنفذترین فرد اردو، بیعت ازرقیان با او را تسجیل کرد (نک: مبرد، ۱۲۷۹/۳- ۱۲۸۰). تنها مورد مطرح شده به عنوان نمونهٔ سنتِ «استخلاف» (تعیین خلیفه از جانب خلیفهٔ پیشین) نقل ابوالفرج اصفهانی (۱۴۲/۶) مبنی بر استخلاف ابن‌ماحوز از سوی ابن ازرق است که با توجه به جانشینی بسیار کوتاه برادر ارشد عبیدالله بن‌ماحوز در جریان نبرد دولاب، به آسانی نمی‌تواند پذیرفته شود.

مسألهٔ خلع از امامت که در تاریخ فرق محکمه بارها پیش آمده است، در طول عمر کوتاه امامت ازرقی تنها یک نمونه دارد و آن خلع قطری از سوی عبدربه و هواداران او بوده است. مستمسک این خلع، همان شیوهٔ دیرین نزد محکمان است که قطری را به ارتکاب کبیره متهم ساختند و او را به توبه فراخواندند و چون پاسخ نامساعد گرفتند، او را از مهم‌ترین شرط احراز امامت که همانا برائت از کفر و تدین به اسلام است، برکنار دانستند (دربارهٔ جریان تاریخی آن، نک: بخشهای پیشین مقاله).

بازتاب عملی گرایشهای افراطی ازارقه:

۱. استعراض به‌سیف: استعراض که در منابع تاریخی و فرقه‌شناختی به صورت اصطلاحی درآمده است، تعبیری است از کشتن مردم مخالف در مذهب، در حین برخورد حتیٰ بدون دعوت و اتمام حجت که از روزگار محکمهٔ نخستین به ویژه در میان بصریان پیشینه دارد و در روزگار پس از افتراق بیش از همگان، ازارقه به پیروی این شیوه شهرت یافتند. در ۳۷ق محکمان بصریِ شرکت کننده در جنگ نهروان در راه خود به سوی میدان جنگ دست به استعراض و کشتار مردم یازیدند و فرد اجلای این کشته‌شدگان، عبدالله فرزند خباب بن ارت از اصحاب پیامبر (ص) بود (نک: مبرد، ۱۱۳۴/۳؛ ابن‌اثیر، *الکامل*، ۳۳۸/۳، ۳۴۱- ۳۴۲). همچنین در روایات آمده است که امام حسن (ع) از جنگ با گروهی از خوارج که به استعراض اقدام می‌کردند روگردان نبوده است (نک: ابن‌اثیر، مجدالدین، ۲۱۵/۳؛ دربارهٔ کشته‌شدگان مشهور در این استعراضها، نک: ابوالعرب، ۲۳۴- ۲۳۷؛ برای مخالفت رهبری چون ابوبلال با استعراض، نک: مبرد، ۱۱۷۶/۳؛ ابن‌عبدربه، ۲۱۷/۱-۲۱۸).

در منابع گوناگون از مداومت ازارقه بر شیوهٔ استعراض سخن به میان آمده است (مثلاً نک: *مسائل*، ۶۹؛ ابوقحطان، ۱۱۹؛ «سیرة»، ۲۲۴) و سبب این امر آن بود که ازرقیان بر پایهٔ تعالیم فرقه‌ای خود، مخالفان از اهل قبله را مشرک می‌شمردند و بر پایهٔ تفسیر خاص خود از برخی اوامر قرآنی، این کشتار را مشروعیت می‌بخشیدند. افزون بر این، ازارقه بر پایهٔ حکم به مشرک بودن مخالفان خود از دیگر فرق محکمه، شیوهٔ

«امتحان» را برای دفع افراد مردد و شاید دفع برخی از جاسوسان ابداع کردند؛ آنان به آزمایش مهاجرانی که خود را اهل تحکیم می‌شناساندند و به اردوی ازرقی هجرت می‌کردند، می‌پرداختند و اسیری از مخالفان را بدو می‌سپردند تا با کشتن او، مراتب پایبندی خود بـه تعالیم ازرقی را ثابت کند. ایـن روش خوف‌انگیـز که در کتـب فرقه‌شناختی «امتحان» یا «محنه» نام گرفته، در منابع گوناگون از ویژگیهای ازارقه به شمار آمده، و با اهمیتی خاص مورد نقد قرارگرفته، و محکوم شده است (مثلاً نک: اشعری، ۱۵۸/۱؛ بغدادی، ۵۰؛ کندی، ۴۲۲/۳).

۲. برخورد با زنان و کودکان: ابن ازرق زنان را در حکم وجوب هجرت و خروج استثنا نمی‌شمرد (اشعری، ۱۶۲/۱؛ کندی، ۴۲۱/۳) و از همین رو شمار زنان در دارالهجرهٔ ازارقه اندک نبود (مثلاً نک: مبرد، ۱۱۷۱/۳- ۱۱۷۳؛ طبری، ۶/ ۳۰۹). خروج زنان به میدان نبرد در روزگار محکمهٔ نخستین نیز دیده می‌شود و گویا این امر با مخالفت برخی از رهبران معتدل چون ابوبلال نیز رو به رو بوده است (نک: بلاذری، ۴(۲)/۵۰؛ ابن‌اثیر، *الکامل*، ۴۱۲/۳). در مورد زنان مخالف از اهل قبله، ازرقیان به حکم شرک، کشتن آنان را نیز به شیوهٔ استعراض جایز می‌شمردند(نک: *مسائل*، نیز بغدادی، همانجاها).

دربارهٔ اطفال، ازارقه بر آن بودند که حکم آنان در دین حکم پدران ایشان است و بر همین پایه فرزندان هم‌مسلکان خود را بر حکم اسلام، و فرزندان مخالفان را بر حکم شرک می‌پنداشتند (نک: اشعری، بغدادی، همانجاها) و از همین رو فرزندان مخالفان را در دنیا کشتنی و در آخرت سزاوار آتش می‌شمردند (همانجاها). روا شمردن قتل اطفالِ مخالفان در منابع فرقه‌شناختی، به عنوان یکی از خشونت‌بارترین ویژگیهای ازارقه عنوان شده است (نک: *مسائل*، همانجا؛ اشعری، ۱۵۹/۱؛ بغدادی، همانجا). نجدة بن عامر در نامه‌ای به نافع او را ازاین کردار برحذر داشته (مبرد، ۱۲۱۵/۳)، و نافع در پاسخ، با تمسک به آیهٔ «... وَ لا یَلِدوا اِلّا فاجِراً کَفّاراً» (نوح/۷۱/ ۲۷) به دفاع از این شیوه برخاسته، و بر کفر اطفال حجت آورده است (مبرد، ۱۲۱۷/۳).

۳. اسیر گرفتن و غنیمت ستاندن از اهل قبله: در شمارش ویژگیهای افراطی ازارقه، به ویژه در منابع اباضی، از اسیر گرفتن زن و فرزند مخالفان و غنیمت ستاندن دارایی آنان سخن به میان آمده (نک: محبوب، ۳۰۰؛ ابوقحطان، همانجا؛ «سیرة»، ۲۰۸؛ کندی، همانجا) و اشاره شده است که همین امر، از موضوعات اصلی در مناظرات میان جابر بن زید پیشوای اباضیان با ازارقه بوده است (نک: درجینی، ۲۰۸/۲-۲۰۹). این مسأله از آنجا برای اباضیان اهمیت یافته بود و حتیٰ مدتی پس از اضمحلال مکتب ازارقه در منابع آنان مورد توجه قرار می‌گرفت که برخی از اباضیان تندرو در سدهٔ ۲ق/۸م تعرض به اموال اهل قبله را به عنوان روشی مشروع اختیار کرده، به کار می‌بستند. ابوالمؤثر از عالمان اباضی عمان در رد بر این تندروان، تأکید کرده که ابوبلال مرداس بن ادیه، پیشوای مشترک اباضیان و ازرقیان حتیٰ از غنیمت ستاندن اموال سلطان جور پرهیز می‌کرده است (نک: ص ۳۲، ۵۶، ۸۲). ابن ازرق در نامهٔ خود به نجده، به صراحت اموال مخالفان را «فیء» قلمداد کرده، و تملک دارایی آنان را حلال و مشروع شمرده است. او در تعمیم این نظر تا آنجا پیش رفته که حتیٰ «امانت» مخالفان نزد ازرقی را از مصادیق فیء شمرده، و تملک آن را روا دانسته است (نک: مبرد، همانجا).

نگرشهای فقهی: پیشینهٔ فقه ازارقه و به طور کلی فقه خوارج را به دهه‌های میانی سدهٔ ۱ق باید بازگردانید. به عنوان مشخصه‌ای عمومی می‌توان گفت که فقیهان خارجی، تحت تأثیر عوامل گوناگون از جمله اعتقادات افراطی در بارهٔ صحابه و روات آنان، به شدت به احادیث متداول در روزگار خود بدبین بوده، و بیش از هر چیز، بر دلالات ظاهری *قرآن* تکیه داشته‌اند. با افتراق محکمه در دههٔ هشتم سدهٔ ۱ق و پیدایی فرقه‌هایی با طیفهای متفاوت، ازرقیان در نگرشهای فقهی نیز نمایندهٔ تندروتـرین جناح محکمه بـوده‌اند (برای تـوضیح، نک: پاکتچـی، «تحلیلی»، ۱۳۶). در واقع آنچه شیخ مفید در *الجمل* (ص ۳۸) مبنی بر پرهیز از آثار و اخبار، تکیه بر ظاهر *قرآن* و انکار «ما خرج عنه *القرآن*» به خـوارج منسوب ساختـه (نیز نک: ابن‌مـلاحمی، ۴۸۵؛ ابن‌سعد، ۷(۱)/۱۳۴: نزدیک به همین مضمون)، ریشه در همین گرایشهای تند خارجی در سدهٔ ۱ق داشته‌است (نک: پاکتچی، همان، ۱۴۰). لوینشتاین در مطالعهٔ خود دربارهٔ ظاهرگرایی منتسب به خوارج و به ویژه ازارقه، این احتمال را منتفی ندانسته است که این اندازه افراط در نص گرایی و گریز از سنت، نمایشی اغراق‌آمیز از آراء فقهی ازرقیان در منابع دیگر فرق برای بی‌اعتبار ساختن آنان بوده باشد (ص 260-258). افزون بر ظاهرگرایی، باید به خصیصهٔ گرایش مفرط خوارج به احتیاط در مسائل فقهی اشاره کرد که در حدیثی از امام باقر (ع) بدان اشاره رفته، و نکوهیده شده است (نک: ابن‌بابویه، من‌لا یحضر...، ۱۶۷/۱؛ طوسی، *تهذیب*...، ۳۶۸/۲). برپایهٔ گزارش اشعری (۱۹۰/۱) ازارقه اجتهاد الرأی را منکر بودند و جز به ظاهر *قرآن* تمسک نمی‌جستند. غزالی (ص ۳۲۵) نیز ازرقیان را همچون امامیه و برخی از گروههای محکمه و معتزله در شمار منکران به کارگیری قیاس آورده‌است.

دربارهٔ جزئیات آراء فقهی ازارقه، گزارشهای تفصیلی در دست نیست و تنها آنچه در منابع مذکور افتاده، شماری از آراء منسوب به مکتب ازرقی است که در دیدگاه نویسندگان کتب فرقه‌شناختی غریب بوده، و ذکر آنها جالب می‌نموده است. مسائل یادشده، اینهاست: انکار مشروعیت رجم در مجازات زنان محصنه به دلیل ابقای آیهٔ «جلد» (نور/۲۴/ ۲) بر عموم ظاهری خود (نک: ابن‌حزم، ۵۲/۵؛ بغدادی، همانجا؛ ملطی، ۱۷۵؛ لوینشتاین، 260، به نقل از سالم بن ذکوان؛ نیز برای نسبت عام به برخی خوارج، نک: ابن‌قتیبه، *تأویل*...، ۱۹۲؛ ابوالحسن بسیوی، ۲۶۴/۱؛ طوسی، *الخلاف*، ۱۴۷/۳)؛ مختص دانستن حد قذف به قاذف زنان محصنه و اقامه نکردن حد بر قاذف مرد محصن بر پایهٔ محدود دانستن آیه (نور/۲۴/ ۴) بر مورد منصوص (بغدادی، ۵۱؛

اسفراینی، ۵۰)؛ مشروط ندانستن قطع دست سارق به نصابی معین با تکیه بر اجمال آیه (مائده/۵/۳۸؛ نک: بغدادی، اسفراینی، همانجاها؛ برای نسبت عام آن به خوارج، نک: ابن‌منذر، ۴۸۷/۱؛ طوسی، همان، ۱۵۸/۳). تعیین محل قطع دست سارق از «منکب» بر اساس حمل واژهٔ «ید» در همان آیه بر تمامی مصداق آن تا شانه (نک: ابن‌حزم، همانجا؛ برای منابع متعدد در نسبت عام آن به خوارج، نک: پاکتچی، همان، ۱۴۲-۱۴۳).

به موارد یاد شده یک رأی فقهی دیگر را باید افزود که از عصر محکمهٔ نخستین پیشینه دارد و تنها نسبت دهندهٔ آن به ازارقه، ابن‌حزم اندلسی است؛ بنا به نقل ابن‌حزم (همانجا) در فقه ازرقی (با تکیه بر عمومات امر به نماز) نماز و روزه بر حائض واجب است، یا به نقلی بر او واجب است، تا علاوه بر روزه، نمازهای فوت شده در مدت عذر را قضا نماید (برای بررسی پیشینهٔ آن نزد محکمهٔ نخستین، نک: پاکتچی، همان، ۱۳۶؛ نیز برای برخی نظریات ویژه با انتساب عام به خوارج، نک: اشعری، ۱۴۴/۲؛ طوسی، همان، ۳۲/۱، ۲۶۵/۲، ۱۲۸/۳).

در سخن از فقیهان بنام ازارقه، به عنوان فرد نخستین، باید از بنیان‌گذار فرقه، ابن ازرق یاد کرد که به تصریح منابع، خود به دانش فقه و تقدم در این رشته شناخته شده بود (نک: مبرد، ۱۱۰۲/۳). اما پس از نافع باید نمایندگان فقه ازرقی را قاضیان اردوی ازرقی (قاضی عسکران) دانست که از میان آنان نام مقعطل و جانشین او یزید بن جابر در منابع کهن برجای مانده است (مثلاً نک: جاحظ، ۴۷/۱، ۲۷۴).

ازارقه و بافت اجتماعی اردو: با اینکه سران ازارقه از قبایل عرب ساکن بصره چون بکر بن وائل و تمیم برخاسته بودند، شعارهای مکتب ازرقی چون شرط ندانستن «نسب قریشی» و به طور کلی قومیت عربی در احراز مقام امامت (نک: بخشهای پیشین مقاله) و اصالت ندادن این مکتب به هیچ نظام طبقات اجتماعی، این امکان را برای موالی آزاد و محروم از برخی امتیازات اجتماعی فراهم می‌آورد که بتوانند با شرکت در اردوی ازرقی، در جهت به دست آوردن حقوقی مساوی با تازیان دست به مبارزه زنند. از سوی دیگر حکم ازرقیان به مشرک بودن مخالفان خود و مباح انگاشتن دارایی آنان، برای موالی مملوک نیز شرایط بسیار مناسبی فراهم می‌کرد تا با فرار از سرای اربابان و پیوستن به اردوی ازرقی که آزادی آنان را مشروعیت می‌بخشید، بتوانند خود را از قید بندگی رها سازند. در مقام مقایسه، این نکته جالب توجه است که به گزارش سالم بن ذکوان، عالم محکمه در سدهٔ ۱ق، ازارقه از اعراب بدوی که دوستدار پیوستن به آنان بوده‌اند، استقبال مناسبی نمی‌کرده‌اند (نک: لوینشتاین، 254).

مجموع این جاذبه‌ها که ریشه در تعالیم مکتبی ازارقه داشت، موجب می‌گردید تا ایرانیان آزاد و همچنین بردگانی که از محدودیتهای اجتماعی موجود در نظام اموی ناخشنود بودند، مسلک ازرقی را راهی برای بازیافتن نیکبختی خود بپندارند و اردوی ازارقه را از صورت یک جماعت شورشی و خطرآفرین خارج سازند (برای نمونه‌ها، نک: بلاذری، ۴(۲)/۹۰؛ ابن‌اثیر، *الکامل*، ۴۱۳/۳، ۳۶۷، ۳۷۳). به منظور نمایاندن عمق نفوذ تعالیم ازرقی در قلوب موالی ــ از باب نمونه و نه برای بزرگ نمایی نفوذ آنان ــ باید اشاره کرد که گاه برخی از موالی خاندان مهلب و حتیٰ موالی بنی‌هاشم در میان گروندگان دیده می‌شدند (نک: ابن ابی‌الحدید، ۱۴۸/۴-۱۴۹؛ مبرد، ۱۲۱۳/۳). وجود چنین کشششی میان ازارقه و موالی موجب گردید که از همان آغاز حرکت، ابن ازرق اردوی خود را به سمت ایران براند و در نواحی اهواز مستقر کند و انکار نمی‌توان کرد که تا حدی از حمایت مردمان بومی نیز برخوردار بود (نک: اشپولر، 167-168). چنانکه پیش از افتراق سال ۶۵ق نیز منطقهٔ اهواز همواره مأمنی برای محکمان خروج کرده، چون ابوبلال بوده است (نک: احمد بن حنبل، ۴۲۰/۴، ۴۲۳؛ طبری، ۴۷۱/۵). علاوه بر موالی غیر عرب، در میان تازیان شرکت کننده در اردوی ازرقی، پیشه‌ورانی از رسته‌های گوناگون، به ویژه از رستهٔ آهنگران که در جامعهٔ بصره از جایگاه اجتماعی کم‌اهمیتی برخوردار بوده‌اند، نیز حضور داشته‌اند (نک: ابن ابی الحدید، ۱۴۷/۴).

حرکت اردوی ازرقی در خلال سالها به مناطق داخلی ایران بی‌تردید در سایهٔ جلب حمایت مردم ــ هر چند در سطحی محدود ــ میسر بوده است. این جلب حمایت در مورد مسلمانان به صورت جذب مذهبی و در بارهٔ مردم پرشمار نامسلمان به صورت تضمین مسالمت با آنان، و گونه‌ای ائتلاف سیاسی برضد استیلای اموی تحقق می‌یافت؛ چه ازارقه برخلاف موضعگیری افراطی خود نسبت به اهل قبله، در برخورد با نامسلمانان اهل کتاب، بر سنت عمومی مسلمین پایبند بوده، حقوق آنان را محترم می‌داشتند (مثلاً نک: ابن‌حزم، ۵۲/۵). آگاهیهای پراکندهٔ تاریخی، همچون خبر از ائتلاف اردوی زبیر بن علی با مردم ری بر ضد امویان در ۶۴ق (نک: بخشهای پیشین مقاله) و ضرب سکه‌هایی به زبان و خط پهلوی توسط قطری در فارس (نک: شمس اشراق، ۹۸-۹۹) شواهدی روشن بر این مدعایند.

تحلیلگران جایگاه ازارقه در تاریخ اجتماعی ایران، ضمن تأکید بر نقش موالی در اردوی ازارقه و نقش آنان در حمایت از حرکت این فرقه، بر این نکته عنایت دارند که در ساختار اردوی ازرقی، هرگز عنصر ایرانی در عنصر عرب حل نشده بود و این دوگانگی در واپسین سالهای حیات امامت ازرقی، آنگاه به نحوی بارز پدیدار شد که عبدربه کبیر با برخورداری از حمایت موالی، عنصر عربی را که به اقلیتی رهبر در اردو تبدیل شده بودند، وادار ساخت تا منطقهٔ تحت نفوذ سابق خود در جنوب شرقی ایران را ترک گویند و راه قومس و طبرستان در شمال را پیش گیرند (نک: روبیناچی، 810؛ بازورث، 35؛ اشپولر، همانجا).

ادبیات ازارقه: بر پایهٔ منابع تاریخی و ادبی در میان ازرقیان ادیبان برجسته وجود داشته‌اند و گاه اهل ادبِ مخالف ازارقه در مسائل فنی و ظرایف ادبی به آنان رجوع می‌کردند (نک: ابن ابی‌الحدید، ۱۶۹/۴-۱۷۱؛ نیز نک: جاحظ، ۲۵۶/۱). مهارت خطیبان ازرقی در تبلیغات دینی و سخنرانیهای پرشور، عامل مهم و مؤثری در گسترش نفوذ و تعالیم آنان

بوده (نک: مبرد، ۱۱۴۲/۳، ۱۱۵۵ـ ۱۱۵۶، ۱۱۷۴)، و در کلام مشاهیری چون حسن بصری به «موعظهٔ ازارقه» مثل زده شده است (نک: جاحظ، ۱۰۸/۳). در همسویی با طبیعت جنگجویانهٔ دعوت ازرقی، مرثیه سرایی از سبکهای پررونق در ادب ازرقی بوده است (برای اشاره‌ای، نک: بلاذری، ۴(۲)/۹۴) و در میان سروده‌های بازمانده از آنان بخش قابل ملاحظه‌ای را مراثی تشکیل می‌دهند. شعر ازارقه نه به عنوان موضوعی مستقل، بلکه در خلال پژوهشهای انجام گرفته دربارهٔ خوارج گردآوری شده، و مورد مطالعه قرار گرفته است.

از برجسته‌ترین خطیبان ازارقه زید بن جندب (جاحظ، ۴۹/۱ـ۵۰) و قطری بن فجائه (همو، ۱۶۵/۳)، و از شاعران ایشان عبیدة بن هلال را به نام یاد کرده‌اند (نک: همو، ۲۲۵/۲). از آثار برجای ماندهٔ ادبی و مذهبی ازارقه می‌توان این آثار را برشمرد که به رغم کوتاهی بسیار، به عنوان اندک بازمانده‌های قلمی این فرقه حائز اهمیتی فراوانند: ۱. نامهٔ ابن ازرق به نجدة بن عامر (برای متن، نک: مبرد، ۱۲۱۶/۳ـ ۱۲۱۸؛ ابن‌عبدربه، ۳۹۷/۲ـ ۳۹۸)؛ ۲. نامهٔ نافع به عبدالله بن زبیر (برای متن، نک: مبرد، ۱۲۱۸/۳ـ۱۲۱۹؛ ابن عبدربه، ۳۹۵/۲ـ۳۹۶)؛ ۳. نامهٔ نافع به محکمهٔ بصره (مبرد، ۱۲۱۹/۳ـ۱۲۲۰: متن؛ نیز طبری، ۵۶۸/۵: اشاره‌ای به مضامین)؛ ۴. خطبهٔ عبیدة بن هلال در حضور ابن زبیر (برای متن، نک: طبری، ۵۶۵/۵ ـ۵۶۶؛ ابن‌عبدربه، ۳۹۱/۲ـ ۳۹۳)؛ ۵. خطبه‌ای از زبیر بن علی خطاب به یاران خود (برای متن، نک: آبی، ۲۲۵/۵ـ ۲۲۶؛ نیز ابن ابی‌الحدید، ۱۵۶/۴)؛ ۶. خطبه‌ای بلند از قطری بن فجائه در وعظ و تحذیر از دنیاگرایی (برای متن، نک: جاحظ، ۱۰۴/۲ـ ۱۰۶؛ آبی، ۲۱۵/۵ـ ۲۱۹؛ نیز ابن‌قتیبه، عیون...، ۲۵۰/۲ به بعد: بخشی از آن)؛ ۷. نامهٔ قطری در پاسخ به حجاج (جاحظ، ۲۲۱/۲: متن).

در سخن از بازمانده‌های شعری ازارقه نیز می‌توان به سروده‌هایی پراکنده از عبیدة بن هلال، قطری، زید بن جندب، عمرو القنا و جز آنان اشاره کرد که بر پایهٔ اقتباس از منابع گوناگون تاریخی و ادبی و مقایسهٔ متون، در سطحی محدود در مقالهٔ گابریلی (ص 343 به بعد) و سپس به نحوی جامع‌تر و ویراسته‌تر در *شعر الخوارج* احسان عباس گرد آمده است.

در خاتمه گفتنی است که در سده‌های ۲ و ۳ق/۸ و ۹م، به روزگار اهتمام اخباریان به ثبت وقایع تاریخی مربوط به سدهٔ ۱ق و پس از آن، شماری از ایشان نیز به تألیف آثاری در گزارش و وصف جنگها و حرکتهای ازرقیان دست یازیدند که این آثار از اهم آنهاست: ۱. *حدیث الازارقة*، تألیف ابومخنف لوط بن یحییٰ ازدی، از نامدارترین اخباریان در میانهٔ سدهٔ ۲ق (نک: ابن‌ندیم، ۱۰۵)؛ ۲. *حروب الازارقة*، اثر محمد بن عباد مهلبی از تبار مهلب بن‌ابی صفره، زنده در میانهٔ سدهٔ ۲ق (نک: ابن‌خیر، ۲۳۸)؛ ۳. *کتاب الازارقة*، تألیف ابوالنضر جریر بن حازم ازدی (د ۱۷۰ق) (ابوالفرج، ۲۱/۱: بخشی از متن؛ برای برخی توضیحات، نک: GAS, I/ 310-311)؛ ۴. *کتاب الازارقة و حروب المهلب*، اثر ابوالهیثم خالد بن خداش مهلبی، از موالی خاندان مهلب (د ۲۲۳ یا ۲۲۴ق) (نک: ابن‌ندیم، ۱۲۱؛ همچنین برای رواج اثری با عنوان *کتاب الازارقة* از مؤلفی مشخص نشده، نک: ابونعیم، ۱۸۸/۲).

افزون بر آثار تاریخی- روایی یاد شده، باید به نسخه‌ای داستان‌گونه اشاره کرد که در سدهٔ ۳ق/۹م در میان محدثان امامی قم تداول داشته، و ابن بابویه متن آن را با یادکردِ سلسلهٔ راویان، در *کمال‌الدین* (ص ۱۲۷ـ ۱۳۲) آورده است. در این داستان تقابل میان مذهب شیعه و ازارقه تا روزگار ادریس پیامبر به عقب کشیده شده، و سخن از آن است که چگونه پادشاهی جبار، همسری نیرنگ‌باز از ازارقه اختیار کرد و این زن با به کار بستن ترفندها دست تجاوز ازرقیان را بر دینداران گشوده ساخت.

از نظر تحقیقات معاصر، باید گفت که دربارهٔ مکتب ازارقه ــ به رغم اهمیت بسیار فرقه‌شناختی و تاریخی ــ تا کنون چنانکه شاید، مطالعه و پژوهش نشده است. از جمله تحقیقات محدود که به طور مستقل به این فرقه مربوط می‌گردد، باید به این رساله ها اشاره کرد: ۱. رسالهٔ ا. آقایوا با عنوان «فرقهٔ ازارقه[1]» تهیه شده در باکو به سال ۱۹۷۱م (نک: «دائرة المعارف...[2]»، 15)؛ ۲. رسالهٔ فوق‌لیسانس محمد رضا حسن دجیلی با عنوان «الازارقة»، ارائه شده به دانشگاه بغداد در همان سال (چاپ آن با عنوان *فرقة الازارقة*، نجف، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م)؛ ۳. مقاله‌ای کوتاه و سودمند ذیل مدخل «ازارقه» از روبیناچی در «دائرة المعارف اسلام[3]» در سال ۱۹۷۹م؛ ۴. مقالهٔ اساسی و پرسود لوینشتاین با عنوان «ازارقه در ملل و نحل نگاری اسلامی» (نک: مآخذ همین مقاله؛ نیز ترجمه‌ای فارسی از آن در مجلهٔ *تحقیقات اسلامی*، س ۵).

مآخذ: آبی، منصور، *نثر الدر*، به کوشش محمد ابراهیم عبدالرحمان، قاهره، ۱۹۸۷م؛ ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید، شرح *نهج البلاغة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن‌اثیر، مجدالدین، *النهایة*، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابن‌اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن‌اعثم، احمد، *الفتوح*، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن‌بابویه، محمد، *امالی*، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ همو، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی طهرانی،تهران، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، *کمال الدین*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق؛ همو، *من لایحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ ابن‌جعفر، محمد، *الجامع*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۸۱م؛ ابن‌حبیب، محمد، «اسماء المغتالین»، ضمن ج ۶ *نوادر المخطوطات*، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ همو، *المحبر*، به کوشش لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن‌حزم، علی، *الفصل*، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، شرکة عکاظ للنشر؛ ابن‌خلدون، *العبر*؛ ابن‌خلکان، *وفیات*؛ ابن‌خیر اشبیلی، محمد، *فهرسة*، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن‌سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴- ۱۹۱۵م؛ ابن‌عبدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت، دارالجیل؛ همو، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن‌کثیر، *البدایة*، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن‌ملاحمی، محمود، *المعتمد*، به کوشش مکدرموت و مادلونگ، لندن، ۱۹۹۱م؛ ابن‌منذر، محمد، *الاشراف*، به کوشش محمد نجیب سراج‌الدین، قطر، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن‌ندیم، *الفهرست*؛ ابوحاتم رازی،

1. *Sekta Azrakitov*. 2. *Islam*... 3. EI^2.

احمد، «الزینة»، *الغلو و الفرق الغالیة*، به کوشش عبدالله سامرایی، بغداد، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م، ج ۳؛ ابوالحسن بسیوی، علی، *الجامع*، مسقط، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابوالعرب، محمد، *المحن*، به کوشش یحییٰ وهیب جبوری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، *تجارب الامم*، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاغانی*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابوقحطان، خالد، «سیرة»، ضمن *السیر و الجوابات*، به کوشش سیده اسماعیل کاشف، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابوالمؤثر، صلت، «الاحداث و الصفات»، ضمن *السیر و الجوابات* (نک: هم، ابوقحطان)؛ ابونصر بخاری، سهل، *سرّ السلسلة العلویة*، قم، ۱۴۱۳ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *ذکر اخبار اصبهان*، به کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۴م؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اسفراینی، طاهر، *التبصیر فی الدین*، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، ج ۴ (۱)، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۷۹م، ج۴ (۲)، به کوشش اشلوسینگر، بیت‌المقدس، ۱۹۷۱م، ج۵، به کوشش گویتین، بیت‌المقدس، ۱۹۳۶م؛ پاکتچی، احمد، پانوشتها بر *بهج الصباغة*، تهران، ۱۴۰۹ق؛ همو، «تحلیلی بر داده‌های آثار شیخ مفید در بارهٔ خوارج»، *مقالات فارسی کنگرهٔ جهانی هزارهٔ شیخ مفید*، قم، ۱۳۷۲ش؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۷۵ق؛ حریری، قاسم، «مقامات»، همراه *شرح مقامات* شریشی، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ خلیفة بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ درجینی، احمد، *طبقات المشایخ بالمغرب*، به کوشش ابراهیم طلای، قسنطینه، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ سعد بن عبدالله اشعری، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ سیدمرتضیٰ، علی، *الفصول المختارة*، نجف، کتابخانهٔ حیدریه؛ «سیرة لبعض فقهاء المسلمین الی الصلت بن مالک»، ضمن *السیر و الجوابات* (نک: هم، ابوقحطان)؛ شمس اشراق، عبدالرزاق، *نخستین سکه‌های امپراطوری اسلام*، اصفهان، ۱۳۶۹ش؛ شهرستانی، محمد، *الملل و النحل*، به کوشش محمد فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ صفار، محمد، *بصائر الدرجات*، تهران، ۱۴۰۴ق؛ طبری، *تاریخ*؛ طوسی، محمد، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۹ق؛ همو، *الخلاف*، تهران، ۱۳۷۷ق؛ عباس، احسان، *شعر الخوارج*، بیروت، ۱۹۷۴م؛ عبدالله بن‌اباض، «رسالة الیٰ عبدالملک بن مروان»، ضمن *العقود الفضیة*، مسقط، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ عثمان بن ابی‌عبدالله عمانی، «کتاب فی بیان فرق الاباضیة»، ضمن ج ۳ *بیان الشرع* (نک: هم، کندی)؛ عیسی بن فورک، «کتاب الصفة»، ضمن ج ۳ *بیان الشرع* (نک: هم، کندی)؛ غزالی، محمد، *المنخول*، به کوشش محمد حسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ قرآن کریم؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ کندی، محمد، *بیان الشرع*، قاهره، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ مبرد، محمد، *الکامل*، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ محبوب بن رحیل، «سیرة الیٰ اهل عمان»، ضمن *السیر و الجوابات* (نک: هم، ابوقحطان)؛ *مسائل الامامة*، منسوب به ناشئ اکبر، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ مفید، محمد، *اوائل المقالات*، به کوشش زنجانی و واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ق؛ همو، *الجمل*، نجف، ۱۳۶۸ق؛ مقدسی، مطهر، *البدء و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ ملطی، محمد، *التنبیه و الرد*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ نشوان حمیری، *الحور العین*، به کوشش کمال مصطفیٰ، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Bosworth, C. E., «Mawālī between Shī'a and Khārijites», *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975, vol. IV; Gabrieli, F., «La poesia ḫarigīta nel secolo degli Omayyadi», RSO, 1943, vol. XX; GAS; *Islam entsiklopedicheskiĭ slovar'*, ed. L. V. Negrya, Moscow, 1991; Lewinstein, K., «The Azāriqa in Islamic Heresiography», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1991; Rubinacci, «Azāriḳa», EI², vol. I; Spuler, B., *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden, 1952; Watt, W. M., *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948; id, «Khārijite Thought in the Umayyad Period», *Der Islam*, 1961, vol. XXXVI.

احمد پاکتچی

اُزْبَک[1]، عنوان مردمی ترک زبان در آسیای مرکزی که جمعیت اصلی جمهوری ازبکستان را تشکیل می‌دهند. پیدایی این تشکل قومی و اطلاق نام قومیِ ازبک بر آن از نظر تاریخی فرایندی پیچیده را پشت سر نهاده است، اما جدا از این پیچیدگیهای تاریخی، اکنون مردم ازبک از اشتراکاتی گسترده برخوردارند که آنان را به عنوان ملتی واحد گردهم آورده است.

پیشینه نام قومیِ ازبک از سدهٔ ۸ق/۱۴م فراتر نمی‌رود، اما شکل گیری این ملت مسیری بس بلند را، از روزگار سنگ تا امروز، پشت سر نهاده است. بافت نژادی و فرهنگی ساکنان ماوراءالنهر بر اثر مهاجرتهای پی‌درپی دستخوش تغییر بوده، و گاه نیز جهشهایی داشته است، اما هیچ‌یک از این تغییرات جمعیتی و فرهنگی در حدی نبوده‌اند که این رشتهٔ پیوسته را یکباره بگسلند.

الف ـ پیدایی نام قومیِ ازبک:

۱. ریشه شناختِ نام ازبک: آنان که دربارهٔ این نام، سخن گفته‌اند، اتفاقی ضمنی بر این نکته دارند که نام ازبک ترکیبی از دو واژهٔ کهن و در عین حال زنده و متداول ترکی «اوز» و «بک» بوده است. بخش نخستین که بجز کاربرد ضمیری به معنی «خود»، کاربردهای دیگر اسمی در پیرامون همین معنی نیز داشته (نک: کاشغری، 164)، به عنوان جزء نخست نامهای مرکب در منابع تاریخی بارها به کار رفته است. از آن جمله می توان به نامهای شخصی اُزْییگین[2] در کتیبه‌های ینی‌سی (سومر، 3 ؛ قس: قرائتِ مالوف، 21)، اوز آپا توتوق در کتیبه‌های تون هوانگ (تامسن، 219) و اوزتیمور/ اوزدمر در نام رجال دورهٔ اسلامی (مثلاً نک: روملو، ۵۹۴ ـ ۵۹۵) اشاره کرد. جزء دوم، یعنی واژهٔ «بک» از القاب تشریفی و بسیار متداول نزد ترکان بوده (نک: دورفر، «عناصر...[3]»، II/389)، و در کاربردی کهن‌تر به معنیِ انسان نیز به کار می‌رفته است (نک: کاشغری، 150). دربارهٔ معنای لغوی ترکیب ازبک، اظهار نظری قطعی ممکن نیست، اما باید در اینجا به قولی متداول اشاره کرد که این ترکیب را به معنای «آقای خود» می‌شمارد (نک: احمدوف، 11).

نخستین نمونه‌های کاربرد ازبک به عنوان نامِ شخصی در منابع اسلامی به سدهٔ ۷ق/ ۱۳م بازمی‌گردد: نخست باید از مظفرالدین ازبک ابن محمد اتابک آذربایجان (حک ۶۰۷ ـ ۶۲۲ق) یاد کرد که نیای او ایلدگز از ممالیک ترک بود (نک: هـ د، ۴۸۳/۶) و این نام گذاری پس از

---

1. Özbek (در تاجیکی: Ūzbak؛ در ازبکی جدید: Ŭzbek)　2. Ozyigin　3. *Türkische...*

گذشت دو نسل در محیطی به دور از خاستگاه، از پیشینهٔ نام ازبک در میان ترکان حکایت دارد. در همان روزگار می‌توان از عمادالدین ازبک ابن عبدالله حربدار از امیران ترک در عراق (د ۶۰۸ ق) نیز سخن گفت (نک‍: ابن فوطی، ۴(۲)/۶۸۱). دیگر نمونه، سرداری از یاوران جلال‌الدین خوارزمشاه (حک‍ ۶۱۷ ـ ۶۲۸ق) است که در منابع او را ازبک باین (با تردیدی در قرائت جزء دوم) نامیده‌اند (نک‍: جوینی، ۱۴۶/۲؛ نسوی، ۱۶۸ـ ۱۶۹؛ نیز برای نام او بر سکه‌ها، نک‍: هاورث، III/758؛ قزوینی، ۵۲/۱). سرانجام باید از صارم‌الدین ازبک، امیری در شام یاد کرد که نام او بر کتیبه‌ای به تاریخ ۶۸۴ق ثبت شده است (نک‍: «گزارش...[1]»، XIII/39؛ نیز صفدی، ۳۶۶/۸).

۲. شکل گیری نامِ قومیِ ازبک در دشت قپچاق: در جست‌وجوی کهن‌ترین موارد کاربرد ازبک به عنوان نام قومی، نمونه‌ای پیش از عصر ازبک خان (ﻫ م) در دست است که به سان معما می‌نماید. در دمشق سنگ گوری هست که به سال ۶۷۸ق تعلق دارد و نام «نعوم الازبکی» بر آن نگاشته شده است (نک‍: «گزارش»، XII/250). به هر روی، این احتمال را باید در نظر داشت که نسبت ازبکی در این نگاشته، ممکن است لقبی شخصی در انتساب به مولایی ازبک نام بوده باشد. تاریخ نگاران اسلامی، بر پایهٔ سنتی متداول، برآنند که مردمان ازبک نام قومیِ خود را از ازبک خان، فرمانروای مقتدر و مسلمان اردوی زرین گرفته‌اند. این سنت در پژوهشهای تاریخی عصر حاضر نیز پذیرشی فراگیر یافته است و جز معدودی کسان، همانند گریگوریف و سمنوف در درستی آن تردید نکرده‌اند (برای تفصیل، نک‍: احمدوف، 11-10). به هر تقدیر، تا ادله‌ای مستند برای ترک این سنت یافت نشود، دلیلی بر نپذیرفتن این اتفاق نسبی وجود نخواهد داشت. شاید در پژوهشهای آتی، با به دست آمدن نمونه‌هایی قابل تکیه از کاربرد نام قومی ازبک در دوره‌ای پیش از روزگار ازبک خان بتوان نظریه‌ای دیگر عنوان کرد.

در بررسی فرایند تاریخی شکل گیری نام قومی ازبک با محور قرار دادن شخصیت ازبک خان، باید یادآور شد که در منابع تاریخی مربوط به روزگار حیات وی، از او به عنوان فرمانروای «اُلوس جوچی» یاد گردیده (نک‍: کاشانی، ۱۴۴، ۱۷۵؛ بناکتی، ۳۹۷)، و تعبیر «الوس ازبک» مربوط به روزگار او نبوده است (نک‍: دنبالهٔ مقاله؛ قس: اشپولر، 87). چنین می‌نماید که نام‌گذاری قلمرو اردوی زرین با به کارگیری نام ازبک خان، از آثار نویسندگان شامی و مصری در سالهای میانی سدهٔ ۸ق/ ۱۴م آغاز گردیده است که ازبک خان را به عنوان پشتیبانی مقتدر برای اسلام و اهل سنت حرمت می‌داشته‌اند؛ چنانکه در همین دوره، ابن فضل‌الله عمری در *مسالک الابصار* (۹۶/۳)، عبدالقادر قرشی در *الجواهر المضیئه* (۳۸۸/۲ ـ ۳۸۹) و صفدی در *الوافی* (۳۶۷/۸) سرزمین اردوی زرین را با تعابیری چون مملکت ازبک و بلاد ازبک یاد کرده‌اند. با اینکه عملاً اندکی پس از درگذشت ازبک خان، اردوی زرین با دیگر اردوی الوس جوچی، یعنی اردوی سپید متحد شد و فرمانروایی اردو از تبار ازبک خان و به طور کلی از تبار باتو، به فرزندان اورده، برادر باتو منتقل شد، اما به رغم این دگرگونی، نام ازبک تا قرنها بر سرزمین دو اردو سایه افکند.

به روزگار فرمانروایی امیر تیمور و جانشینان او (اواخر سدهٔ ۸ق و ثلث اول سدهٔ ۹ق)، نام ازبک به عنوان نماد الوس‌جوچی، برای مشخص کردن همسایگان شمالی آنان کاربردی گسترده داشت؛ چنانکه افزون بر استعمال آن برای نمایاندن سرزمین در ترکیباتی چون «ولایت ازبک» (مثلاً نک‍: نظام‌الدین، ۷۱، ۱۱۴، جم؛ نیز حافظ ابرو، *ذیل...*، ۱۶۳، ۱۹۱)، کاربرد قوم شناختی آن اهمیت یافته بود. بر پایهٔ منابع متأخر می‌دانیم که در برهه‌ای از زمان، در آسیای مرکزی واژهٔ ازبک به عنوان نامی قومی از باب تغلیب بر تمامی مغولان جوچی تبار اطلاق می‌شده است (نک‍: ابوالغازی، ۱۷۴ـ ۱۷۵) و دور نیست که بر پایهٔ برخی شواهد، پیشینهٔ این کاربرد تا روزگار تیمور عقب برده شود. نظام‌الدین شامی در حکایتی، ازبک را به عنوان قومی مغول از نسل قیات، در عرض قوم چغتای آورده که آن هم نسب به قیات می‌برده است (ص ۱۴۰). شاهد روشن‌تر آن است که همو اروس خان، فرمانروای الوس جوچی را که تنها خویشاوندی او با ازبک خان در نیایشان جوچی بود، «اروس خان ازبکی» نامیده است (ص ۷۵).

در کنار این کاربرد خاص، گاه تعابیری چون «ازبکیان» (شرف‌الدین، گ ۲۷۰ ب؛ حافظ ابرو، *زبدة...*، ۷۰۵/۲)، یا شکل ساده شدهٔ «ازبک» (شرف‌الدین، گ ۷۱ب) بر مردمان تحت فرمان جوچی تباران، به طور عام اطلاق می‌شده است؛ اما تعبیری که در این معنی به طور گسترده به کار می‌رفته، ترکیب «الوس ازبک» بوده است (نک‍: منتخب...، ۹۱، ۹۴؛ شرف‌الدین، گ ۲۷۷ب؛ حافظ ابرو، همان، ۶۳۵/۲، ۸۶۹). نام ازبک در این کاربرد، در واقع بر تابعان دولتی اطلاق گردیده که از قومیتهای بسیار متنوع تشکیل می‌شده است (برای گزارشهایی از بافت قومی الوس‌جوچی، نک‍: حمدالله، ۵۷۳؛ ابن‌بطوطه، ۳۵۷؛ نیز نک‍: باخروشین، 21).

ب ـ ماوراءالنهر و قوم‌شناسی تاریخی:

۱. نگرش عمومی: از دیدگاه بررسیهای مردم‌شناختی، آسیای مرکزی جایگاهی برای آمیزش تیره‌های گوناگون از دو نژاد پایهٔ اروپوئید[2] و منگولوئید[3] بوده است. از گروه نژادی اروپوئید، شاخهٔ آلتایی ـ پامیری در ترکیب نژادی تاجیکان و تاحد زیادی در ترکیب نژادی ازبکان به عنوان عنصری پایه، دخیل بوده است (نیز برای آگاهی از تأثیر دو شاخهٔ اروپوئید خراسانی و ماوراء خزری، نک‍: اُشانین، 15-14). از گروه منگولوئید، شاخهٔ سیبریایی جنوبی مشتمل بر قبایل ترک سایان ـ آلتای و قرقیزهای تیان‌شان در ترکیب نژادی ازبکان و حتیٰ تاجیکان ازبکستان مؤثر بوده، و شاخهٔ سیبریایی شرقی که خاستگاه آن از مغولستان و ماوراء بایکال بوده، در خلال مهاجرتهای مغولی، بر ترکیب نژادی ازبکان تأثیر نهاده است (نک‍: همانجا).

---

1. *Répertoire...* 2. Europeoid 3. Mongoloid

این نظریه که مردمان ازبک از دیدگاه عناصر نژادی با تاجیکان خویشاوندانی نزدیک هستند، شاید به طور روشن نخستین بار از سوی یاکوبووسکی (ص 11) در میانهٔ سدهٔ ۲۰ م عنوان گردید و از آن پس در میان مردم شناسان آسیای مرکزی پذیرشی فراگیر یافت. در مقایسه‌ای دقیق‌تر میان ۳ تشکل قومی کلان در منطقه، یعنی میان ازبکان، تاجیکان و قزاقان، اطلاعات به دست آمده از پژوهشهای مردم سنجی، قومیت ازبک را از دیدگاه مردم شناختی طبیعی در جایگاهی بینابین میان قومیتهای تاجیک و قزاق قرار داده است (نک: اشانین، 24-23).

در کنار این بررسیهای مردم شناختی طبیعی، در یک نگرش تاریخی بر فرایند شکل‌گیری قومیت ازبک، ظرایفی بسیار نهفته است که چگونگی آمیختن این شاخه‌های نژادی را در بستر تاریخ آشکار می‌سازد.

۲. بافت قومی تا روزگار سامانی: کاوشهای باستان شناختی در منطقهٔ ماوراءالنهر و خوارزم، شواهدی از سکنای گستردهٔ بشری در دورهٔ پارینه سنگی و نوسنگی را به دست داده است (نک: تولستوف، 218-216 ,211؛ مومنوف، 9 به بعد). عصر مفرغ را باید دورهٔ مهاجرتهای بزرگ در منطقه تلقی کرد و کاوشهای باستان شناختی نیز برخی تحولات فرهنگی را در این دوره نمایان ساخته، و نگاه پژوهشگران را به سوی تغییرات جمعیتی و جریانهای مهاجرت جلب کرده است. یافته‌های فرهنگ تازاباقیاب در منطقهٔ خوارزم و همگونیهای آن با فرهنگ شمالی آندرونوو، باستان شناسان را بر آن داشته است که از یک موج مهاجرت از استپهای شمال سخن به میان آورند و نیز آثار برجای مانده از فرهنگ سوییارگان در همان منطقهٔ خوارزم، سخن از مهاجرت دراویدیان به میان آورده است (نک: تولستوف، 211؛ فرامکین، ۱۴۱، ۱۴۷). در همین راستا باید به نظریه‌ای بر این پایه اشاره کرد که در دوره‌ای پیش از تاریخ، گونه‌ای برخورد در میان برخی از اقوام شمالی متعلق به خانوادهٔ زبانهای اورال ـ آلتایی (به طور خاص فین ـ اوگری) با دراویدیان وجود داشته است (نک: منگس، 150-149؛ طوغان، I/400؛ ایسکاکووا، 71-68).

دربارهٔ مهم‌ترین جابه‌جاییهای جمعیتی در منطقه، باید به مهاجرت مردمان آریایی اشاره کرد که گروهی از محققان، مسیر آن را به آسیای مرکزی از طریق فلات ایران دانسته‌اند (مثلاً اشانین، 16؛ برانـدن اشتاین، 3 ؛ نیز نک: می‌تسون، 95-91). در هزارهٔ نخست ق‌م نمایندگان عنصر آریایی در منطقه، سغدیان و خوارزمیان یکجانشین بودند که سرزمین آنان با نفوذ تدریجی کوچندگان سکایی پراکنده در استپهای شمالی مواجه بود. در سدهٔ ۲ ق‌م یک جابه‌جایی گستردهٔ جمعیتی با جهت‌گیری شرقی ـ شمال به غرب ـ جنوب به سوی ماوراءالنهر صورت گرفت. از نظر قوم شناختی این تازه‌واردان کوچندگانی از اقوام یوئه‌چی، هون شرقی و ووسون بودند که در بارهٔ خاستگاه نژادی آنان نظریات گوناگونی ابراز شده است (نک: تولستوف، 301-300 ؛ فرامکین، ۵۸ ـ۶۲، نیز برای یاد از قبایل سرمت، نک: ۱۹۵). فشار فزایندهٔ کوچندگان به سوی غرب ـ جنوب، بار دیگر در سدهٔ ۴م هونهای سپید یا هِفتالیان را به مغرب راند و دوام استیلای آنان بر منطقه تا سدهٔ ۶م با موجی از کوچ متقابل بومیان سغدی به سوی خاور همراه شد (نک: گومیلف، 17، جم؛ فرامکین، ۶۳، ۱۰۷). از سدهٔ ۶م به میان آمدن نام ترکان در آسیای مرکزی با اقتدار سیاسی آنان همراه بود و استیلای آنان بر ماوراءالنهر، راه را برای گسترش موج مهاجرت اقوام آلتایی هموارتر ساخت (نک: گومیلف، 29، نیز، 154-152 ,107 به بعد)، چنانکه در نیمهٔ دوم سدهٔ ۷م از سکنای جمعیت کمابیش متراکم ترکان در نواحی مختلف ماوراءالنهر، حتیٰ در محیطهای شهری، از جمله در سمرقند، ترمذ، چاچ و اشروسنه گزارشهایی در دست است (نک: بلاذری، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۷، ۴۱۹). از سوی دیگر، موج دوم مهاجرت رو به شرق سغدیان نیز در همان سدهٔ ۷م آغاز شده است (فرامکین، ۶۳).

نفوذ قبایل گوناگون که با نام عمومی ترک شناخته می‌شدند، به منطقهٔ ماوراءالنهر و خوارزم در ۴ سدهٔ نخستین هجری، به صورت امواجی محدود ادامه یافت؛ چنانکه بر پایهٔ روایتی کهن، گروههایی از غُزان به روزگار خلافت مهدی (۱۵۸ـ ۱۶۹ق) در ماوراءالنهر جایگیر شده، و اسلام آورده بودند (نک: ابن‌اثیر، ۱۱/۱۷۸). در نیمهٔ نخست سدهٔ ۳ق/۹م، پیشروی غزها در مناطق جنوب خوارزم، طاهریان را با آنان به جنگ وامی‌داشت (نک: بلاذری، ۴۲۰) و اینگونه کشمکشها در سدهٔ بعد نیز میان غزها با فرمانروایان خراسان ادامه داشت (برای نمونه، نک: ابن نقطه، ۲/۸۶؛ برای آگاهی از آمیختگی قومی خوارزمیان با غزان در سدهٔ ۴ق و حتیٰ پیش از آن، نک: مقدسی، ۲۸۵ـ۲۸۶).

دست کم از سدهٔ ۴ق/۱۰م از حضور جمعیتی چشمگیر از ترکانِ مسلمان شده در جانب مشرق (در نواحی چاچ) گزارشی در دست است (*حدودالعالم*، ۱۱۷ـ۱۲۰) و در فرغانه، درکنار نامهای خاص ایرانی، مردمانی بانفوذ از سدهٔ ۳ق نامهایی ترکی داشته‌اند (برای نمونه، نک: مسعودی، ۱۶۳، ۳۲۲).

به هر روی، در دورهٔ سامانی، فرهنگ حاکم بر ماوراءالنهر، فرهنگ ایرانی بود و به رغم آنچه از نفوذ ترکی گفته شد، مرزهای شرقی ماوراءالنهر با ترکان قارلُق (خَلُخ) و مرزهای شمالی خوارزم با ترکان غز، از نظر قوم شناختی هنوز تا حدودی مرزهایی جدی تلقی می‌شدند (برای اطلاعات بیشتر، نک: ابن‌فضلان، ۹۱ به بعد؛ ابن‌فقیه، ۳۲۹؛ *حدود العالم*، ۱۰۵، ۱۲۲، جم؛ نیز قس: کاشغری، ۱/۲۷ـ۳۱).

۳. بافت قومی ترکانِ پیش از چغتایی: از نیمهٔ دوم سدهٔ ۴ق/ ۱۰م تا دهه‌های آغازین سدهٔ ۷ق، ماوراءالنهر و خوارزم از نظر سیاسی میان فرمانروایان قراخانی و قراختایی از خاور و سلاطین غزنوی، سلجوقی و خوارزمشاه از جنوب و غرب دست به دست می‌شده است و ماهیت قومی بنیان‌گذاران این سلسله‌ها که همگی تباری ترکی داشته، یا چون قراختاییان دست‌کم فرهنگی ترکی داشته‌اند، خود می‌تواند مهم‌ترین بازتاب تحول قومی در این منطقه در جهت ترکی شدن تلقی گردد. در جریان این تحول قومی و شکل‌گیری جمعیت ترکی ماوراءالنهری

مربوط به این دوره ــ که می‌توان آنان را به تعبیری ترکانِ پیش از چغتایی خواند ــ سه تیرهٔ قارلق، غز و قَنقْلی نقش اساسی داشته‌اند.

قارلقها که موطن آنان در سدهٔ ۴ق کرانهٔ خاوری سیردریا و به ویژه نواحی علیای آن بود، ترکانی نیمه کوچنده بودند که کشاورزی و شهرنشینی در میان آنان رواج داشت (نک: *حدود العالم*، ۸۱-۸۳). در دهه‌های میانی سدهٔ ۶ق/۱۲م مردمان قارلق در حدود سمرقند و بخارا و دیگر نواحی ماوراءالنهر حضوری گسترده داشتند و دشمنان سنتی غزها شمرده می‌شدند (نک: راوندی، ۱۷۲؛ ابن اثیر، ۱۱/ ۸۲-۸۳، ۱۷۸، ۲۰۲، ۲۱۰؛ نیز سومر، 112-111). فرمانروایان قراختایی که نفوذ قارلقها را در منطقه در جهت منافع خود نمی‌دیدند، زمانی در صدد برآمدند تا این مردمان را از ماوراءالنهر به نواحی کاشغر بکوچانند (نک: ابن اثیر، ۱۱/ ۳۱۰-۳۱۱)، اما گویا در این امر توفیق چندانی نیافتند.

غزها در جریان جنگ قدرت میان سلسله‌های خاور و باختر، همواره به عنوان دشمنان خاوریان (به ویژه قراخانیان) شناخته شده، در این راستا به تناوب در رکاب سلسله‌های گوناگون باختر، از جمله غزنویان شمشیر می‌زده‌اند (برای نمونه‌ای از وقایع، نک: همو، ۹/ ۱۰۰، ۱۵۸، ۱۸۸، ۱۹۱)؛ اما قدرت روزافزون آنان در ماوراءالنهر، سلطان محمود غزنوی را چنان بیمناک ساخت که آنان را از این منطقه کوچانید (نک: همو، ۹/ ۳۷۷، نیز برای جنگهای سلطان مسعود با آنان، نک: ۹/ ۳۷۹، ۴۴۱، ۴۶۲-۴۶۳). در خلال سدهٔ ۶ق /۱۲م غزان در دامنه‌ای از حومهٔ بخارا تا جَنْد و ینی‌کند پراکنده بودند (نک: سومر، همانجا) و فشار زیادی را از جانب قارلقها و دیگر همسایگان خود برای ترکی کردن آن دیار، تحمل می‌کردند (برای نمونه‌هایی از وقایع، نک: ابن اثیر، ۱۱/ ۱۷۸، ۲۱۰؛ ابن نقطه، ۲/ ۹۱، ۲۳۱، ۲۶۳).

دربارهٔ ترکان قنقلی باید یادآور شد که گروهی از آنان در عصر خوارزمشاهان به طور گسترده در ماوراءالنهر مسکن یافته بودند و به هنگام گفت‌وگو از ترکیب مردمان سمرقند، در جریان لشکرکشیهای چنگیزخان (حک ۶۰۰-۶۲۴ق)، در کنار تاجیکان از ترکان نیز یاد شده، و به ویژه از ترکان قنقلی و ترکان سلطانی (ظاهراً منسوب به خوارزمشاهان) سخن به میان آمده است (جوینی، ۱/ ۹۰-۹۶؛ ابن اثیر، ۱۱/ ۳۶۸؛ رشیدالدین، ۱/ ۵۰۰-۵۰۳). همچنین در وصف مردمان بخارا، به ترکمانان (غزان) مجاورنشین و به شهرنشینان قنقلی اشارت رفته است (نک: جوینی، ۱/ ۷۷، ۸۳؛ برای گزارشی قوم شناختی از آخرین سالهای پیش از مغول، نک: محمد بن نجیب، ۷۲-۷۳).

۴. بافت قومی الوس چغتای: استیلای مغول بر آسیای مرکزی در سدهٔ ۷ق/۱۳م، بدون تردید حادثه‌ای مهم در تاریخ تشکلهای قومی این منطقه بوده است و این امر برای ماوراءالنهریان دورهٔ گذاری از ترکیب قومی پیش از چغتایی به تشکل قومی ازبک به شمار می‌رود. تغییرات جمعیتی و مهاجرتهایی که با حرکت نظامی چنگیزیان به ماوراءالنهر و خوارزم همراه بود و گروههایی از تیره‌های گوناگون ترکی و مغولی را به منطقه وارد ساخت، با دو موج دیگر از مهاجرت این اقوام در سده‌های پسین تداوم یافت.

با توجه به تنوع بسیار در تیره‌های مهاجر و شرکت داشتن تیره‌های متعدد در کوچهای مختلف، تلاش در جهت روشن کردن اینکه در جریان هر یک از این کوچها دقیقاً چه قومیتهای جدیدی به بافت جمعیتی منطقه راه یافته‌اند، امری بسیار دشوار خواهد بود.

در بررسی تیره‌های مهاجری که در موج نخست مهاجرت به روزگار کشورگشاییهای چنگیز به باختر درآمده‌اند، پاره‌ای آگاهیهای عمومی از *جامع التواریخ* رشیدالدین فضل الله به دست می‌آید که می‌توان آن را با بهره‌گیری از اطلاعات پراکنده در دیگر منابع تکمیل ساخت. همچنین اگر آن بخش از مندرجات *تُزوکات تیموری* (ص ۳۰۸) را که به شمارش قبایل ترکی ـ مغولی اختصاص یافته، برگرفته از مستندی قابل اعتماد بپنداریم، می‌توان نتیجه گرفت که در موج نخست مهاجرت، حدود ۴۰ تیره از این قبایل در حوزهٔ حکومت تیمور (عمدتاً مشتمل بر ماوراءالنهر) جای گرفته بودند که در میان آنها نام تیره‌هایی چون بَرُلاس، جلایر، سُلدوز، اَرلات و قپچاق دیده می‌شود.

اینک باید به وجود کشمکشی دائمی بر سر شیوهٔ زیستی در میان این جمعیت مهاجر اشاره کرد؛ چه، برخی از مهاجران بر تداوم در شیوهٔ کوچندگی پای می‌فشردند و گروهی دیگر زندگی یکجانشینی مردمان بومی را ترجیح می‌نهادند. چنین می‌نماید که برتری از آن کوچ‌گرایان بود و این گرایش غالب از یک سو منطقه را به سمت ناآبادانی سوق داده، از سویی دیگر پایه‌های حکومت چغتایی را که مظهر گرایندگان به آبادانی بود، به سستی کشانید (برای تحلیلی در این باره، نک: استرویوا، 226-200). همین برهم خوردن توازن قدرت در سرزمین چغتایی خود عاملی مؤثر بود که مقدمات موج دوم مهاجرت مغولی ـ ترکی را به این منطقه فراهم آورد. در این مرحله مسیر مهاجرت نه از خاور، بلکه از قلمرو مغولان اردوی زرین به سمت جنوب بود.

از سدهٔ ۸ق/۱۴م نشانه‌هایی در دست است که یک جریان مهاجرت را از دشت قپچاق به ماوراءالنهر نمایان می‌سازد؛ چه، در روزگار امیر تیمور (حک ۷۷۱-۸۰۷ق) جمعیت قابل ملاحظه‌ای از کوچندگان شمال در سرزمین ماوراءالنهر جای گرفته بودند. این گروههای مهاجر از الوس جوچی (الوس ازبک) که در آن روزگار از سوی ماوراءالنهریان، ازبک نامیده می‌شدند، با تواناییهای فراوان خود در جنگاوری، نه تنها حضور خود را نزد حکمرانان آن سامان موجه ساخته بودند، بلکه با همین مشخصه یاد خود را در تاریخ منطقه زنده نگه داشته‌اند. نظام‌الدین شامی در وصف یکی از جنگهای تیمور با امیران محلی، از جوانی «ازبکی» سخن به میان آورده که با شجاعتی کم‌نظیر در رکاب امیر موسیٰ (دشمن تیمور) شمشیر می‌زده است (ص ۳۹؛ نیز نک: شرف‌الدین، گ ۱۱۹ب، نیز نسخه بدل در ص ۱۰۲۳). چنانچه مأخذ بخشهایی از *تزوکات تیموری* (ص ۲۶، ۸۶، ۱۰۴)، را معتبر انگاریم، سیاق عبارات بر آن گواهی دارد که در آستانهٔ حکومت یافتن تیمور، ازبکان در ماوراءالنهر نفوذی به هم رسانده بوده، و قلعه‌هایی از خود داشته‌اند و از

آنجا که این نفوذ با منافع یکجانشینان آن سامان تعارض داشته، تیمور به طاعت درآوردن این مهاجران ازبک را از نخستین پیروزیهای خود شمرده است.

به هر حال تیمور خود نیز جنگاوریِ ازبکان را نادیده نگرفته، و یکی از سرداران بنام او تومن‌تیمور جنگجویی از ازبکان بوده است (نک: منتخب، ۹۴؛ شرف‌الدین، گ ۱۵۷ب، ۱۶۰ب). به گزارش میرخواند به روزگار تیمور مقرر شد تا از قلعه‌ای «چهارصد خانه‌کوچ ازبک» پاس بدارند (۳۲۳/۶). همچنین در نامه‌ای از سلطان احمد جلایر خطاب به ایلدرم بایزید سلطان عثمانی، مقدمهٔ سپاه تیمور «جماعت ازبکیه» خوانده شده است (نک: *اسناد...*، ۸۱، نیز ۸۳: همین معنی در پاسخ سلطان بایزید).

با بررسی منابع، سیاست تیمور را در قبال ازبکان می‌توان چنین ترسیم کرد که وی در کنار اقدامات اساسی خود در جهت مطیع ساختن این اقوام مهاجر، حضور آنان را در شمار فرمانبرداران خود پذیرا گردید و آنان را از حقوق برابر برخوردار ساخت (نک: نظام‌الدین، ۱۴۰: تجلی این سیاست در یک داستان). البته دربارهٔ شمار جمعیت این ازبکان مهاجر نباید مبالغه کرد؛ چه، منابع تاریخی بازمانده از آن روزگار، همچون گزارش کلاویخو سفیر اسپانیا به دربار تیمور (۱۴۰۳-۱۴۰۶م) و نیز برخی از تقاویم عثمانی، بدون ذکر نام قومیِ ازبک، مردمان ساکن در آن سوی آمودریا را به طور عام چغتایی نامیده‌اند (نک: کلاویخو، ۲۰۸، ۲۱۶؛ «تقاویم...[1]»، 24, 20؛ نیز منتخب، ۲۵۶، جم؛ ابن‌عربشاه، ۲۶،۷، جم).

به هر ترتیب، در دهه‌های پایانی حکومت سلسلهٔ تیموری، از نو اضطرابات و کشمکشهای داخلی میان کوچ‌گرایان و گرایندگان به یکجانشینی شدت پذیرفت و بار دیگر زمینه را برای موجی نوین از مهاجرت کوچندگان و در پی آن برای یک انتقال قدرت در منطقه مساعد کرد.

ج - نضج گیری تشکل قومیِ ازبک:

۱. قومیت ازبک در عصر شیبانی: آغاز فرمانروایی شیبانیان در آسیای مرکزی، مقارن با بروز پاره‌ای تحولهای سیاسی و اجتماعی در منطقه بود که تشکلهای قومی را نیز وارد مرحله‌ای جدید ساخت. از دیدگاه سیاسی در سدهٔ ۹ق/۱۵م وقایعی همچون فروپاشی اردوی متحد زرین و سپید و تقسیم قلمرو به خان‌نشینهای متعدد، با ضعف روزافزون دولت چغتایی در جنوب همزمان بود.

در سده‌های ۹ و ۱۰ق/۱۵ و ۱۶م هنوز این سنت که مردمان اردوهای زرین و سپید به عنوان تشکیل دهندگان یک واحد بزرگ ملی الوس ازبک خوانده شوند، وجود داشته است (مثلاً نک: اسفزاری، ۲۱۰/۲؛ میرخواند، ۵۹۸/۶؛ فضل الله، ۸۵، ۱۵۳)؛ اما نام‌گذاریهای ناظر بر تقسیمات نوین سیاسی نیز به تدریج در حال دگرگون کردن ساختار تقسیمات قومی در منطقه بود. در خلال همین دو سده، تشکلهای سیاسی ـ قومیِ «نوقای» در منطقه‌ای گسترده از قلمرو پیشین اردوی زرین و «قزاق» در بخشی پر وسعت از قلمرو پیشین اردوی سپید پای گرفت. نیم نگاهی به این تقسیمات نوین و نیم‌نگاهی به خاطرهٔ الوس متحد ازبک وقایع نگاران را در دو سدهٔ ۹ و ۱۰ق بر آن می‌داشته است تا از مردمان قزاق، با تعبیر «ازبکِ قزاق» سخن به میان آورند (مثلاً نک: دوغلات، 146؛ روملو، ۲۴۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱، ۲۱۱، جم). در واقع احساس این پیوند میان قومیت قزاق و الوس متحد ازبک چنان پایدار بود که تا سدهٔ ۱۹م هنوز مردم قزاق، از اطلاق نام ازبک به خود ابایی نداشتند و ازبکان ماوراءالنهری را خویشاوندانی نزدیک می‌شمردند (نک: شاکریم، 59؛ پاشینو، ۱۵۵-۱۵۶، ۲۲۰). گزافه نیست اگر گفته شود بقایای این احساس را هم امروز نیز در میان مردم قزاق می‌توان دید.

در واپسین دهه‌های بازمانده از عمر اردوی متحد زرین - سپید، ابوالخیر خان فرمانروایی از اولاد شیبان فرزند جوچی، حکومت خود را در بخشهایی وسیع از سرزمینهای شرقی الوس جوچی (الوس ازبک) گسترش داد و بسیاری از تیره‌های کوچنده را در اردویی واحد گرد هم آورد (برای توضیح دربارهٔ ترکیب این اردو، نک: احمدوف، 26 به بعد). در میان تیره‌های گوناگون این قبایل، می‌توان از دورمان، قوشچی، نایمان، قُنقرات، ختای، اویغور، قارلق و منغیت یاد کرد که بعدها در تشکل ماوراءالنهریِ ازبک نیز اهمیت و تأثیری بسزا داشته‌اند (نک: باخروشین، 23).

موج گستردهٔ مهاجرت ازبکان به سمت ماوراءالنهر که باید آن را موج سوم از جریانهای اصلی مهاجرت مغولی - ترکی به منطقه محسوب داشت، با لشکرکشی محمدخان شیبانی نوادهٔ ابوالخیرخان به قلمرو تیموریان (تثبیت نهایی حاکمیت: ۹۲۰ق) آغاز شده است (برای تحلیلی در این باره، نک: همو، 27) و گزارشگران جنگهای محمدخان، از جایگیر شدن جمعیتهای ازبک و مغولان همراهی کننده با آنان در حوزهٔ سیردریای سفلی سخن گفته‌اند (نک: بابر، 127, 58؛ فضل‌الله، ۸۵؛ نیز برای تأیید، نک: مرعشی، ۶۹). محمدخان که خود نسب به جوچی می‌برد، گونه‌ای از برتری نژادی را برای ازبکان، البته با کاربرد محدود این عنوان برای جوچی‌تباران، در قلمرو خود برقرار کرد و آنان را در رده‌بندیهای لشکری و کشوری در جایگاهی ممتاز قرار داد. تیره‌های مغول از غیر تبار جوچی که در اردو با ازبکان همراه بودند و مردمان بومی چغتایی در جایگاهی پس از ازبکان قرار می‌گرفتند (نک: فضل‌الله، ۱۲۳-۱۲۴، ۱۴۶).

گفتنی است که به رغم تغییرات مهم سیاسی و قومی رخ داده در این سالها، جهانگردانی که در همان روزگار از ماوراءالنهر و سرزمین شیبانیان سخن گفته‌اند، فرمانبرداران خان شیبانی را هنوز به رسم گذشتگان، مردم چغتایی می‌خوانده‌اند (مثلاً نک: دزنو، ۲۵۵) و در سدهٔ بعد است که اولیا چلبی (۹۹/۲) و دلاواله (ص ۱۶۰) از دو قومیت ازبک و چغتایی در کنار یکدیگر یاد کرده‌اند. در همین سدهٔ ۱۱ق/۱۷م،

1. *İstanbul'un...*

قومیتهای دوگانهٔ ازبک و چغتایی در شجرهٔ ترک ابوالغازی نیز دیده می‌شود و مؤلف اصرار می‌ورزد که عنوان ازبک جز بر جوچی‌تباران صادق نمی‌آید (نک: ص ۱۷۴-۱۷۵، ۱۸۸).

محمود بن امیرولی، مورخ ماوراءالنهری در بیان آداب درباری ازبکان شیبانی در سدهٔ ۱۱ق از سلسله مراتب برتریِ قبایل سخن گفته، و پس از دودمان خانی (ازبکان جوچی تبار)، قبیله‌های سه‌گانهٔ دورمان، قوشچی و نایمان را جای داده، و آنها را الوسات ثلاثه خوانده، و در مراتب پسین سخن از قبایلی چون قنقرات، قارلق، منغیت و ختای به میان آورده است (نک: ص ۳۹۰-۳۹۱).

در سدهٔ ۱۲ق/۱۸م کاربرد نام قومیِ ازبک با گونه‌ای از تسامح و کنار نهادن سختگیری نسب شناسانی چون ابوالغازی در مصادیق آن، تعمیم گسترده‌ای یافته، بر مجموعه‌ای از تیره‌های مغولی ـ ترکی که هنوز بخش مهمی از ممیزات فرهنگی خود از بومیان و از جمله تقسیمات قبیله‌ای را حفظ کرده بودند، اطلاق می‌گردید. بازتاب مستقیم این تعمیم، تدوین نسب نامه‌های ازبک با این مبنای مشترک است که شمار بسیاری از تیره‌ها را تنها شاخه‌هایی گوناگون از قومیت واحد ازبک بشمارند (نک: همین بخش، شم ۲). اندیشهٔ قومیت تعمیم یافتهٔ ازبک و جای گرفتن این نام قومی در کنار نام دیگر تشکلهای کلان اقوام ترک چون قزاق، ترکمن و قراقالپاق، در آثار تاریخی سدهٔ ۱۲ق دیده می‌شود (نک: محمدکاظم، ۵۸۸/۲)، اما محمد کاظم از بومیان یکجانشین ماوراءالنهر و خوارزم با تعابیر چغتاییان و خوارزمیان یاد می‌کرده، و عنوان ازبک را تا این اندازه تعمیم نمی‌داده است (نک: ۷۸۹/۲).

۲. نگرشی بر نسب نامه‌های ازبک: از دیرباز شناخت انساب و قبایل نزد ترکان و مغولان امری متداول بوده، و بازتاب این سنت در باستانی‌ترین ادبیات ترکی و مغولی دیده می‌شود. به طور طبیعی، به همان اندازه که پرداختن به تقسیمات قبیله‌ای در فرهنگ کوچندگان اهمیت داشت، با خو گرفتن انسانها به زیست یکجانشینی، این ویژگی روی به فراموشی نهاده است. به عنوان نتیجه‌ای طبیعی از پدید آمدن یک الوس تحت فرمان خانان شیبانی و نیاز به مستحکم ساختن روزافزون این تشکل سیاسی ـ قومی، بیراهه نیست که اگر زمینه‌های نخستین نسب نامه‌های ازبک، حتیٰ به اردوی شیبانیان در دشت قپچاق بازگردانیده شود، اما واپسین افزوده‌ها و تدوین نهایی آنها در حدود سدهٔ ۱۲ق/۱۸م صورت گرفته است.

در تدوین نسب نامه‌ها، با استناد به حدیثی منتسب به پیامبر(ص)، عدد ۹۲ به عنوان عدد نمادین برای تیره‌های ازبک مطرح گردیده است، اما در عمل همواره مطابق ساختن شمار تیره‌ها با رقم نمادین ۹۲ دچار اشکال بوده است.

اصلی‌ترین نسب‌نامه، متنی با عنوان *نسب نامهٔ اوزبک* (*اوزبکیه*) از گردآورنده‌ای ناشناس است که نسخهٔ خطی آن (کتابت شده در ۱۳۱۵ق) در خزانهٔ آکادمی علوم ازبکستان نگهداری می‌شود (نک: «مجموعه...[1]»، شم 6991). نسخه‌ای دیگر از همین متن در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۹م مورد استفادهٔ خانیکوف جهانگرد روسی قرار گرفته است که با نسخهٔ خطی تاشکند در ضبط نامها تفاوتهایی دارد (نک: هاورث، II/10-11؛ قایداروف، 210).

نسب نامهٔ دوم، متنی با عنوان *اسامی نود و دو فرقهٔ اوزبک* باز از گردآورنده‌ای ناشناس است که نسخهٔ خطی آن (کتابت شده در نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹م) در همان کتابخانه یافت می‌شود (نک: «مجموعه»، شم 4188؛ برای مقایسه‌ای میان این دو نسب نامه، نک: قایداروف، همانجا).

سرانجام باید از شمارش ۹۲ تیرهٔ ازبک در مقدمهٔ سلیمان بخاری (ص ۶) بر کتاب *لغت چغتای و ترکی عثمانی* (پایان تألیف در ۱۳۰۰ق/ ۱۸۸۲م) به عنوان منبعی مستقل سخن گفت که عاری از برخی بی‌دقتیها نیست، چنانکه نام دو تشکل کلان قزاق و قراقالپاق را در شمار ۹۲ تیرهٔ ازبک آورده‌است.

در سدهٔ ۱۳ق/ ۱۹م، وامبری خاورشناس مجار، برپایهٔ آگاهیهای گردآوردهٔ خود در منطقه، در یادداشتی در بارهٔ تیره‌های ازبک، از ۳۲ فرقه سخن گفته، و نام آنها را به تفصیل آورده است (نک: *سیاحت...*، ۴۴۰؛ به تبع او کستنکو، ۲۰۷؛ هاورث، II/12). این تقسیم‌بندی ۳۲ فرقه‌ای شاید در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۳ق از رواجی برخوردار بوده باشد، اما با توجه به تداول و رواج استنساخ نسب نامه‌های ۹۲ فرقه‌ای در همان سده، نباید به طور اصولی دامنهٔ رواج آن فراگیر تلقی گردد. در این تقسیم ۳۲ فرقه‌ای، نام برخی از شاخه‌های فرعی در کنار قبایل اصلی ثبت گردیده، و نام بسیاری از تیره‌های اصلی از قلم افتاده است. به عنوان نمونه باید از تیرهٔ پرسابقه و متنفذ ارلات یاد کرد که در همان سدهٔ ۱۳ق نیز در ماوراءالنهر از شهرت کافی برخوردار بوده است (نک: ابوطاهر، ۵۲؛ نیز دربارهٔ برخی از تیره‌های ازبک یاد شده در نسب شناسی قزاقان، نک: شاکریم، 59-60). قراینی چون تراکم بیشتر گزارشهای وامبری در مسائل مربوط به خان‌نشین خیوه، ذکر نامهای ۳۲ تیره در باب سخن از بافت جمعیتی خیوه، یادکردن از تیرهٔ قنقرات یعنی قبیله‌ای که خانان وقت خیوه از آن تبار بوده‌اند، به عنوان نخستین تیره، و برخی قراین دیگر ما را بر آن می‌دارند تا تقسیم‌بندی وامبری را یک تیره‌بندی فرعی از قبایل ازبک ساکن در قلمرو خان‌نشین خیوه در عصر او بپنداریم.

۳. واپسین گامها در تعمیم نام قومیِ ازبک: در منابع مردم‌شناختی آسیای مرکزی، در تبیین فرایند شکل‌گیری ملیت ازبک، بر این نکته اشارت می‌رود که این جریان یکی از مهم‌ترین مراحل خود را در دهه‌های آغازین سدهٔ ۲۰ م پیموده است. تا پیش از مرحلهٔ یاد شده، مردمانی که هم‌اکنون ازبک نامیده می‌شوند، به ۳ گروه بزرگ قوم‌شناختی تعلق داشتند: گروه نخست مردمانی واحه‌نشین بودند که از گذشته‌ای دور، گونه‌ای زیست یکجانشینی را برگزیده، و تقسیمات قبیله‌ای را به کلی به فراموشی سپرده بودند. اشتغال اصلی این مردمان،

---

1. *Sobranie...*

کشاورزی و تجارت بود. گروه دوم جمعیتی نیمه کوچنده از اخلاف قبایل ترکی پیش از چغتایی و نیز مهاجران مغولی-ترکی عصر چغتایی بودند که غالباً به دامپروری اشتغال می‌ورزیدند. این مردمان سنت تقسیمات قبیله‌ای را در میان خود حفظ کرده بودند و خود را غالباً با نام عمومی «ترک» می‌خواندند. گروه سوم اخلاف قبایل ازبک مهاجر از دشت قپچاق در آغاز عصر شیبانی بودند که از سده‌های ۱۰ و ۱۱ق/۱۶ و ۱۷م با حرکتی تدریجی به یکجانشینی روی آوردند و این حرکت تا اوایل سدهٔ ۲۰م ادامه داشت. این گروه نیز غالباً تقسیمات قبیله‌ای را محفوظ می‌داشتند و به ویژه در گویش نسبت به دیگر همسایگان خود، دارای ممیزاتی بودند. اشتغال اصلی آنان کشاورزی و پس از آن دامپروری بود (نک: کونونف، 9؛ کارمیشوا، 1436؛ نیز برای اطلاعاتی از سدهٔ ۱۹م، نک: وامبری، همان، ۲۰۷؛ برای پیشینهٔ نام‌گذاری شهرنشینان به «ترک»، نک: کستنکو، ۲۱۰؛ دنی، 338).

در نگاهی تاریخی به عناصر گوناگون تشکیل دهندهٔ این ۳ دسته، به ویژه باید به ۳ گروه قومی اشاره کرد که تا سدهٔ ۲۰ م کمابیش تشخص قومی خود را حفظ کرده‌اند و آخرین گروههایی هستند که نام ازبک را بر خود پذیرفته‌اند:

در رأس اینان باید از قوم «سارْت» یاد کرد که تباری ایرانی داشته‌اند. بر پایهٔ یادداشتهایی در آثار امیرعلیشیر نوایی و دیگر نویسندگان چغتایی در سدهٔ ۹ق/۱۵م، می‌توان دریافت که دست کم از آن زمان گونه‌ای تقسیم‌بندی داخلی در الوس چغتایی وجود داشته که مبنای آن تفاوتهایی در زبان، فرهنگ و قومیت بوده است. در آن دوره ایرانیان پارسی زبان با نام عمومی «سارت» در برابر مردمانی یاد شده‌اند که از آنان به صورتی عام به تعبیر «ترک» سخن گفته شده است (برای نمونه‌ها، نک: پاوه‌دکورتی، 334؛ نیز نک: بارتولد، «دربارهٔ واژهٔ...[1]»، 310-311)؛ اما زبان پارسی به مرور در میان سارتها از رواج افتاد و تکلم به ترکی جایگزین آن شد (نک: همو، «دربارهٔ تعلیم...[2]»، 307؛ کونونف، همانجا؛ همام، ۲۴۵). در سده‌های اخیر گاه تقابل سارت و ازبک جایگزین تقابل سارت و ترک شده است (مثلاً نک: استرابادی، ۵۲۳؛ نیز قس: وامبری، «سارتها...[3]»، 207: تقابل سارت و قزاق).

دیگر باید از اقوامی شهرنشین مشهور به «کُرَما» سخن گفت که به ویژه در تاشکند می‌زیسته‌اند (نک: کستنکو، ۲۱۰، ۲۳۶؛ شاکریم، 59؛ برای تشخص قومی آنان حتیٰ در ۱۹۲۶م، نک: دنی، همانجا؛ برای گزارشی از اطلاق عنوان ازبک گاه بر آنان، نک: پاشینو، ۲۲۰). بر پایهٔ آگاهیهای شاکریم، اقوام کرما در اصل مردمانی کوچنده بوده‌اند که به سارتها ملحق گشته و به زی آنان درآمده‌اند (همانجا). از همین رو سنت تقسیمات قبیله‌ای در میان آنها حفظ شده است. شاکریم در شجره‌نامهٔ خود تیره‌های گوناگون تشکیل دهندهٔ کرما را برشمرده که از آن میان برخی چون تیره‌های جلایر، آلچین و اویشون در شمار ۹۲ فرقهٔ ازبک نیز آمده است (همانجا).

سرانجام، باید به آن گروه از قبایل قپچاق اشاره کرد که پس از ابوالخیر خان و نه در چارچوب اردوی شیبانی، به درهٔ فرغانه و حتیٰ منطقه‌ای در شرق آن کوچیده بودند (نک: تینیشپایف، 20) و به پیشهٔ دامپروری و شیوهٔ کوچندگی روزگار می‌گذرانیدند. بیشترین تراکم این قپچاقان در نواحی نمنگان بود (نک: وامبری، *سیاحت*، ۴۷۵-۴۷۸، ۴۸۹، *تاریخ*...، ۴۳۳، ۴۶۴؛ پاشینو، ۲۸۱؛ برای تشخص آنان دست‌کم تا ۱۹۲۷م، نک: دنی، همانجا).

به تصریح وامبری با وجود تنوع بسیار در میان تیره‌های گوناگون ازبک در جای جای ماوراءالنهر و خوارزم هم در نمودهای فرهنگی چون گویش، و هم در نمودهای طبیعی چون ترکیب چهره، در همان سدهٔ ۱۳ق/۱۹م ازبکان به رغم تابعیت از ۳ دولت، آن اندازه وجوه مشترک داشتند که خود را ملتی واحد به حساب آورند (*سیاحت*، ۴۴۰).

مقارن با حاکمیت یافتن نظام شوروی، مجموعهٔ کوچندگان، نیمه کوچندگان و یکجانشینان ساکن در حوزهٔ سیردریا، درهٔ فرغانه و بخشی از حوزهٔ آمودریا که با تسامح در گویشها، به زبانی مشترک سخن می‌گفتند (برای توضیح، نک: بخش د، شم ۲ از همین مقاله)، تحت نام عمومی ازبک به عنوان ملیتی واحد شناخته شدند (نک: بارتولد، «دربارهٔ تعلیم»، 304؛ کونونف، 9؛ کارمیشوا، 1436).

در عصر حاضر، اگر چه تقسیمات قومی نه چندان قدیم چون سارت و کرما و قپچاقهای فرغانه، و تقسیمات کهن ۹۲ فرقه کاملاً به فراموشی سپرده نشده‌اند، اما کاربرد روزمرهٔ خود را از دست داده، و به تاریخ پیوسته‌اند (نک: عثمانوف، 221). در دورهٔ نظام شوروی ازبکها با جدیت بر اتحاد ملی و زدودن دسته‌بندیهای فرعی قومی پای فشرده‌اند (برای تحلیلی در این باره، نک: تیتما، 41-40) و پس از استقلال ازبکستان در ۱۹۹۱م نیز این روند ملی شتابی افزون گرفته است.

د-برخی مشخصه‌های فرهنگی مردم ازبک:

۱. دین و مذهب: ازبکان مردمانی مسلمان و پیرو مذهب حنفی هستند و «مکتب حنفی اهل سنت و جماعت» همواره از سوی ماوراء النهریان حمایت شده، تعالیم آن در دوره‌های متأخر تا حد زیادی به افکار اشعریان در مغرب نزدیک گشته است (برای توضیح، نک: ه د، ۳۸۹/۵-۳۹۱). تألیف دو شرح عربی بر عقیدهٔ طحاوی از سوی منگوترس ترکی (د ۶۵۲ق) و هبة‌الله بن احمد ترکستانی (د ۷۳۲ق) حاکی از کوشش ترکستانیان در بسط تعالیم این مکتب است (برای نسخه‌های خطی آن دو، نک: GAS, I/442)، کوششی که در عصر شیبانی نیز نمونه‌هایی از آن دیده می‌شود، به عنوان نمونه می‌توان از متنی تألیف شده در سمرقند به سال ۹۸۰ق/۱۵۷۲م با عنوان *علم الکلام* یاد کرد (نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی ترکمنستان، شم 3/112).

در سده‌های نخستین اسلامی برخی از مذاهب خاص اسلامی چون

1. «Eshchë o slove» 2. «O Prepodavanii» 3. «Die Sarten...»

شیعهٔ امامیه به ویژه در ماوراءالنهر (برای میزان رواج و منابع آن، نک: ه د، امامیه)، جهمیه به طور متراکم در ترمذ (نک: مقدسی، ۳۲۳) و معتزله در سطحی محدود در خوارزم و ماوراءالنهر (نک: عبدالله بن حمزه، ۱۳۸/۱ـ ۱۳۹) رواج داشته‌اند، اما از سده‌های میانی هجری محیط دینی روی به یکنواختی نهاده است.

در زمینهٔ مذاهب فقهی همواره مذهب حنفی بر سراسر این منطقه غالب بوده است؛ تنها مدتی چند در چاچ (تاشکند) و نواحی آن مذهب شافعی متداول بوده (نک: مقدسی، همانجا) که آن هم دوام چندانی نیافته است. برخی از متون اساسی فقه حنفی چون *الهدایهٔ* مرغینانی (د ۵۹۳ق) که به دست عالمان همین سرزمین تدوین گردیده، در خلال سالیان متمادی از منابع متداول فقهی بوده است. در کنار متون اصلی، در سده‌های اخیر برخی از متون ساده و آسان فقهی چون *عمدة‌الاسلام* اثر ابوطاهر ملتانی برای استفاده‌ای عمومی‌تر به زبان ازبکی برگردانیده شده‌اند (برای چند نسخهٔ خطی از این ترجمه‌ها در تاشکند، نک: «مجموعه»، شم 5542-5539؛ نیز برای یکی از تألیفات بسیار جدید فقهی به ازبکی، نک: عبدالقهار غفاروف، *ارکان‌الاسلام*، تاشکند، ۱۹۹۳م).

تصوف از دیر زمان در این منطقه رواج داشته، و در دورهٔ مغول رونقی افزون یافته است. دو طریقه از مهم‌ترین طریقه‌های صوفیه، نخست طریقهٔ کبرویه منتسب به نجم‌الدین کبرای خوارزمی (مق ۶۱۸ق) و طریقهٔ نقشبندیه منتسب به بهاءالدین نقشبند بخاری (د ۷۹۱ق) به ترتیب در خوارزم و بخارا بنیان نهاده شدند. در کنار این دو، برخی دیگر از طریقه‌های صوفیه، چون یسویه به طور پراکنده در سراسر منطقه، قادریه و چشتیه در نواحی فرغانه رواج داشته‌اند (نک: آکینر، 286-285).

در دورهٔ حاکمیت نظام شوروی، نهادهای دینی آسیبی اساسی دید، اما به هر تقدیر ازبکان از جمله ملتهای مسلمانی بودند که در برابر این جهت‌گیری ضد دینی، بیشترین مقاومت را از خود نشان دادند. در جریان فعالیتهای محدود دینی در این دوره، تاشکند مرکز رهبری روحانی در مجموعهٔ آسیای مرکزی بوده است.

ازبکان ساکن در دیگر کشورهای اسلامی به‌ویژه افغانستان، به سبب برخوردار نبودن از نهادها و تشکلهای فرهنگی شایان توجه، با وجود آزادی در امور دینی، آثار فراوان دینی به زبان خویش فراهم نیاورده‌اند. از جمله کارهای محدود انجام گرفته در این زمینه، ترجمه‌ای از *قرآن کریم* به زبان ازبکی با خط عربی از محمود طرازی مدنی است که پاره‌ای حواشی نیز در بردارد (کراچی، ۱۴۱۲ق).

۲. زبان و خط: ازبکی زبان کنونی مردم ازبک، بر پایهٔ طبقه‌بندی مشهور باسکاکف از زبانهای ترکی، متعلق به گروه زبانهای قارلقی و نمایندهٔ شاخص زیرگروه زبانهای قارلقی ـ خوارزمی است و نزدیک‌ترین خویشاوند آن، زبان اویغوری نوین است (نک: باسکاکف، 121 به بعد؛ برای دیگر طبقه‌بندیها، نک: آرات، 63 به بعد). از نظر تاریخچهٔ کاربرد این نام، باید گفت که پیش از دگرگونیهای دههٔ ۱۹۱۰م، اصطلاح «سارتی» برای زبان شهرنشینان ترکی زبان ماوراءالنهر و «ازبکی» برای زبان کوچندگان و نیمه کوچندگان به کار می‌رفته، و از آن پس به طور عمومی بر مجموعهٔ این گویشها اطلاق شده است (نک: کونونف، 9؛ نیز بارتولد، «دربارهٔ تعلیم»، 305-304). در نگرشی بر تاریخ زبان، بر پایهٔ یک نام گذاری سنتی، زبان ادبی ترکی ماوراءالنهر از عصر مغول تا سدهٔ ۱۹م، با نام ترکی چغتایی شناخته می‌شد. در منابع زبان شناختی شوروی، برای زبان آثار ادبی ماوراءالنهر و خوارزم متعلق به سده‌های ۱۴ـ ۱۸م، عنوان «زبان ازبکی کهن» نهاده شده است که گاه کاربرد آن در آثار غربی نیز دیده می‌شود. ازبکی زبانی بسیار پرلهجه است و وجه این فراوانی گویشها، خصوصیات پیچیدهٔ مردم‌شناختی در جریان شکل‌گیری قومیت ازبک به مفهوم کنونی آن بوده است (نک: کونونف، همانجا؛ شچرباک، تعلیقات، 103). آنچه به عنوان پایهٔ زبان ادبی معاصر پذیرفته شده، گروه گویشهای تاشکند ـ فرغانه است (کونونف، همانجا).

گویشهای ازبکی در ۳ گروه طبقه‌بندی شده‌اند: نخست، گویشهای قارلق ـ چگل ـ اویغوری، یا به تعبیری دیگر چغتایی که گویشهای پایه‌ای زبان ازبکی را در بر دارند؛ دوم، گویشهای قپچاقی که قرابتهایی با زبانهای همجوار قزاقی و قراقالپاق دارند؛ سوم، گویشهای اوغوزی که می‌توان آنها را به ترکمنی نزدیک‌تر دانست (نک: رشتوف، 141-114؛ دانیارف، 66). تفاوت گویش ازبکان خوارزم با ماوراءالنهر به قدری محسوس بوده که در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م سلیمان بخاری در لغت نامهٔ خود بر این اختلاف، نظر داشته است (ص ۱۲) و برخی از زبان‌شناسان نیمهٔ نخست سدهٔ ۲۰ م مانند ساموئیلوویچ[1] و لیگتی[2] این تفاوت را فراتر از گویشهای یک زبان انگاشته‌اند (نک: آرات، 106).

تحقیقات زبان شناختی دربارهٔ ازبکی، به نیمهٔ دوم سدهٔ ۱۹م باز می‌گردد و نخستین نمونهٔ شاخص آن اثری از ترنتیف[3] در دستور زبان ازبکی به همراه چند زبان دیگر شرقی است. اینگونه پژوهشها در نیمهٔ اول سدهٔ ۲۰ م نیز در سطح محدودی ادامه یافت و از دههٔ ۱۹۵۰م مطالعات گسترده‌تری در بارهٔ خصوصیات مختلف زبان به ویژه در محافل علمی ازبکستان انجام گرفت.

زبان ادبی ازبک از نظر نظام‌آوایی فاقد ویژگی هماهنگی واکه‌هاست که در غالب زبانهای ترکی دیده می‌شود، اما در پاره‌ای از گویشها نظام هماهنگی واکه‌ها کاملاً حفظ شده است (نک: رشتوف، 344-340؛ کونونف، 18-15). در ساختار واژگان، وام واژه‌های فارسی و عربی بسیار دیده می‌شود و در مقایسه با دیگر زبانهای ترکی متداول در آسیای مرکزی، تأثیر واژگانی زبان فارسی شایان توجه است. واژگان روسی نیز از سدهٔ ۱۹م به طور فزاینده‌ای در زبان ازبکی تأثیر نهاده

1. A. Samoylovich 2. L. Ligeti 3. M. A. Terent'ev, *Grammatika turetskaya, persidskaya, kirgizkaya i uzbekskaya*, Saint Petersburg, 1875.

است. گفتنی است که محققان دربارهٔ پیوستگی نزدیک میان ازبکی و زبانهای ایرانی، به ویژه فارسی پژوهشهایی کرده‌اند (مثلاً نک: گولیامف، 3 به بعد).

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲۰م گرایش به کاربرد واژه‌ها و اصطلاحات سنتی ترکی، فارسی و عربی از یک سو و گرایش به جایگزین کردن آنها با اصطلاحات روسی یا روسی شده، صفوف مدافعان فرهنگ ملی ـ دینی را از صفوف حامیان فرهنگ روسی ـ سوسیالیستی جدا می‌ساخت، اما به هر تقدیر پس از گذار ازبک دورهٔ ستیز فرهنگی، بهره گیری از اصطلاحات سنتی و ساختن اصطلاحاتی جدید با استفاده از عناصر زبانی شرقی، به عنوان یک گرایش اجتناب ناپذیر جای خود را باز کرد (نک: رسولف، 86-83).

خط متداول در کتابت ترکی در ماوراءالنهر و خوارزم تا میانهٔ سدهٔ ۱۹م خط سنتی عربی ـ فارسی و در گستره‌ای محدودتر خط اویغوری بود. در خط عربی ـ فارسی نخست مقارن با تصرف تاشکند توسط روسیه در ۱۸۶۵م و در حدی وسیع‌تر همزمان با انقلاب اکتبر در ۱۹۱۷م و پس از آن تجدید نظرهایی صورت گرفت (نک: وزبه‌ک البه‌سی، جم؛ کونونف، 57؛ آکینر، 283). الفبای لاتین با ترکیبی خاص در فاصلهٔ سالهای ۱۹۲۶-۱۹۴۰م جایگزین الفبای سنتی گردید و سرانجام در ۱۹۴۰م الفبای جدید ازبکی با ۳۵ حرف بر پایهٔ حروف روسی (الفبای سیریلیک) رواج یافت (کونونف، 58؛ کوچکارتایف، 38-37). این الفبا به رغم تجدید نظری محدود در ۱۹۵۶م، هنوز کاملاً جوابگوی ظرایف آوایی زبان ازبکی نیست و در آن به ویژه در ثبت برخی گویشها که نظام هماهنگی واکه‌ها را نگاه داشته‌اند، نارساییهایی دیده می‌شود (برای توضیح، نک: کمالف، 93). پس از استقلال ازبکستان در ۱۹۹۱م بحث تغییر الفبا به تدریج قوت گرفت (مثلاً نک: کوچکارتایف، همانجا). در ۱۹۹۴م دولت ازبکستان یک برنامهٔ ۶ ساله را برای تبدیل خط رسمی به خطی بر پایهٔ حروف لاتین اعلام کرده است (نک: ویتیکر، ...، 1053).

نزد ازبکان بیرون از حوزهٔ اتحاد شوروی پیشین، الفبای عربی ـ فارسی به بقای خود ادامه داد و بجز در چین، نزد ازبکان ساکن در کشورهای اسلامی به همان شکل سنتی با تکیه بر املای اصیل واژه‌های عربی و فارسی به کار گرفته می‌شود.

۳. مایه‌های ادبی و حماسه‌های ملی: پژوهندگان تاریخ ادبیات ترکی ماوراءالنهر و خوارزم، آثار ادبی مربوط به سده‌های ۵-۷ق/۱۱-۱۳م را با عنوان ادبیات ترکی کهن و آثار سده‌های ۸-۱۲ق/۱۴-۱۸م را با عنوان ادبیات چغتایی طبقه‌بندی کرده‌اند و در میان ترک‌شناسان شوروی به کار گیری اصطلاح ادبیات ازبکی کهن به جای چغتایی معمول شده است (نک: بنتسینگ، 701؛ دادابایف، 7).

بر پایهٔ تحقیقات بوروکوف، به موازات حوزهٔ ادبیات شناخته شدهٔ ترکی کهن برخاسته از خاور، یعنی ادبیات اویغور ـ قارلقی یا قراخانی، در همان دوره یک حوزهٔ ادبیات غزی نیز در منطقه، به ویژه در خوارزم شمالی و حوزهٔ سفلای سیردریا گسترش داشته که در واقع ادبیات چغتایی یا ازبکی کهن بر پایهٔ عناصر این دو مکتب و تلفیق آنها با یکدیگر شکل گرفته است (نک: نجیب، 89-87؛ نیز شچرباک، تعلیقات، 110). دورهٔ آثار ادبی پرداخته شده در خوارزم در سده‌های ۸ و ۹ ق/۱۴ و ۱۵م، چون *خسرو و شیرین* و *محبت نامه* که در تاریخ ادبیات این منطقه به ادبیات حلقهٔ اردوی زرین شهرت دارند، به ویژه در شکل‌گیری ادبیات چغتایی نقش مهمی داشته‌اند (نک: همو، «دستور...»[1]، 5 به بعد).

ادبیات چغتایی، شاعران و ادیبان بسیاری را پرورانید که در رأس آنان امیر علیشیر نوایی وزیر سلطان حسین بایقرا جای دارد؛ مردی که ادبیات چغتایی را به اوج درخشش خود رسانید و بر همین پایه نزد مردمان ازبک به سان شاعر بی‌همتای ملی شناخته شد.

در گفت و گو از داستانهای پهلوانی ازبک، در نخستین جایگاه، داستان آلپَمیش (ه م) قرار می‌گیرد که به عنوان مشهورترین حماسهٔ مردم ازبک شناخته می‌شود (دربارهٔ دیگر داستانهای ملی، نک: بنتسینگ، 702). اما در کنار اینگونه داستانها، باید به پردازش ادبی و کمابیش آمیخته به افسانه از پیروزیهای امیر تیمور، یا از جنگهای خانان شیبانی یاد کرد که در ادبیات سنتی ازبک جایگاهی ویژه یافته، و این رویدادهای تاریخی را به چهرهٔ حماسه‌ای ملی درآورده است (برای ترجمه‌های چغتایی از *ظفرنامهٔ* شرف الدین علی یزدی، نک: اِکمان، 367-366؛ برای چندین پردازش تاریخی ـ ادبی با عنوان *شیبانی نامه*، نک: همو، 366-364؛ نیز در بارهٔ یک نسخهٔ یافته شده در بخارا به پارسی برای مقایسه، نک: وامبری، «یک تاریخ...»[2]، 232-215).

۵ ـ پراکندگی جغرافیایی ازبکان: با توجه به تاریخ مشترک آسیای مرکزی، به ویژه در دورهٔ استیلای مغول و پس از آن، حضور جمعیتهایی از قوم ازبک در داخل مرزهای کشورهای همسایهٔ ازبکستان، امری دور از انتظار نمی‌تواند بود، اگرچه گروههایی از ازبکان بر اثر تحولات اجتماعی ـ سیاسی سدهٔ حاضر روی به مهاجرت آورده‌اند (برای آمارها و نمودارها، نک: آکینر، 277؛ تیتما، 60 به بعد)، اما حضور جمعیتهای ازبک در خارج از ازبکستان، در پاره‌ای از موارد به همان اندازهٔ ازبکستان، پیشینهٔ تاریخی دارد.

۱. جمهوریهای آسیای مرکزی: جمهوری ازبکستان که نام خود را از همین مردم گرفته، به عنوان سرزمین اصلی ازبکان، بیشترین جمعیت ازبک را در خود جای داده است. بر پایهٔ آخرین آمار مربوط به ۱۹۸۹م جمعیت ازبکها در این جمهوری برابر با ۱۴،۰۶۵،۰۰۰ نفر (۷۱٪ از کل جمعیت) بوده، و بر پایهٔ برآوردهای انجام گرفته در ۱۹۹۳م جمعیت آنان به حدود ۱۵،۶۰۰،۰۰۰ تن بالغ شده است (نک: ویتیکر، 1053).

در کشورهای مجاور جمهوری ازبکستان، گروههایی از ازبکان با درجات متفاوتی از تراکم زندگی می‌کنند. در شمال، در جمهوری قزاقستان گروههایی اندک از ازبکان به ویژه در حوزه‌های سیردریا و اریس زندگی می‌کنند. در خاور، در جمهوری قرقیزستان جمعیت

---

1. *Grammatika...* 2. «Ein Legendäre...»

ازبکان شایان توجه است (طبق برآورد جمعیتی ۱۹۹۴م، برابر ۵۸۰ هزار نفر) و در دومین شهر بزرگ این جمهوری، شهر اوش ازبکان اکثریت را تشکیل داده‌اند (نک: همان، 935). در جنوب شرقی، جمعیت گسترده‌ای از ازبکان در جمهوری تاجیکستان سکنیٰ دارند (طبق برآورد جمعیتی ۱۹۹۲م، برابر ۱٬۲۰۰٬۰۰۰ نفر) و در جنوب غربی گروههایی اندک از آنان در خاک ترکمنستان مسکن گزیده‌اند (طبق آمار ۱۹۸۹م، برابر ۳۱۷ هزار نفر).

در پی استقلال یافتن جمهوریهای آسیای مرکزی در ۱۹۹۱م و شدت گرفتن بیش از پیش احساسات ملی در منطقه، ازبکان خارج از مرز، به ویژه در تاجیکستان در وضع ویژه‌ای قرار گرفته‌اند. جمعیت متراکم ازبکان در تاجیکستان و افزایش سریع جمعیت در میان آنان از یک سو و گونه‌ای تقابل تاریخی میان دو ملت از سوی دیگر وضع دشواری را برای ازبکان در تاجیکستان فراهم آورده است (نک: تیتما، 41). پس از تاجیکستان باید به وضع نسبتاً دشوارِ ادامهٔ حضور ازبکان در قرقیزستان اشاره کرد (نک: همو، نیز ویتیکر، همانجاها).

افزایش درصد جمعیتی ازبکان نسبت به ملیتهای دیگر در تاجیکستان (۲۱/۲٪ در ۱۹۲۶م؛ ۲۳٪ در ۱۹۹۲م) و در قرقیزستان (۱۱/۱٪ در ۱۹۲۶م؛ ۱۲/۹٪ در ۱۹۹۴م) و کاهش این درصد در قزاقستان (۳/۳٪ در ۱۹۲۶م؛ ۱/۸٪ در ۱۹۷۹م) و ترکمنستان (۱۰/۸٪ در ۱۹۲۶م؛ ۹٪ در ۱۹۸۹م) تا حدودی علل این دشواریها را آشکار می‌سازد (برای آمارها، نک: تیتما، همانجا؛ ویتیکر، 934,1039؛ برای آمار تاریخی توزیع ازبکان در این جمهوریها، نک: آکینر، 276).

۲. افغانستان: ازبکان ساکن در افغانستان که غالباً در شمال این کشور زندگی می‌کنند، تقسیمات قبیله‌ای خود را نیز حفظ کرده‌اند. جای‌گیری ازبکان در حوزه‌های علیای آمودریا، ادامهٔ روند تاریخی جای‌گیری کوچندگان ازبک در ماوراءالنهر بوده است (نک: عثمانوف، 220؛ نیز برای نقشه‌ای از توزیع جغرافیایی آنان، نک: آدامک، 5). نویسندگان روسی چون خانیکوف و بایف در سدهٔ ۱۹م از آمدن قبایل گوناگون ازبک به شمال افغانستان سخن گفته، و این ازبکان را بالغ بر ۲۸ تیره دانسته‌اند (نک: عثمانوف، 221؛ نیز نک: تینیشپایف، 27؛ دورفر، «ایرانی...[1]»، 221).

در سدهٔ ۱۳ق/۱۹م برخی خان‌نشینهای خرد ازبک با مرکزیت بلخ، کوندوز و جز آن وجود داشت که در اواخر آن سده، در پی توسعهٔ نفوذ افغانها برچیده شدند. فشار عبدالرحمان خان، امیر افغان بر آن منطقه، موجی از مهاجرت به سمت شمال را در میان ازبکان پدید آورد، اما به دنبال توافق میان دولتهای روسیه و انگلستان در بارهٔ روشن کردن مرزهای افغانستان در شمال، و برخورد قاطع عبدالرحمان خان، امیر وقت افغانان با مسألهٔ ازبکها ــ که به آنان به عنوان بخشی از ملت خود، حقوقی برابر با افغانها را پیشنهاد می‌کرد ــ بازماندهٔ مردمان ازبک در شمال افغانستان ماندگار شدند (نک: عثمانوف، 223-221؛ یاغموروف، 105). گفتنی است که در اواخر سدهٔ ۱۹م، نیز جمعیتی در حدود ۲٬۵۰۰ خانوار از مهاجران ازبک سمرقند و فرغانه در نواحی کابل سکنیٰ گزیده بوده‌اند (نک: عثمانوف، 221؛ نیز توجه شود به نام جغرافیایی «چاه ازبک» در غرب افغانستان در نزدیکی هرات: آدامک، 69). علاوه بر ازبکانی که دیرزمانی است در افغانستان بومی شده‌اند و «ازبکان محلی» شناخته می‌شوند، مهاجرانی نیز در گذشته‌ای نزدیک، بدین سرزمین درآمده‌اند که «ازبکان مهاجر» خوانده می‌شوند (همو، 224).

ازبکان همواره در تاریخ سیاسی افغانستان نقشی مهم داشته‌اند و در جریان جنگهای داخلی اخیر آن کشور نیز، عنصر قومی ازبک عاملی بسیار مؤثر بوده است. برآوردهای آماری از جمعیت ازبک در افغانستان، اختلافی فاحش با یکدیگر دارند، چنانکه در منابع مختلف محلی، منابع شوروی، منابع ترکی و منابع غربی ارقامی میان ۱ تا ۳ میلیون نفر به دست داده شده است (نک: همو، 224-223؛ آکینر، 286؛ سانلیور، ۲۰۱-۲۰۳). برخی از صاحب نظران در بحث از نقش مهاجرتهای اخیر در دگرگونی بافت قومی افغانستان، بر پایهٔ برآوردهای جمعیتی، برآنند که نسبت جمعیتی ازبکان به دیگر گروههای قومی در این کشور در سالهای اخیر افزایش قابل ملاحظه‌ای یافته است (نک: همو، ۲۰۸).

۳. ترکستان چین: گروههایی از مردم ازبک در ناحیهٔ خودگردان سین‌کیانگ ـ اویغور در شمال غربی چین روزگار می‌گذرانند که در اغلب شهرستانهای آن ناحیهٔ خودگردان پراکنده‌اند، اما بیش از نیمی از آنان در ۶ شهر بزرگ، یا نسبتاً بزرگ ارومچی، کاشغر، کُلجا (ای نینگ)، تاچین، شاتسه و یهچین زندگی می‌کنند (نینگ، ۸۷).

پیشینهٔ حضور عناصر قومی ازبک در این منطقه به اوایل عصر شیبانیان می‌رسد. حیدر دوغلات در «تاریخ رشیدی» (ص 67) به حضور گروهی از ازبکان در نواحی ختن اشاره کرده است. گفتار وامبری در سدهٔ ۱۹م بر پایهٔ شنیده‌های نه چندان دقیق خود از ترکستان چین، از حضور ازبکانی در یارقند و آن نواحی حکایت دارد که خود را با ازبکان خوقند و خیوه خویشاوند می‌شمرده‌اند (*سیاحت*، ۴۴۰، قس: ۴۹۳-۴۹۴). همچنین قپچاقها و اویشونهایی که در سدهٔ ۱۹م در نواحی کاشغر به کوچندگی روزگار می‌گذرانیدند (نک: همان، ۴۸۹؛ تینیشپایف، 27) و در قومیتهای ترکستان مستحیل شده‌اند، دور نیست که همچون ساکنان درهٔ فرغانه، به تشکل ازبکان پیوسته باشند.

گفتنی است که در عصر خاندان یوآن و مینگ در چین، مسیر تجاری میان سمرقند و چین که از ترکستان شرقی گذر می‌کرد، رونقی فراوان یافت و در خلال سدهٔ ۱۹م شمار ازبکان ماوراءالنهری که در اطراف این مسیر تجاری، در ترکستان شرقی مسکن می‌گزیدند، روی به افزایش داشت. در دهه‌های ۷ و ۸ از سدهٔ یادشده تا دههٔ ۴ از سدهٔ ۲۰م، موج مهاجرت ازبکان ماوراءالنهری به ترکستان شرقی ادامه یافت. در پی تحولات اساسی در چین، از ۱۹۴۹م نام قومی ازبک به عنوان نامی

1. «Irano...»

واحد بر مهاجران ماوراءالنهری از سوی دولت چین رسمیت یافت (نک: نینگ، ۸۸).

برپایهٔ آمار رسمی چین، در ۱۹۸۲م شمار ازبکان در این سرزمین در حدود ۱۲٬۴۰۰ نفر بوده است (همو، ۸۷)، اما در منابع غیر رسمی، گاه جمعیت آنان را بالغ بر ۱۵ تا ۱۸ هزار تن دانسته‌اند (نک: آکینر، 286).

مآخذ: ابن‌اثیر، الکامل؛ ابن بطوطه، محمد، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن عربشاه، احمد، عجائب المقدور، قاهره، ۱۳۰۵ق؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، مسالک الابصار، چ تصویری، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن‌فضلان، احمد، رسالة، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن فقیه همدانی، احمد، البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، تلخیص مجمع الآداب، به کوشش مصطفیٰ جواد، دمشق، ۱۹۶۳م؛ ابن نقطه، محمد، التقیید، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوطاهر سمرقندی، سمریه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ ابوالغازی بهادرخان، شجرهٔ ترک، به کوشش دمزون، سنت‌پترزبورگ، ۱۸۷۱م؛ استرابادی، محمد مهدی، درهٔ نادره، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ اسفزاری، محمد، روضات الجنات، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ش؛ اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اولیاچلبی، سیاحت نامه، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بخاری، سلیمان، لغت چغتای و ترکی عثمانی، استانبول، ۱۲۹۸ق؛ بلاذری، احمد، فتوح‌البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، قاهره، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ بناکتی، داوود، تاریخ (روضة اولی الالباب)، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ش؛ پاشینو، پ.، سفرنامهٔ ترکستان، ترجمهٔ مادروس داود خانف، به کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۷۲ش؛ تزوکات تیموری، تحریر ابوطالب حسینی، به کوشش دیوی و وایت، آکسفرد، ۱۷۸۳م؛ جوینی، عطاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ حافظ ابرو، عبدالله، ذیل جامع التواریخ، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ همو، زبدة التواریخ، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دزنو، کاترینو، «سفرنامه»، سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ دلاواله، پیترو، سفرنامه، به کوشش شعاع الدین شفا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفیٰ موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسن نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سانلیور، پیر، «نقشهٔ جدید قومی افغانستان»، ترجمهٔ ابوالحسن سروقدمقدم، افغانستان، اقوام کوچ‌نشینی، مشهد، ۱۳۷۲ش/۱۹۹۳م؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام‌الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ عبدالقادر قرشی، الجواهر المضیئة، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ عبدالله بن حمزه، الشافی، صنعا/بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ فرامکین، گ.، باستان‌شناسی در آسیای مرکزی، ترجمهٔ صادق ملک شهمیرزادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ فضل‌الله بن روزبهان، مهمان نامهٔ بخارا، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ش؛ قزوینی، محمد، یادداشتها، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کاشانی، عبدالله، تاریخ اولجایتو، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ کاشغری، محمود، دیوان لغات الترک، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ کستنکو، آ. ف.، «طوایف آسیای مرکزی»، ترجمهٔ مادروس، یادیار، تهران، ۱۳۷۳ش؛ کلاویخو، سفرنامه، ترجمهٔ مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۳۷ش؛ محمد بن نجیب بکران، جهان نامه، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ محمد کاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ محمود بن امیرولی، «بحرالاسرار» (نک: مل. بارتولد، «مراسم...[1]»)؛ مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ گیلان و دیلمستان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مسعودی، علی، التنبیه والاشراف، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ منتخب التواریخ معینی، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نسوی، محمد، سیرة السلطان جلال‌الدین، به کوشش حافظ احمد حمدی، قاهره، ۱۹۵۳م؛ نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نینگ، چو، القومیات المسلمة فی الصین، ترجمهٔ وجیه هوادی چینگ، پکن، ۱۹۸۸م؛ وامبری، آ.، تاریخ بخارا، ترجمهٔ احمد محمود ساداتی، قاهره، شرکة الاعلانات الشرقیه؛ همو، سیاحت درویشی دروغین، ترجمهٔ فتحعلی خواجه‌نوریان، تهران، ۱۳۶۵ش؛ وزبه‌ک الیه‌سی، ترکستان، ۱۹۱۸م؛ همام، «تاجیکها»، مجلهٔ مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، تهران، ۱۳۷۱ش، س ۱، شم ۱؛ نیز:

Adamec, L.W., *Herat and Northwestern Afghanistan*, Graz, 1975; Alimedov, B., *Üzbek ulusi*, Tashkent, 1992; Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; Arat, R.R., «Türk şivelerinin tasnifi», *Türkiyat mecmuası*, Istanbul, 1953, vol. X; Bābur, Muhammad, *Bābur-Nāma*, tr. A.S.Beveridge, New Delhi, 1970; Bakhrushin, S.V. et al., *Istoriya narodov Uzbekistana*, Tashkent, 1947, vol. II; Barthold, V.V., «O prepodavanii tuzemnykh narechiĭ v Samarkande», «Eshchë o slove sart», «Tseremonial pri dvore uzbekskikh khanov», *Raboty po otdel'nym problemam istorii Sredneĭ Azii*, Moscow, 1964, vol. II(2); Baskakov, N.A., «K voprosu o klassifikatsii tyurkskikh yazykov», *Izvestiya Akademii Nauk SSSR*, Literatura i yazyk, 1952, vol. XI (2); Benzing, J., «Die uzbekische und neu-uigurische Literatur», *Philologiae turcicae fundamenta*, Wiesbaden, 1965; Brandenstein, W. and M. Mayrhofer, *Handbuch des Altpersischen*, Wiesbaden, 1964; Dadabaev, Kh. et al., *Problemy leksiki starouzbekskogo yazyka*, Tashkent, 1990; Daniyarov, Kh. D., «Ob etapakh formirovaniya starouzbekskogo pis'menno-literaturnogo yazyka», *Sovetskaya tyurkologiya*, 1976, vol. VI; Deny, J., «Langues turques...», *Les langues du monde*, Paris, 1952, vol. I; Doerfer, G., «Irano-altaistica», *Current Trends in Linguistics*, The Hague/Paris, 1970, vol. VI; id, *Türkische und mongolische Elemente*, Wiesbaden, 1965; Dughlát, Muhammad Haidar, *Tarikh-i-Rashidi*, tr. E.D. Ross, Patna, 1973; Eckmann, J., «Die tschaghataische Literatur», *Philologiae turcicae fundamenta*, Wiesbaden, 1965; GAS; Gulyamov, Kh., *Uzbeksko-tadzhikskie yazykovye svyazi*, Tashkent, 1983; Gumilev, L.N., *Drevnie Tyurki*, Moscow, 1967; Howorth, H.H., *History of the Mongols*, London, 1880; Iskakova, Z.E., «Tyurksko-indiĭskie yazykovye svyazi», *Izvestiya Natsionalnoĭ Akademii Nauk Respubliki Kazakhstan*, Almaty, 1993; *İstanbul'un fethinden önce yazılmış tarihî takvimler*, ed. O.Turan, Ankara, 1984; Kamolov, F.K., «O nekotorykh voprosakh uzbekskoĭ orfografii», *Voprosy uzbekskogo yazykovedeniya*, Tashkent, 1954; Karmysheva, B. Kh., «Uzbekis», BSE³, vol. XXVI; Kononov, Andrei N., *Grammatika sovremennogo uzbekskogo literaturnogo yazyka*, Moscow/Leningrad, 1960; Kuçkartayev, I., «Latin harflı alfabenin özbekçeye uygunlanması üzerine», *Türk dünyası*, 1993, vol. I(3); Malov, S.E., *Eniseĭskaya pis'mennost' Tyurkov*, Moscow/Leningrad, 1952; Meicun, Lin, «Tocharian People», *Significance of Silk Roads in the History of Human Civilisation*, Senri Ethnological Studies, Osaka, 1992; Menges, K.H., «The Dravido-altaic Relationship», *Proceedings of the 26th International Congress of Orientalists*, New Delhi, 1968, vol. II; Muminov, I.M. et al., *Istoriya Uzbekskoĭ SSR*, Tashkent, 1974; Nadzhip, E.N., «O srednevekovykh literaturnykh traditsiyakh», *Sovetskaya tyurkologiya*, 1970, vol. I; Oshanin, L.V., «Etnogenez tadzhikov po dannym sravnitel'noĭ antropologii tyurkskikh i iranskikh narodov Sredneĭ Azii», *Trudy*, Akademiya Nauk Tadzhiskoĭ SSR, Stalinabad, 1954; Pavet de Courteille, M., *Dictionnaire turk-oriental* Paris, 1870; Qashqari, Makhmud, *Tubī bīr turkī tīlī (Divani lughat it-turk)*, ed. K.Beketaev and A. Ibatov, Almaty, 1993; Qaydarov, A. and M.Orazov, *Turkitanugha kīrīspe*, Almaty, 1992; Rasulev, I., «Nekotorye voprosy uzbekskoĭ nauchno-tekhnicheskoĭ terminologii», *Voprosy...* (vide: Kamolov); *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, ed. E. Combe et al., Cairo, 1943-1944; Reshetov, V.V., «Sostoyanie i zadachi uzbekskoĭ dialektologii», *Voprosy...* (vide: Kamolov); Shăkărīm Qŭdaiberdīiŭly, *Turīk, qyrqyz-qazaq hăm khandar shezhīresī*, Almaty, 1991; Shcherbak, A.M., *Grammatika starouzbekskogo yazyka*, Moscow/Leningrad, 1962; id, notes on *Oguz-nāme*, Moscow, 1959; *Sobranie vostochnykh rukopiseĭ Akademii Nauk Uzbekskoĭ SSR*, ed. A.A. Semenov et al., Tashkent, vol. VI, 1963, vol. XI, 1987; Spuler, B., *Die goldene Horde*, Wiesbaden,

1.«Tseremonial...»

1965; Stroeva, L.V., «Bor'ba kochevoĭ i osedloĭ znati v Chagataĭskom gosudarstve...», *Pamyati Akademika I.Yu. Krachkovskogo*, Leningrad, 1958; Sümer, F., *Oğuzlar*, Ankara, 1972; Thomsen, V., «Dr. M.A. Stein's Manuscripts in Turkish Runic Script», JRAS, 1912; Titma, M. and N.B. Tuma, *Migration in the Former Soviet Union*, Köln, 1992; Togan, Z.V., *Umumī Türk tarihi*, Istanbul, 1981; Tolstov, S.P., «La Chorasmie antique», ed. R. Ghirshman, *Artibus asiae*, 1953, vol. XVI; Tynyshpaev, M., *Materialy k istorii kirgiz-kazakskogo naroda*, Tashkent, 1925; Usmanov, A., «Nekotorye svedeniya ob Uzbekakh Afganistana», *Central Asiatic Journal*, 1975, vol. XIX; Vambery, A., «Die Sarten und ihre Sprache», ZDMG, 1890, vol.XLIV; id, «Eine legendäre Geschichte Timurs», ZDMG, 1896, vol.LI; *Whitaker's Almanack*, London, 1995; Yagmurov, A., «Turkmeny Afganistana», *Turkmeny zarubezhnogo vostoka*, Ashkhabad, 1993; Yakubovskiĭ, A.Yu., *Istoriya narodov Uzbekistana*, Tashkent, 1950, vol.I.

احمد باکتچی

اُزْبَک، مظفرالدین، نک: اتابکان آذربایجان.

اُزْبَکْ خان، غیاث الدین محمد (د شوال ۷۴۲/مارس ۱۳۴۲)، بزرگ‌ترین فرمانروای مغول اردوی زرین یا آلتین اردو (ﻫ م)، از نوادگان باتو پسر جوچی.

پدرش طغریل (طغرلجه، نک: حمدالله، ۵۸۵؛ قس: وصاف، ۶۰۷، که نام پدر ازبک را طغلق آورده است) نام داشت، اما برخی از نویسندگان به خطا ازبک را پسر توقتا (تقتو) برادر طغریل دانسته‌اند (نک: صفدی، ۳۶۷/۸). به گفتهٔ رشیدالدین فضل الله (۱۴۲/۲)، طغریل در زمرهٔ شاهزادگانی بود که در برکناری تودامنگو از سلطنت اردوی زرین در ۶۸۶ق/۱۲۸۷م شرکت جست و چون توقتا، برادر کهتر طغریل در ۶۸۹ق قدرت را قبضه کرد، طغریل با تولابوقا که بر ضد فرمانروای جدید سر به شورش برداشته بود، متحد شد. اما به زودی توقتا شورش را سرکوب کرد و طغریل را به قتل رساند. سپس ازبک پسر جوان او را به قلمرو خطرناک چرکسها تبعید کرد (نک: هاورث، II/148؛ اشپولر، 85). اخبار دیگری (نک: هاورث، همانجا) که در جزئیات آن باید تردید کرد، نیز حاکی از آن است که ازبک به روزگار حکومت توقتا در تبعید به سر می‌برده است؛ اما از گزارش ابوالقاسم کاشانی، مورخ مشهور عصر ایلخانان (نک: ص ۱۴۴، که برخی از نامهای مغولی در این گزارش باید تصحیح شود) پیداست که ازبک دست کم در اواخر عهد توقتا، مقامی نظامی داشته است. چنانکه توقتا در واپسین روزهای حیات خود چون به یاری بایان، خان آق اردو (ﻫ م) که توسط برادرش از قلمرو خود رانده شده بود، شتافت، در بازگشت به سرای ــ تختگاه اردوی زرین ــ ازبک و برادر خود افشه را به فرماندهی لشکرها گمارد.

به روایت برزالی (نک: رمزی، ۵۰۳/۱)، توقتا می‌خواست نوهٔ خود ایرباساخان را به جانشینی برگمارد (نیز نک: اشپولر، همانجا)، اما ازبک با مساعدت قتلغ تیمور، نایب توقتا و امیرسرای و نیز بیالون که او را بیوهٔ پدرش طغریل دانسته‌اند، قدرت را قبضه کرد. گزارشهای مورخان دربارهٔ چگونگی دست یافتن ازبک به فرمانروایی اردوی زرین و نیز هویت بیالون سخت آشفته و مبهم است. با اینکه برخی (نک: رمزی، ۵۰۴/۱ ـ ۵۰۵؛ ابن خلدون، ۵ (۵)/۱۱۳۹) بیالون را بیوهٔ طغریل دانسته‌اند، اما گروهی بر آنند که بیالون که پس از کشته شدن شوهرش طغریل به ازدواج توقتا درآمده بود، مادر ازبک بوده است. گفته‌اند توقتا در بستر مرگ نزد وی از قتل طغریل و تبعید ازبک پشیمان شد و بی‌درنگ به دو تن از امیرانش فرمان داد تا ازبک را از تبعیدگاه به سرای بازگردانند. ولی توقتا پیش از ورود ازبک درگذشت (نک: هاورث، همانجا).

به گزارش ابوالقاسم کاشانی (ص ۱۴۴- ۱۴۵) قتلغ تیمور، امیرسرای پس از مرگ توقتا، امرای مغول را به پذیرفتن جانشینی پسرش (یا نواده‌اش ایرباساخان، قس: اشپولر، 86) فراخواند. نام این پسر توقتا در گزارش ابوالقاسم کاشانی نیامده است، ولی به رغم آنکه برخی از مورخان (نک: رمزی، ۵۰۴/۱) برآنند که از توقتا هیچ فرزندی برجای نماند، بناکتی (ص ۳۹۷) از ۳ پسر او یاد کرده که از آن میان احتمالاً توکل یوقا در تلاشی برای تصاحب تاج و تخت، ناکام ماند و سرانجام به دست ازبک کشته شد (نک: هاورث، همانجا). به هر روی قتلغ تیمور با امرای مغول شرط کرد که پیش از استقرار خان جدید، ازبک را به سرای فراخوانند و به قتل رسانند (ابوالقاسم، همانجا). گرچه ابوالقاسم کاشانی از نقش اصلی قتلغ تیمور در یاری ازبک سخنی نمی‌گوید، ولی پیداست که قتلغ تیمور ضمن همداستانی با بیالون، با طرح نقشه‌ای ماهرانه، می‌کوشید تا زمان ورود ازبک به پایتخت، مسألهٔ جانشینی توقتا را به تأخیر اندازد (نک: رمزی، اشپولر، همانجاها). سرانجام ازبک پس از آگاهی از مرگ عموی خویش به سرای درآمد و قتلغ تیمور از او پیمان گرفت که چون بر تخت نشیند، اسلام آورد (رمزی، همانجا؛ قس: هاورث، II/172). ازبک چنین کرد و به گزارش ابوالقاسم کاشانی (همانجا) امرای مغول را نیز به پذیرش اسلام فرا خواند، اما سالار امرا تمسک به یاسای چنگیزخان را کافی دانست و از پذیرفتن اسلام سرباز زد و ازبک هم او را هلاک کرد. امرای دیگر توطئه‌ای درچیدند تا وی را در مجلس بزمی از میان بردارند. ازبک از توطئه آگاهی یافت و بگریخت. سپس با سپاهی که گرد آورده بود، بازگشت و همهٔ امرای مخالف را از دم تیغ گذراند و خود در رمضان ۷۱۲ بر تخت نشست (نیز نک: اشپولر، همانجا) و به پاس مساعدتهای قتلغ تیمور، امارت خوارزم بدو سپرد (رمزی، ۵۰۵/۱).

در اوایل حکومت ازبک خان، بابا اوغلو (اغول)، یکی از شاهزادگان اردوی زرین سر به شورش برداشت و خوارزم دورترین ولایت جنوب شرقی قلمرو خان را عرصهٔ قتل و غارت قرار داد. چون قتلغ تیمور حاکم آن دیار نتوانست او را سرکوب کند، بیسور (یا یساور) از شاهزادگان جغتایی ماوراءالنهر، بابااوغلو را به قلمرو ایلخانان ایران گریزاند. او به الجایتو (حک ۷۰۳-۷۱۶ق) پناه برد و بدین سبب بین ازبک‌خان و ایلخان ایران «وحشتی تمام ظاهر شد». در این میان ایسن بوغا، حاکم جغتایی ماوراءالنهر (حک ۷۰۹- ح ۷۱۸ق) برخان بزرگ مغول در چین شورید و برای آنکه ازبک را نیز با خود همراه کند، در پیغامی بدو، چنین وانمود کرد که خان بزرگ او را لایق فرمانروایی

ندانسته، و بر آن است حکومت قبچاق را به دیگری واگذارد. ازبک نیز فریب خورد و بر خان بزرگ نافرمان شد، اما به سفارش یکی از امیران خود (نام او گرچه در *تاریخ الجایتو* نیامده، ولی به احتمال بسیار مقصود همان قتلغ تیمور است) که در استواری سلطنت وی تلاشها کرده بود، از نافرمانی پشیمان شد و ایلچیانی نزد خان بزرگ فرستاد و به فرمانبرداری از او گردن نهاد (ابوالقاسم، ۱۴۵-۱۴۶، ۱۷۳-۱۷۶). چنین می‌نماید که ازبک از این پس با امپراتوران مغول چین روابط حسنه داشت (یاپ، 498)، به گزارش *یوان شی*[1] (تاریخ سلسلهٔ یوان) از منابع مهم چینی، ازبک در ۷۳۶ق/۱۳۳۶م سفیری نزد امپراتور فرستاد و از او خواست تا هزینهٔ تأسیس پایگاههای نظامی را در برخی نواحی چین که در تیول خان اردوی زرین بود، بر عهده گیرد و نیز ادارهٔ این پایگاهها را که برای سهولت آمد و رفت سپاهیان تأسیس می‌شد، به عهدهٔ ازبک واگذارد (نک: هاورث، همانجا).

دولت ایلخانان مغول در ایران قدرتمندترین دشمن ازبک خان به شمار می‌رفت و از سالها پیش میان ایشان و آلتین اردو نزاع بود، چه فرمانروایان اردوی زرین، اران و آذربایجان را که در تصرف ایلخان بود، جزئی از قلمرو خود می‌دانستند (شبانکاره‌ای، ۲۸۹-۲۹۰). با این حال، ازبک در نخستین سال فرمانروایی، ایلچیانی نزد الجایتو روانه کرد و با اشارهٔ مبهمی به موارد اختلاف، خواستار برقراری روابط دوستانه شد (ابوالقاسم، ۱۴۶؛ حافظ ابرو، *ذیل...*، ۱۰۶). چندی بعد که بابا اوغلو به ایران پناهنده شد، ازبک سفیری نزد الجایتو فرستاد و خواهان برگرداندن شاهزادهٔ شورشی به اردوی زرین شد و ایلخان را نیز به حمله به اران و موغان تهدید کرد. الجایتو هم فرمان داد تا چند تن از بستگان بابااوغلو را در حضور سفیر ازبک سر بریدند (قس: اشپولر، 93-92). با این حال، در ۷۱۸ق/۱۳۱۸م ازبک خان دربند را تسخیر کرد و تا کرانهٔ رود کُر پیش رفت؛ اما از سپاه ابوسعید بهادرخان (ه م)، جانشین الجایتو شکست خورد و با تحمل تلفاتی سنگین عقب نشست (نک: وصاف، ۶۳۵-۶۳۸).

ازبک خان در برابر این دشمن قدرتمند کوشید تا با مملوکان مصر که با ایلخانان ایران دشمنی می‌ورزیدند، متحد شود. به گزارش مورخان عرب بارها سفرای ازبک خان که شمار آنان گاه به بیش از ۱۷۰ تن می‌رسید، با هدایای بسیار نزد سلطان ملک الناصر محمد بن قلاوون فرستاده می‌شدند (نک: مقریزی، ۲(۱)/۱۳۲، حاشیهٔ ۲، نیز ۱۴۵، ۱۶۳، جم؛ نیز نک: ه د، آلتین اردو). از آن سوی، در پی امضای صلح نامهٔ نهایی بین مملوکان و دولت ایلخانان ایران در ۷۲۲ق/۱۳۲۲م (نک: مقریزی، ۲(۱)/۲۳۷، ۲۴۲)، روابط ازبک با الناصر تیره شد. از آن پس دولت مملوکان ترجیح داد خود را درگیر نبردهای بی فایده نکند و هیأتهای نمایندگی ازبک خان که در ۷۲۵ و ۷۲۸ق به قاهره فرستاده شدند (نک: همو، ۲(۱)/۲۶۴، ۲۹۶)، نیز هیچ خللی به صلح میان مملوکان و ایلخانان وارد نکرد (نیز نک: اشپولر، 95-94). حتیٰ پس از مرگ ابوسعید بهادرخان، آخرین ایلخان مقتدر ایران در ۷۳۶ق، ازبک در یورش گسترده‌ای به اران و آذربایجان، در تسخیر این نواحی که سالها در آرزوی آن بود، توفیق نیافت. تنها در اواخر حیات خود در ۷۴۱ق/۱۳۴۰م توانست بخشی از خراسان را تسخیر کند (حافظ ابرو، همان، ۱۹۰-۱۹۲؛ اشپولر، 96).

ازبک خان در نخستین سال فرمانروایی، در سایهٔ صلح موقت با الجایتو، متوجه امیرنشینهای روسیه شد که از خراجگزاران آلتین اردو بودند و در زمان او مداخلهٔ مغولان در رویدادهای مربوط به آن نواحی به اوج خود رسید (برای تفصیل، نک: همو، 91-88؛ نیز ه د، آلتین اردو). افزون بر آن ازبک در اروپای شرقی و منطقهٔ بالکان در کشمکش میان کشورهایی که زیر سلطهٔ مغولان نبودند، هم مداخله می‌کرد، هر چند از جزئیات آن آگاهی در دست نیست. مثلاً همزمان با جنگهای میان بیزانس، بلغارستان و صربستان، ازبک خان در ۱۳۱۹م در رویدادهای بالکان مداخله کرد و مغولان تا دروازه‌های آدریانوپل پیش رفتند. ازبک همچنین در ۱۳۲۴م پس از مرگ سون توسلاو[2]، سزار بلغارستان، ظاهراً گئورگ ترتر[3] دوم، فرمانروای جدید این کشور را در جنگ بر ضد امپراتوری بیزانس و بار دیگر در ۲۸ ژوئن ۱۳۳۰ در نبرد با صربها یاری داد (نک: اشپولر، 92؛ هاورث، II/158). با اینهمه در این روزگار، گذشته از امیرنشینهای روسیه که به تدریج استقلال سیاسی و نظامی یافتند، لهستانیها نیز قدرت گرفتند و حملاتی بر ضد مغولان آغاز کردند (اشپولر، 91). از طرفی همزمان با انحطاط و سقوط امپراتوری بیزانس و حکومت بلغارستان، در جنوب غربی قلمرو ازبک خان و در کرانه‌های جنوبی دریای سیاه، دولت ترک عثمانی پا می‌گرفت. ترکان عثمانی در ۱۳۲۶م به رهبری عثمان ــ که نام سلسلهٔ عثمانی از او گرفته شد ــ بروسه را تسخیر کردند و سپس اورخان پسر و جانشین وی با چیرگی بر کرانه‌های آسیایی بُسفر، راه ترکان را به اروپا هموار کرد. در این میان ازبک شاید نه علاقه و نه ارادهٔ آن را داشت که از بسط قدرت و نفوذ دولت جدید جلوگیری کند. سرانجام، همین عثمانیها دست مغولان را به کلی از سرزمینهای متمدن جنوب کوتاه کردند و از آن پس قلمرو اردوی زرین تنها به استپهای «اوراسیا» محدود شد (نک: ساندرز، 165؛ اشپولر، همانجا).

هر چه پایه‌های روابط ازبک خان با دولت ممالیک مصر سست‌تر و موفقیت او در تسخیر اران و آذربایجان کمتر می‌شد، به روسیه و اروپای شرقی بیشتر توجه نشان می‌داد؛ زیرا هم امیرنشینهای روسیه به تدریج در برابر خواستها و فرمانهای خان قبچاق بیشتر پایداری می‌کردند و هم مردم لیتونی و لهستان قدرت روزافزون می‌یافتند. از این‌رو مغولان در ۱۳۳۷م لوبلین[4] را به مدت ۱۲ روز محاصره کردند و در ۱۳۴۰م طی یورشهایی به غرب، لهستانیها و مجارها را به حرکت واداشتند. سپس

1. *Yuen Shi.* 2. Sventoslav 3. Georg Terter(ij) 4. Lublin

حملهٔ مشترک قبچاقها و روسها به اسمولنسک[1] که از ۱۳۱۳م از پرداخت مالیات سرباز زده بودند، انجام گرفت و هنگامی که سپاه ازبک خان در گیرودار جنگ با مردم لیتونی بود، وی در «سرای» درگذشت (اشپولر، 98-97).

پس از مرگ ازبک، به وصیت او، پسر ارشد و ولیعهدش تینی بیک به فرمانروایی رسید، اما اندکی بعد برادر کهتر وی جانی بیک او را به قتل رساند و خود به فرمانروایی نشست (همو، 99).

دربارهٔ مسلمانی ازبک خان باید گفت گرچه پیش از او نیز برخی از خانهای اردوی زرین مثل برکه و تودامنگو اسلام آورده بودند، ولی دین جدید برای آنان جنبهٔ شخصی داشت و در سیاست و کشورداری ایشان دخیل نبود؛ اما چون ازبک اسلام آورد، ادیان دیگری چون مسیحیت و بودایی که میان مغولان رواج یافته بود، کنار نهاده شد و اسلام در ساختار حکومتی مغولان قبچاق سخت نفوذ یافت (نک: ساندرز، 164). از این رو، مورخان مسلمان، دورهٔ فرمانروایی او را عصری طلایی دانسته، و اقدامات او را در ترویج اسلام، بسیار ستوده‌اند (نک: ذهبی، ۳۶/۴؛ ابن فضل الله، ۸۴/۳؛ صفدی، ۳۶۷/۸). ازبک مسلمانی متعصب بود و به فرمان او بسیاری از بخشیان (روحانیان مغول) و جادوگران کشته شدند. گفته‌اند وقتی یکی از دختران آندرونیکوس سوم، امپراتور بیزانس را که گویا نامش بیالون بود، به زنی گرفت، او را واداشت تا مسلمان شود (نک: رمزی، ۵۰۳/۱؛ ساندرز، همانجا). با این حال، ازبک خان به علل سیاسی و یا تجاری ترجیح داد با قدرتهای مسیحی روابط دوستانه‌ای برقرار کند. حتیٰ خواهر خود را به ازدواج یک شاهزادهٔ بزرگ روس درآورد (نک: گروسه، ۶۶۱، حاشیهٔ ۱). پاپ نیز در ۱۳ ژوئیهٔ ۱۳۳۸ در نامه‌ای به ازبک خان از رفتار نیکویی که او نسبت به مبلغان کاتولیک در قبچاق ابراز داشته بود، قدردانی کرد. در ۱۳۳۹م ژان دومارینولی کشیش فرانسیسکن از سوی پاپ به دربار ازبک‌خان فرستاده شد (هاورث، II/163؛ گروسه، ساندرز، همانجاها). از سوی دیگر همسر و پسر ازبک خان نیز چندین بار به سفارت نزد پاپ گسیل شدند (هاورث، II/171). همچنین ازبک خان با جنواییها و ونیزیها عهدنامهٔ بازرگانی منعقد کرد و به سفرای جنوا، آنتونیو گریلو و نیکولودی پاگانا اجازه داد تا پایگاههای خود را در شهر کافا (بر کرانهٔ شمالی دریای سیاه) دایر کنند و دیوارهای خراب شهر را از نو بسازند. ونیزیها هم اجازه یافتند پایگاهی در تانا، بر دهانهٔ رود دن داشته باشند (گروسه، ۶۶۱-۶۶۲؛ ساندرز، همانجا).

ابن بطوطه که به روزگار فرمانروایی ازبک خان از قبچاق دیدار کرده، او را در زمرهٔ ۷ فرمانروای بزرگ جهان برشمرده، و شرحی دقیق از دربار ازبک خان و زنان و فرزندان او به دست داده است (۳۳۸/۱، ۳۴۰- ۳۴۵). به گفتهٔ همو (۳۶۳/۱) در سرای، تختگاه خان قبچاق، مساجد بسیاری وجود داشت (نیز نک: قلقشندی، ۴۵۷/۴). ازبک به صوفیان احترام می‌گذاشت و با آنان مجالست داشت (صفدی، همانجا). گفته‌اند هر هفته به دیدار نعمان الدین خوارزمی، از مشایخ بزرگ آن روزگار می‌رفت و به رغم آنکه از سوی او استقبال نمی‌شد، با فروتنی با وی به گفت و گو می‌نشست (ابن بطوطه، ۳۶۴/۱).

از میان فرمانروایان آلتین اردو، ازبک خان چنان اعتبار و شهرتی به دست آورد که مورخان و نویسندگان، سرزمین قبچاق را که پیش‌تر اولوس جوچی یا برکه می‌نامیدند، غالباً به نام اولوس یا ممالک ازبک خواندند (مثلاً نک: حافظ ابرو، *زبدة التواریخ*، ۳۳۱/۱، ۶۳۵/۲؛ روملو، ۱۰۳، ۱۹۹؛ اشپولر، 87). همچنین نام ازبک را اتحادیهٔ قبیله‌ای مختلط مغولی- ترکی ازبک (ه م) جاودان ساخته (نک: ساندرز، 165) که سرزمین آنان، ازبکستان (ه م)، اکنون یکی از جمهوریهای مستقل آسیای میانه است.

مآخذ: ابن بطوطه، *رحلة*، به کوشش عبدالمنعم عریان و مصطفی قصاص، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابن فضل الله عمری، احمد، *مسالک الابصار*، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *تاریخ اولجایتو*، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ بناکتی، داوود، *تاریخ*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۳۹ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ همو، *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سید جوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ذهبی، محمد، *ذیول العبر*، همراه *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش ادگار بلوشه، لیدن، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ رمزی، محمد، *تلفیق الاخبار و تلقیح الآثار فی وقایع قزان و بلغار و ملوک التتار*، اورنبورگ، ۱۹۰۸م؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ قلقشندی، احمد، *صبح الاعشیٰ*، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ گروسه، رنه، *امپراتوری صحرانوردان*، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۳ش؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفیٰ زیاده، قاهره، ۱۹۴۱م؛ وصاف، *تاریخ*، به کوشش محمد مهدی اصفهانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نیز:

Howorth, H. H., *History of the Mongols*, London, 1888; Saunders, J. J., *The History of the Mongol Conquests*, London, 1971; Spuler, B., *Die goldene Horde*, Wiesbaden, 1965; Yapp, M. E., «The Golden Horde and its Successors», *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, 1970, vol. I(A).

ابوالفضل خطیبی

1. Smolensk

آوانگاری مدخلها

مدخل	آوانگاری
احمد بن علویه	ahmad-e-bn-e alaviyye(a)
احمد بن علی بن اخشید*	=-e-=-e alī-ye-bn-e exšīd
احمد بن علی بن عباس*	=-e-=-e =-=-=-e abbās
احمد بن علی میکالی*	=-e-=-e =-= mīkālī
احمد بن عیسیٰ	=-e-=-e īsā
احمد بن عیسی بن زید	=-e-=-e īsa-bn-e ze(a)yd
احمد بن عیسیٰ علوی	=-e-=-e īsā alavī
احمد بن فریغون*	=-e-=-e farīqūn
احمد بن کیال*	=-e-=-e kayyāl
احمد بن مبارزالدین محمد*	=-e-=-e mobārez-o(e)d-dīn mohammad
احمد بن محمد*	=-e-=-e mohammad
احمد بن محمد، شیخ*	=-e-=-e =, še(a)yx
احمد بن محمد بن اغلب*	=-e-=-e =-e-bn-e aqlab
احمد بن محمد بن خلف*	=-e-=-e =-e-=-e xalaf
احمد بن محمد بن سعید همدانی*	=-e-=-e =-e-=-e sa'īd-e hamdānī
احمد بن محمد بن طاهر*	=-e-=-e =-e-=-e tāher
احمد بن محمد بن عبدالصمد شیرازی	=-e-=-e =-e-=-e abd-o(e)s-samad-e šīrāzī
احمد بن محمد بن عیسیٰ	=-e-=-e =-e-=-e īsā
احمد بن محمد بن مظفر*	=-e-=-e =-e-=-e mozaffar
احمد بن محمد خیمی کوکبانی	=-e-=-e =-e ha(e)ymī-ye kowkabānī
احمد بن محمد شیخ بن زیدان*	=-e-=-e = še(a)yx-e-bn-e ze(a)ydān
احمد بن محمد عرفان*	=-e-=-e = erfān
احمد بن محمد قزوینی*	=-e-=-e =-e qazvīnī
احمد بن محمود	=-e-=-e mahmūd
احمد بن مدبر*	=-e-=-e modabber
احمد بن مسروق*	=-e-=-e masrūq
احمد بن موسی بن جعفر	=-e-=-e mūsa-bn-e ja'far
احمد بن نصر خزاعی	=-e-=-e nasr-e xozā'ī
احمد بن نظام‌الملک	=-e-=-e nezām-o(e)l-molk
احمد بن یحیی المرتضیٰ*	=-e-=-e yahya-l-mortazā
احمد بن یحیی الهادی*	=-e-=-e =-l-hādī
احمد بن یوسف	=-e-=-e yūsof
احمد بن یوسف رعینی*	=-e-=-e =-e ro'a(e)ynī
احمد بیجان	= bījān
احمدبیک*	= be(a)yk
احمد پاشا	= pāšā
احمد پاشا	= =
احمد پاشا	= =
احمد پاشا بنوال	= = bonvāl
احمد پاشا بورسه‌لی	= = būrsa(e)-lī
احمد پاشا جزار*	= = jazzār
احمد پاشا کوچوک	= = kūčūk
احمد پاشا گدیک	= = gadīk
احمدپوری	= pūrī
احمد تبریزی	=-e tabrīzī
احمد تگودار	= tagūdār
احمد تیمور پاشا*	= te(a)ymūr pāšā
احمد جابر*	= jāber
احمد جام	=-e jām
احمد جلایر	=-e jalāyer
احمد جودت پاشا*	= jowdat pāšā
احمد چرم پوش*	=-e čarm-pūš
احمد حرب نیشابوری	=-e harb-e ne(a)yšābūrī
احمد حکمت*	= hekmat
احمد خاتم شهدی*	= xātam-e šahdī
احمدخان ابدالی*	= xān-e abdālī
احمدخان بن خضر*	= =-e-bn-e xazer
احمدخان مقدم	= =-e moqaddam
احمد خضرویهٔ بلخی	=-e xezrūye(a)-ye balxī
احمد راسم	= rāsem
احمدرای بریلوی، سید	= rāy barīlvī, se(a)yyed
احمد رسمی	= rasmī
احمد رفاعی*	=-e rafā'ī
احمد رومی	=-e rūmī
احمد رومی	=-e =
احمد زرکوب	=-e zarkūb
احمد زروق*	= zarrūq

احمد زکی پاشا*	=zakī pāšā
احمد زنجانی معصومی*	=-e zanjānī-ye ma'sūmī
احمد زی	=-zī
احمد سرهندی	=-e sarhendī
احمد سملالی*	=-e semlālī
احمد سهروردی	=-e sohravardī
احمد شاملو	=-e šamlū
احمدشاه بهادر	=šāh-e bahādor
احمدشاه درانی	==-e dorrānī
احمدشاه قاجار	==-e qājār
احمد شوقی*	=šowqī
احمد شیخ	=še(a)yx
احمد صاعدی*	=-e sā'edī
احمد صافی*	=-e sāfī
احمد عباس*	=abbās
احمد عبدالحق ردولاوی	=abd-ol-haqq-e rodavlāvī
احمد علوی*	=-e alavī
احمد علوی	=-e =
احمدعلی هاشمی سندیلوی	=alī-ye hāšemī-ye sandīlavī
احمد فارس شدیاق*	=fāres šedyāq
احمد فضل عبدلی*	=fazl-e abdalī
احمد فقیه	=faqīh
احمد قاطن	=-e qāten
احمد قره مانلی*	=-e qara-mānlī
احمد قفطان نجفی*	=-e qoftān-e najafī
احمد کاتب	=-e kāteb
احمد کاسانی	=-e kāsānī
احمد کهتو*	=kahtovv
احمد گران	=gerān
احمد لر	=-e lor
احمد مجتهد	=-e mojtahed
احمد مدحت	=medhat
احمد مشهدی	=-e mašhadī
احمد منصور*	=-e mansūr
احمد موسی	=-e mūsā
احمد موطئ بن حسین*	=mo(a)wte'-e-bn-e hose(a)yn
احمد ناصر	=-e nāser
احمد نصیبی	=-e nasībī
احمدنظام شاه	=nezām šāh
احمدنگر	=nagar
احمد نهاوندی	=-e nahāvandī
احمد نیریزی	=-e ne(a)yrīzī
احمدو*	ahmadū
احمد وفیق پاشا	ahmad vafīq pāšā
احمد هاشم	=hāšem
احمد الهیبه	=-ol-he(a)yba
احمدی*	ahmadī
احمدی	=
احمدی	=
احمد یادگار	ahmad yādgār
احمد یسری افندی	=yosrī afandī
احمد یسوی	=yasavī
احمدیلیان	ahmadīliyān
احمد ینالتگین	ahmad-e yanāltagīn
احمدیه*	ahmadiyye(a)
احمدیه*	=
احمدیه*	=
احمر	ahmar
احنف بن قیس	ahnaf-e-bn-e qe(a)ys
احوال*	ahvāl
احوال	=
احوال شخصیه	=-e šaxsiyye(a)
احوص	ahvas
احیاء علوم الدین	ehyā'-o olūm-ed-dīn
احیاء موات*	=-e mavāt
احیضر، بنی*	ohayzer, banī
احیمر سعدی	ohaymer-e sa'dī
اخبار الاخیار*	axbār-ol-'axyār
اخبار الدولة السلجوقیه*	=-od-do(a)wlat-es-saljūqiyya(e)
اخبار الدولة العباسیة	=-=-=-el-'abbāsiyya(e)
اخبار الرسل و الملوک*	=-or-rosol-e va-l-molūk
اخبار الصین و الهند	=-os-sīn-e va-l-hend
الاخبار الطوال*	al-'axbar-ot-tevāl
اخبار العلماء باخبار الحکماء*	exbār-ol-'olomā'-e be-'axbār-el-hokamā'
اخبار مکه*	axbār-e makke(a)
اخباری	axbārī
اخباریان	axbāriyan
اختاجی*	axtājī
اختر	axtar
اختر	=
اختر	=

اختری	axtarī
اختسان	axtasān
اختلاف الحدیث	extelāf-ol-hadīs
اختلاف الفقها	=-=-foqahā
اختیار*	extiyār
اختیارات*	extiyārāt
اختیارالدین تربتی	extiār-od-dīn-e torbatī
اختیار منشی	=-e monšī
اختیاریه	extiyāriyye(a)
اخرس	axras
اخرید	oxrīd
اخستان اول	axsatān-e avval
اخسیکت	axsīkat
اخسیکتی، ابورشاد	axsīkatī, abū rašād
اخسیکتی، ابوالوفا	=, ab-ol-vafā
اخشنبه*	oxšonbe(a)
اخشید*	exšīd
اخضری	axzarī
اخطب خوارزم*	axtab-e xārazm
اخطل	axtal
اخفاء*	exfā’
اخفش	axfaš
اخفش، ابوعبدالله	=, abū abd-o(e)l-lāh
اخلاص*	exlās
اخلاص	=
اخلاط	axlāt
اخلاط اربعه	=-e arba’e(a)
اخلاق	axlāq
اخلاق الاشراف*	=-ol-’ašrāf
اخلاق جلالی*	=-e jalālī
اخلاق محتشمی*	=-e mohtašamī
اخلاق ناصری	=-e nāserī
اخمیم	axmīm
اخنوخ*	axnūx
اخوان	exvān
اخوان	=
اخوان الصفا	exvān-os-safā
اخوان المسلمین	=-ol-moslemīn
اخوت*	oxovvat
اخوت، انجمن	=, anjoman-e
اخوتبوک	axū tabūk

اخونبه*	oxūnbe(a)
اخوینی بخاری	axave(a)ynī-ye boxārī
اخی	axī
اخی اوران	= evrān
اخی بابا	= bābā
اخی جوق	= jūq
اخیضر	oxayzer
ادارسه*	adārese(a)
اداره	edāre(a)
ادایی	adāyī
ادب	adab
ادب	=
الادب الصغیر*	al-’adab-os-saqīr
ادب القاضی	adab-ol-qāzī
ادب الکاتب*	=-=-kāteb
الادب الکبیر*	al-’adab-ol-kabīr
ادب مهجر*	adab-e mahjar
ادپازاری*	adapāzārī
ادرار	adrār
ادراک	edrāk
ادراکی بیگلاری	edrākī-ye be(a)yglārī
ادرمیت	adramīt
ادرنه	aderne(a)
ادریس	edrīs
ادریس، بنی*	=, banī
ادریس بن ادریس*	=-e-bn-e edrīs
ادریس بن حسن	=-e-=-e hasan
ادریس بن حسین*	=-e-=-e hose(a)yn
ادریس بن عبدالله*	=-e-=-e abd-o(e)l-lāh
ادریسی، ... محمد بن عبدالعزیز	edrīsī, ... mohammad-e-bn-e abd-o(e)l-’azīz
ادریسی، ... محمد بن محمد	=, ... =-e-=-e mohammad
ادریسیه*	edrīsiyye(a)
ادریسیه (احمدیه)	=(ahmadiyye(a))
ادسا*	edesā
ادعیه*	ad’iye(a)
ادغام	edqām
ادفو	odfū
ادفوی	odfovī
ادکو	edkū
ادل	adal

ادلب	edleb
اداموه	adamāve(a)
ادنه*	adana(e)
ادوار*	advār
ادوار	=
الادوار	al-'advār
ادوار سلطانی	advār-e soltānī
ادویه*	adviye(a)
ادهم، خلیل*	adham, xalil
ادهم، میرزا ابراهیم	=, mīrzā ebrāhīm
ادهم کاشانی	=-e kāšānī
ادیب احمد یوکنکی	adīb ahmad-e yūknakī
ادیب بیضایی*	=-e be(a)yzāyī
ادیب پیشاوری	=-e pīšāvarī
ادیب شیبانی کاشانی	=-e še(a)ybānī-ye kāšānī
ادیب صابر ترمذی	=sāber-e termezī
ادیب طوسی	=-e tūsī
ادیب کرمانی	=-e kermānī
ادیب الممالک	=-ol-mamālek
ادیب نطنزی	=-e natanzī
ادیب نیشابوری	=-e ne(a)yšābūrī
ادی شیر	addī šīr
ادیمن*	adyaman
اذان و اقامه	azān va eqāme(a)
اذرح	azroh
اذرعات	azre'āt
اذرعی	azra'ī
اذن	ezn
اذنه*	azane(a)
اذواء	azvā'
ارابه	arrābe(a)
ارادت	erādat
اراده	erāde(a)
اراغون*	arāqūn
اراک	arāk
اران	arrān
اران*	orān
ارباب اصنام*	arbāb-e asnām
ارباب انواع	=-e anvā'
اربد	erbed
اربعین	arba'īn
اربل*	erbel
اربلی	erbelī
اربونه	arbūne(a)
اربیل	arbīl
ارتجال*	ertejāl
ارتداد	ertedād
ارتفاع*	ertefā'
ارتفاع	=
ارتق، بنی*	artoq, banī
ارتق بن اکسک*	=-e-bn-e aksok
ارتنا	aratnā
ارتوین	artvīn
ارث	ers
ارجاء*	erjā'
ارجان	arrajān
ارجانی	arrajānī
ارجانی	erjānī
ارجذونه	orjozūne(a)
ارجوزه*	orjūze(a)
ارجیش	arjīš
ارجیش داغ*	=dāq
اردبیل	ardabīl
اردبیل، مسجد جمعهٔ*	=, masjed jom'e(a)-ye
اردبیلی، عزالدین	ardabīlī, ezz-od-dīn
اردبیلی، محمد	=, mohammad
اردستان	ardestān
اردستان، مسجد جامع	=, masjed-e jāme'-e
اردشیر بابکان، استان	ardašīr-e bābakān, ostān-e
اردشیر پسر حسن*	=pesar-e hasan
اردشیر پسر کین خواز*	==-e kīnxāz
اردشیر خره	=xorra(e)
اردکان	ardakān
اردکان*	=
اردل	ardal
اردل	erdel
اردلان	ardalān
اردن	ordon
اردن	=
اردو، ادبیات	ordū, adabiyyāt-e
اردو، زبان	=, zabān-e
اردهال*	ardehāl

اردهان	ardahān
اردیبهشت	ordībehešt
اردیبهشت‌نامه*	=nāme(a)
ارزاق*	arzāq
ارزروم	arzerūm
ارزگان	orozgān
ارزن	arzan
ارزنجان	arzanjān
ارزوئیه	orzū'iyye(a)
ارژن	aržan
ارس	aras
ارساری	ersārī
ارسالیه	ersāliyye(a)
ارسباران	arasbārān
ارسطو	ara(e)stū
ارسکی*	ersekī
ارسلان ارغون	=arqūn
ارسلان بساسیری*	=-e basāsīrī
ارسلان بن سلجوق	=-e-bn-e saljūq
ارسلان جاذب	=-e jāzeb
ارسلان‌خان*	=xān
ارسلان شاه	=šāh
ارسلان شاه اول*	==-e avval
ارسلان شاه دوم*	==-e dovom
ارسلان شاه غزنوی	==-e qaznavī
ارسنجان	arsanjān
ارسوف	arsūf
ارش	arš
ارشاد الاریب الیٰ معرفة الادیب*	eršād-ol-'arīb-e elā ma'refat-el-'adīb
ارشاد الزراعه	=-oz-zerā'a
ارشاد القاصد*	=-ol-qāsed
ارشذونه*	oršozūne(a)
ارشق	aršaq
ارشگول	aršgūl
ارشمیدس	arašmidos
ارض*	arz
ارض روم*	arz-e rūm
ارطغرل	artoqrol
ارغنون*	arqanūn
ارغنون	=
ارغنی	arqanī
ارغو	arqū
ارغون	arqūn
ارغون، خاندان	=, xāndān-e
ارغون آقا	=āqā
ارغون‌خان	=xān
ارغون کاملی	=-e kāmelī
ارغیان	arqiyān
ارقم بن ابی ارقم	arqam-e-bn-e abī arqam
ارک	arak
ارکش	arkoš
ارکواز	arkavāz
ارگ	arg
ارگبا	argoba
ارگری	argerī
ارگلی	ereg(y)lī
ارگنه‌قون	ergane(a) qūn
ارگنی*	arganī
ارگون	ergūn
ارلات	arlāt
ارم	oram
ارم	orm
ارم	eram
ارم ذات العماد*	=-e zāt-el-'emād
ارمغان	armaqān
ارمناک	armanāk
ارمنستان	armanestān
ارمنی*	armanī
ارموی*	ormavī
ارمیا	ermiyā
ارمینیه*	armīniyye(a)
ارنب*	arnab
ارنیط	arnīt
اروج بیک	orūč be(a)yk
ارور	arūr
ارومیه*	orūmiye(a)
اروندرود	arvandrūd
اروندکنار	=ka(e)nār
ارونق	arvanaq
ارویٰ بنت احمد*	arvā bent-e ahmad
اریتره	erītre(a)

اریحا	arīhā	ازبک	ozbak
ارین*	orīn	ازبک، مظفرالدین*	=، mozaffar-od-dīn
اریوله	oryūle(a)	ازبک‌خان	= xān
ازارقه	azāreqe(a)		

اختصارات

این موارد بـه اختصارات افزوده شده است (نک: هد، ۷۲۶/۴_۷۲۷):

داک = *دائرة المعارف الاسلامية الكبرىٰ* (عربی)، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م به بعد.

دبا = دبا ۱ = *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* (ویرایش اول)، مـرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۷ش/۱۹۸۹م به بعد.

دبا ۲ = *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* (ویرایش‌دوم)، مرکزدائرة‌المعارف بزرگ اسلامی (در دست تهیه).

دف = *دائرة المعارف فلسطین*، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامـی (در دست تهیه).

ذیل = *ذیل دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی*، مرکز دائـرة المعارف بـزرگ اسلامی (در دست تهیه).

موسوعهٔ خاص = *الموسوعة الفلسطینیة*، بخـش دوم، دراسات خـاص، بیروت، ۱۹۹۰م، ۶ ج.

موسوعهٔ عام = *الموسوعة الفلسطینیة*، بخش عام، دمشق، ۱۹۸۴م، ۴ ج.

همچنین به نشانه‌های لاتین این مورد افزوده شده است:

به بعد ff.

[illegible]

[illegible]

[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]

[illegible]

قدردانی و سپاسگزاری

۱. از آنجا که فراهم شدن بخش عمدهٔ مآخذ و منابع *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* مرهون فرهنگ دوستی و عنایات خاص مدیران کتابخانه‌ها، مسئولان سازمانهای علمی ـ فرهنگی و صاحبان دانشمند و دانش‌پرور مجموعه‌های اختصاصی داخلی و خارجی بوده، شایسته است برای قدردانی و سپاسگزاری از آنان که پیوسته با گشاده‌رویی، محققان این مرکز را در تکمیل منابع یاری داده‌اند، نام برخی از این کتابخانه‌ها و مجموعه‌های اختصاصی در اینجا ذکر شود:

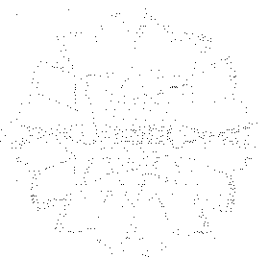
الف ـ کتابخانه‌های عمومی:

کتابخانهٔ آستان قدس رضوی
کتابخانهٔ آیت‌الله العظمیٰ مرعشی
کتابخانهٔ انجمن حکمت و فلسفه
کتابخانهٔ بنیاد دائرة المعارف اسلامی
کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران
کتابخانهٔ دانشکدهٔ الٰهیات و معارف اسلامی
کتابخانهٔ دائرة المعارف اسلام (ترکیه)
کتابخانهٔ دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی
کتابخانهٔ سازمان میراث فرهنگی و مؤسسات تابعه
کتابخانهٔ سلیمانیه (ترکیه)
کتابخانهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی
کتابخانهٔ کاخ ـ موزهٔ گلستان
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتابخانهٔ مرحوم استاد مجتبیٰ مینوی
کتابخانهٔ مرکز تحقیقات استراتژیک (تهران، قم)
کتابخانهٔ مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان
کتابخانهٔ مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی
کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران
کتابخانهٔ ملی ایران
کتابخانهٔ موزهٔ توپکاپی سرایی (ترکیه)
کتابخانهٔ موزهٔ رضا عباسی
کتابخانهٔ موزهٔ ملی ایران
کتابخانهٔ مؤسسهٔ باستان‌شناسی دانشگاه تهران
کتابخانهٔ مؤسسهٔ مطالعات خاورمیانه
کتابخانهٔ مؤسسهٔ معارف اسلامی (قم)
کتابخانه و آرشیو مطالعات استراتژیک خاورمیانه (وابسته به وزارت امور خارجه)

ب ـ کتابخانه‌های اختصاصی:

کتابخانهٔ استاد فخرالدین نصیری
کتابخانهٔ استاد یحییٰ مهدوی
کتابخانهٔ حجت‌الاسلام آقای سیدعبدالعزیز طباطبایی
کتابخانهٔ حجت‌الاسلام و المسلمین آقای شیخ محمدرضا جعفری

۲. بدین وسیله از همهٔ همکاران که هر یک به طور مستقیم یا غیرمستقیم در آماده ساختن این کتاب به نحوی سهیم بوده‌اند، و نیز کارکنان سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی قدردانی و سپاسگزاری می‌شود.

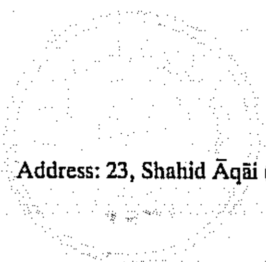


The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia

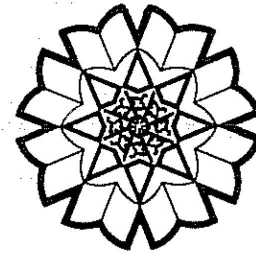
The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia is an academic research institute set up In Tehran, Esfand 1362 / March 1984 with a view to producing several encyclopaedias: Islamic, general as well as specialized.

The first in the series is the *Great Islamic Encyclopaedia* in Persian and its Arabic version.

$ 120



Address: 23, Shahid Āqāi (Golestān) Ave., Shahid Bāhonar (Niyāvarān) St., Tehran.
P.O. Box 19575 / 197.



The Centre for the Great Islamic
Encyclopaedia

The
GREAT ISLAMIC
ENCYCLOPAEDIA

VOLUME VII

AHMAD-E-BN-E ALAVIYYE(A) - OZBAK XĀN

Edited by

Kazem Musavi Bojnurdi

Second Edition

TEHRAN

1998

In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful